

**LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COMO HORIZONTE PARA UNA
INTERPRETACIÓN DEL TRATADO *SER Y TIEMPO* («PRIMERA SECCIÓN»)**

JORGE ENRIQUE PULIDO BLANCO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2011

***LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COMO HORIZONTE PARA UNA
INTERPRETACIÓN DEL TRATADO SER Y TIEMPO («PRIMERA SECCIÓN»)***

JORGE ENRIQUE PULIDO BLANCO

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR AL
TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA
LÍNEA FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA**

DIRECTOR:

JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO

DOCTOR EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2011

A Sara Sofi...

*De quien han provenido el impulso y la fuerza
para escribir estas páginas.*

Agradecimientos

Es mi deseo agradecer, en primera instancia, a mi madre y a mi hermano por su apoyo y compañía durante estos años de formación.

Agradezco también a los profesores de la Maestría en Filosofía por su dedicación, enseñanza y orientación durante estos dos años. Muchas de sus clases han sido muy estimulantes tanto para desarrollar esta investigación, como para que despierten preguntas que han dejado inquieta la curiosidad del autor. Especial agradecimiento hago manifiesto a mi director de tesis, Profesor Doctor Jorge Francisco Maldonado Serrano, y a mi codirector, Profesor Doctor (c.) Mario Palencia Silva.

Finalmente, el autor también desea agradecer a alguien que, en principio de forma directa y luego desde la distancia por encontrarse ahora en la Pontificia Universidad Católica de Chile, ha sido inspirador, orientador y consejero durante sus años de formación en pregrado y posgrado. Se trata del Profesor Doctor Francisco de Lara López. Agradezco especialmente el que, pese a sus ocupaciones y compromisos académicos, además de la distancia, se ha encontrado dispuesto a discutir preguntas y dudas del autor respecto de la obra de Heidegger y de aspectos específicos de la presente investigación.

Contenido

INTRODUCCIÓN	9
Orden y modo de proceder	20
Consideraciones	23
1. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA	25
1.1 LA PREGUNTA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL	26
1.1.1 «Das Sein des Seienden „ist“ nich selbst ein Seiendes», «Sein ist jeweils das Sein eines Seienden»	28
1.2 DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA.....	33
1.2.1 La dinámica interna de la fenomenología	34
1.2.1.1 El concepto heideggeriano de la fenómeno(logía).....	37
1.3 ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL FENOMENOLÓGICA COMO ANALÍTICA EXISTENCIARIA	43
1.3.1 La triple primariedad del Dasein	44
2. DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA COMO ANALÍTICA EXISTENCIARIA	49
2.1 CONDICIÓN DE ARROJADO (<i>GEWORFENHEIT</i>) DEL <i>DA-SEIN</i> A SU AHÍ (<i>DA</i>) Y DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA	50
2.1.1 Apertura del mundo en su mundaneidad.....	51
2.1.1.1 Señales del mundo	52
2.1.1.2 Mundiformidad, mundo, mundaneidad.....	57
2.1.2 Apertura del Da-sein.....	62
2.1.2.1 La apertura de la disposición afectiva (<i>Befindlichkeit</i>).....	63
2.1.2.2 La apertura del comprender (<i>Verstehen</i>).....	67
2.1.2.3 Re-visión del recorrido: Da-sein y dinámica ontofenomenológica	76
2.1.2.4 <i>Da-sein</i> , dinámica y sentido: Comprender e interpretación	78

3. EL ORIGEN DE LA DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA Y LA AMBIVALENCIA DEL <i>DA-SEIN</i>	89
3.1 <i>DA-SEIN</i> , CAÍDA, PROPIEDAD E IMPROPIEDAD	90
3.1.1 Fenomenología del convivir y concreción de la existencia en común; el uno	92
3.1.1.1 El «uno» (<i>Das Man</i>).....	100
3.1.2 La caída en el uno y la impropiedad del <i>Dasein</i>	105
3.1.2.1 La caída en el “mundo” como origen del ocultamiento propio de la dinámica ontofenomenológica. Fundamento total de la dinámica óntico-ontológica	117
 CONCLUSIONES	 125
 BIBLIOGRAFÍA	 129
A. Obras de Heidegger	130
B. Otros autores	131

RESUMEN

Título: *La diferencia ontológica como horizonte para una interpretación del tratado Ser y tiempo* («Primera Sección»).*

Autor: Jorge Enrique Pulido Blanco*

Palabras clave: *Ser y tiempo*, dinámica óntico-ontológica, dinámica ontofenomenológica, fenómeno, *Dasein*.

Resumen: El propósito que anima las siguientes páginas consiste en elaborar una hipótesis de lectura del tratado filosófico titulado *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*) de Martin Heidegger, dirigiendo la mirada específicamente a la “Primera Sección” de la obra. Dicha hipótesis consiste en leer tanto el objetivo central de la obra (replanteamiento de la pregunta por lo que quiere decir ser) como su desarrollo concreto (a través de una analítica de la existencia) en términos de una puesta de relieve de la distinción y conexión entre ser y ente (*diferencia ontológica, ontologische Differenz*). Para su demostración esta hipótesis general exige la evidenciación de tres hipótesis particulares, a saber: primera: La pregunta ontológica fundamental sólo se gana al hilo del reconocimiento de una diferencia y conexión, de un juego de parte y parte, de una dinámica insalvable entre ser y ente. Segunda: Tal dinámica o juego es el mismo que hay que reconocer en el concepto fenomenológico de fenómeno en cuanto movimiento ambivalente de lo que se muestra (como otra cosa), de lo que se hace manifiesto (en su ocultación). Y tercera: Dicha conjunción sólo puede desarrollarse fenomenológicamente a través del análisis ontológico del *Dasein* en la medida en la que es propia de la estructura de este ente una bivalencia que consiste en mostrarse a sí mismo y en ocultarse, en ganarse para sí y en encontrarse perdido ya desde siempre. En esta ambivalencia puede identificarse el origen de la diferencia ontológica.

* Proyecto de grado

* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Maestría en Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano.

ABSTRAC

Title: The ontological difference as the horizon for an interpretation of the treaty *Being and Time* ("*First Section*").*

Author: Jorge Enrique Pulido Blanco*

Key words: *Being and Time*, ontological difference ,phenomenon, Heidegger,*Dasein*.

The purpose that animates the following pages is to develop a hypothesis of reading philosophical treatise entitled *Being and Time (Sein und Zeit)* by Martin Heidegger, looked specifically at the "*First Section*" of the work. This hypothesis is to read both the central objective of the work (rethinking the question of what it means to be) and their concrete development (through an analytic of existence) in terms of highlighting of the distinction and connection between being and being (ontological difference, ontologische Differenz). For his show this general hypothesis requires evidencing three particular hypotheses: first, the fundamental ontological question straight wins only the recognition of difference and connection, a set of hand and part of a dynamic between being insurmountable and body. Second: This game is dynamic and the same thing to recognize in the phenomenological concept of phenomenon as a movement ambivalent than shown (as anything), what becomes clear (in occultation). And third: This combination can only be developed through phenomenological ontological analysis of *Dasein* to the extent that typical of the structure of this being an ambivalence that is to show himself and hide, to earn for themselves and find already lost forever. This ambivalence can identify the source of the ontological difference.

* Thesis

* Faculty of Human science. School of Philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano

INTRODUCCIÓN

El propósito que anima las siguientes páginas consiste en elaborar una hipótesis de lectura del tratado filosófico titulado *Ser y tiempo*, publicado por Martin Heidegger en el año 1927, dirigiendo la mirada específicamente a su «Primera Sección». Esta obra (aquella que lanza a Heidegger al centro del escenario académico y filosófico europeo y mundial) en virtud de la originalidad y radicalidad en el planteamiento de sus problemas, se ha convertido en uno de los trabajos más importantes del pasado siglo y, sin duda, en el más influyente en el campo de la filosofía. Como suele pasar en filosofía, a la hora de su lectura uno no deja de constatar que no obstante la popularidad de la obra y de los nombres “Heidegger”, “hermenéutica”, “fenomenología”, “ontología”, etc., el sentido del planteamiento no es por esto más claro y que ni siquiera parece serlo para la mayoría de los que usualmente lo tienen por una referencia familiar, bien sea para conjurarlo, bien para criticarlo. Además de la singularidad del lenguaje que Heidegger prefiere para elaborar sus cuestiones, la dificultad a la hora de una comprensión productiva del tratado se debe, entre otras, a dos razones dignas de mención. La primera de ellas tiene que ver con aspectos extrínsecos y editoriales que sin embargo determinaron el horizonte en el que se leyó a Heidegger durante la primera mitad del siglo XX, y que aún hoy no ha sido abandonado del todo.

La primera recepción filosófica de *Ser y tiempo* se caracteriza por comprender esta obra en términos de *filosofía existencial*. El existencialismo, que después de la Gran Guerra Europea empezó a tomar fuerza particularmente en Alemania y Francia, cada vez logró hacerse más dominante, hasta llegar a una de sus formulaciones más concretas y radicales en la obra *El ser y la nada* (1943) de J. P. Sartre y en la conferencia, del mismo autor, pronunciada el 29 de octubre de 1945 en el club “Maintenant”, *El existencialismo es un humanismo*. Este último trabajo de Sartre es uno de los más claros documentos en los que se identifica al filósofo alemán con un particular tipo de existencialismo (el «existencialismo ateo»). Semejante interpretación existencialista de *Ser y tiempo* no es simplemente casual, sino que obedece también al contexto en el que se publicó la obra en

1927. En este mismo año aparece el libro de Gabriel Marcel titulado *Journal métaphysique* y, pocos años después, se publica la segunda obra importante de Karl Jaspers, después de *Psychologie der Weltanschauungen*, titulada *Philosophie*. Además de esto, el *pathos* de Kierkegaard, Nietzsche y de la filosofía de la vida se sentía en la atmósfera intelectual europea. La confluencia de estos factores, así como también del lenguaje y de ciertas formulaciones de Heidegger, hicieron fácil, y casi necesario, vincular la reflexión de *Ser y tiempo* con el trabajo de autores tales como Sartre, Marcel o Jaspers¹. Conceptos tales como “existencia”, “cuidado”, “angustia” “condición de arrojado”, “caída”, “propiedad-impropiedad”, “tentación”, etc., pronto fueron interpretados como una crítica de la cultura, de la sociedad, o como una reivindicación del primado de la fragmentación propia de la existencia humana. A todo esto hay que agregar, por si fuera poco, el hecho de que la obra principal de Heidegger quedó inconclusa y se publicó sólo un fragmento; significativamente, dicho fragmento consiste y se agota en una analítica del ser (existir) del *Dasein* humano.

Esta segunda razón intrínseca de la obra de Heidegger (que consiste en que la “Introducción” del tratado se propone un despliegue del problema en dos partes y seis secciones, de las cuales sólo se publicaron dos secciones de las tres que constituirían la Primera Parte) también puede considerarse hasta cierto punto como una vicisitud editorial adicional. Pero no tan sólo a los ojos de un lector promedio; también uno de los últimos discípulos del filósofo alemán y encargado de la edición de sus obras completas (*Gesamtausgabe*), Friedrich-Wilhelm von Herrmann, describe, apoyándose en documentos editoriales y en alusiones de Heidegger respecto del tema en sus cartas a Jaspers, en qué sentido la decisión de Heidegger de, primero, enviar a la imprenta sólo y precisamente esa parte del texto, en virtud de que por su extensión no podía publicarse todo “Ser y tiempo” en un sólo tomo, y segundo, abandonar la publicación de la sección faltante de la Primera

¹ Una discusión de la relación entre Heidegger y el existencialismo, hecha al hilo de la relación Heidegger-Jaspers, se encuentra en: GADAMER, H-G, *Existencialismo y filosofía existencial*. En: *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002 (ps. 67 – 72). Véase también: HEIDEGGER, *Anotaciones a la «Psicología de las visiones del mundo» de Karl Jaspers*. En: GA 9: *Hitos [Wegmarken]*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2000 (ps. 15 – 47).

Parte y toda la Segunda Parte, ciertamente fue deliberada, pero cuyos motivos se explican desde las circunstancias anecdóticas que rodearon el trabajo editorial².

A este respecto, Arturo Leyte ha realizado la distinción entre el «proyecto *Ser y tiempo*» y la parte escrita de dicho proyecto, haciendo referencia con esto último al texto publicado en 1927. Lo que se entiende por la primera de las distinciones se contiene básicamente en la “Introducción” al tratado (“Exposición de la pregunta por el sentido de ser”). Los capítulos que la conforman, primero, “Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser”, y segundo, “La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser. El método de la investigación y su plan”, exponen el proyecto de la ontología fundamental que deberá desarrollarse por medio del cumplimiento de dos tareas: una analítica ontológica del *Dasein*, cuya finalidad es descubrir el sentido de ser en el horizonte del tiempo, y una destrucción de la historia de la ontología. Leyte afirma, además, que esta distinción no debe entenderse de modo absoluto, como si se tratara de dos cosas diferentes, sino que ante todo dicho proyecto llegó a cumplirse en la parte escrita y que ésta precisamente se interrumpió para dar lugar a la exposición del proyecto³. Sin querer entrar en esta discusión, puesto que no es la finalidad directa de la presente investigación, es preciso señalar que la propuesta de Leyte resulta problemática en la medida en la que Heidegger, por lo menos formalmente, conservó la idea de completar *Ser y tiempo*. Así lo atestigua el hecho de que sólo en la séptima edición de 1953 Heidegger haya decidido omitir la especificación “Primera mitad”. En la nota preliminar a la edición señalada el filósofo afirma que:

² Cfr. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los Problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Traducción de Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997 (ps. 29 a 36; especialmente, ps. 31 y 32). «[...] Heidegger descubre que en su desarrollo textual, *Ser y tiempo* “se le ha vuelto más amplio” de lo que aún creía en su carta de 24 de abril [de 1926, a Jaspers], en la que había hablado de cerca de 34 pliegos [de imprenta]. Ahora presume que en total, es decir, en el conjunto de ambas partes previstas, *Ser y tiempo* tendrá unos 50 pliegos (o sea, 800 páginas impresas). Ya no es posible publicarlas en un único volumen, una vez que está previsto que el volumen VIII del *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung]* de Husserl incluya también tratados de otros autores. Por ello, Heidegger se decide a dividir la publicación de tal manera que ambas mitades se compongan de unos 25 pliegos cada una. Así, pues, fue por estas fechas cuando Heidegger tomó la decisión de hacer que *Ser y tiempo* apareciera en dos mitades.» (31-32).

³ Cfr. LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005 (p. 63).

La especificación “Primera mitad” de las ediciones precedentes ha sido suprimida. Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que ésta recibiese una nueva exposición. Sin embargo, su camino sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia.⁴

No tan sólo esto; debido a un error editorial en la quinta edición de 1941 fue omitida la especificación “Primera Mitad”, que había permanecido idéntica desde 1927 en las ediciones anteriores. En la sexta edición de 1949, la aclaración fue restituida, para finalmente ser omitida definitivamente por decisión de Heidegger en 1953⁵.

La propuesta de Leyte aparentemente resuelve la dificultad inicial de leer una obra que se propone un objetivo concreto y sin embargo no acaba de desarrollarlo a cabalidad, o por lo menos no lo desarrolla tal y como explícitamente se lo propone. Decimos “aparentemente” en la medida en la que la mencionada distinción traslada más bien la problemática al fragmento publicado y exige que se la resuelva apelando a éste mismo. En el propio tratado *Ser y tiempo* de alguna manera se encuentran, entonces, las claves que permiten dar razón de su estructura problemática y de la aparente contingencia editorial que rodeó su salida a la luz.

Bien se entienda la obra en cuestión como fragmento de un proyecto inacabado, bien se la interprete como el momento crítico donde el proyecto de la ontología fundamental tiene que reconocer su esencial fracaso y con esto su cumplimiento (Leyte), o bien se la entienda como el primer momento de un camino que Heidegger en los escritos posteriores seguirá desarrollando, lo que en todo caso no permanece oculto es que *Ser y tiempo* presenta una serie de dificultades *sui generis*.

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* [*Sein und Zeit*, 1927]. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009 (p. 19). Para citar esta obra se empleará la abreviatura *SyT*, más el parágrafo y la página (de la traducción y del original) a los que corresponde la cita. Cabe señalar que en la presente investigación se emplearán, cuando aporten mayor claridad en un punto en concreto, las traducciones de determinados conceptos fundamentales en la versión realizada por José Gáos (ver Bibliografía). Cuando esto suceda, se mencionará en seguida y entre corchetes el término del original alemán.

⁵ Cfr. VOLPI, Franco, *Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie*. En: EYZAGUIRRE, Sylvia (Ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*. Universidad Andrés Bello, Chile, 2008 (ps. 43 a 63; especialmente, p. 44 y ss.).

En la “Introducción” al tratado *Ser y tiempo* resulta patente que la aspiración esencial de Heidegger es plantear la pregunta por el sentido de ser en general, sentido que debe buscarse en la fijación del concepto de tiempo como horizonte de la posibilidad de toda comprensión de ser. Sin embargo, ya desde el §2 de la obra se pone sobre la mesa la dificultad de una tal ontología en la medida en la que en cualquier caso *tiene por destino* el ponerse en ejecución a partir de lo que es, del ente. *Ser y tiempo*, en efecto, sólo desarrolla el análisis de un ente (del *Dasein*) sin que quede *suficientemente* clara su relevancia para la problemática ontológica fundamental y, tampoco, las razones por las cuales la pregunta por el sentido de ser en general deba ponerse en ejecución a través del análisis de un ente en particular. En consecuencia, al parecer, el tratado no alcanza a dar respuesta a la problemática que asume explícitamente y se queda en el análisis de la existencia (*Existenz, Dasein*), con lo cual, a lo sumo, *Ser y tiempo* habría puesto las bases de una antropología filosófica, mas no las de una ontología que desarrolle la cuestión del ser.

Además de no existir suficiente claridad en la conexión entre ontología fundamental y analítica existencial, tampoco la hay a propósito del paso de la Primera Parte a la Segunda y de los desarrollos que deberían contener cada una de ellas. En efecto, a la Primera Parte, que debería desarrollar, como su título lo indica, “La interpretación del *Dasein* por la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la explicitación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”, debería seguirle una que trajese a la luz los “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad (*Temporalität*)”. En los §§ 5 y 6, en los que Heidegger bosqueja las investigaciones que deberían acometerse en cada una de las dos partes, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología simplemente es caracterizada como una ilustración de la problemática del ser en tanto que en la Primera Parte se ha descubierto su carácter temporario. Leamos el pasaje en cuestión:

Puesto que el ser sólo es captable, en cada caso, desde la perspectiva del tiempo, la respuesta a la pregunta por el ser no puede consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta será incomprensible si nos limitamos a la repetición de lo que en ella se dice en forma de proposición, especialmente si se la hace circular a la manera de un resultado que

flote en el vacío y que sólo requiere ser registrado como un simple “punto de vista”, quizás discrepante de la manera usual de abordar las cosas. Si la respuesta es “nueva”, es algo carente de importancia y no pasa de ser una pura exterioridad. Lo positivo en ella debe estar en ser lo suficientemente *antigua* como para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los “antiguos”. El sentido más propio de la respuesta consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta que dé comienzo a la interrogación investigante dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto. La respuesta no da más que esto.⁶

Finalmente, es propia del tratado una oscuridad metódica. Si bien es cierto que el concepto de fenomenología que hará las veces de método de la ontología fundamental es presentado en el parágrafo siete como un concepto *preliminar* que debe ser abordado nuevamente con el avance de la investigación, también lo es que dicho concepto, así como la dilucidación de lo que quiere decir “fenómeno” que se halla a su base, no es aclarado explícitamente en su conexión con la ontología fundamental y, además, no se vuelve a hacer referencia ni al término fenomenología, ni al concepto de fenómeno, en el desarrollo ulterior de la obra. Así las cosas, el §7, que desarrolla la idea de la fenomenología de Heidegger, se encuentra desligado y escindido del resto de *Ser y tiempo*.

Desde un punto de vista externo todo esto podría parecer exceso de sutileza hermenéutica; salvo que el filósofo alemán ha afirmado que:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de dónde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*.⁷

Esas dificultades *sui generis* de las que hemos hecho mención pueden resumirse, entonces, así: 1. El problema de la conexión entre ontología fundamental y fenomenología; 2. El problema de la conexión entre ontología fundamental y analítica existencial; 3. El

⁶SyT, §5, p. 40/p. 19.

⁷SyT, §7, 58/38.

problema de la conexión entre ontología fundamental, fenomenología y analítica existencial. En el conjunto de esta situación problemática se inserta la hipótesis de lectura que será desarrollada en la investigación que ahora se inicia. Dicha hipótesis consiste en leer tanto el objetivo central de la obra (replanteamiento de la pregunta por lo que quiere decir ser) como su desarrollo concreto (a través de una analítica de la existencia) en términos de una puesta de relieve de la distinción y conexión entre ser y ente (*diferencia ontológica, ontologische Differenz*). ¿En qué sentido esta hipótesis responde a la situación problemática triplemente constituida? ¿Cuáles son las cuestiones a las que en sí misma se enfrenta antes de poder dar cuenta del sentido del tratado *Ser y tiempo*?

Cuando afirmamos que el asunto central de *Ser y tiempo* se juega en la explicitación de la diferencia ontológica, de la distinción entre los conceptos de ente y ser, de lo óntico y lo ontológico, de entrada nos encontramos frente a tres situaciones a las que se debe responder para empezar a considerar la solidez de la hipótesis. En primera instancia, ciertamente resulta palmario que la distinción entre los conceptos anteriormente enunciados es de crucial importancia en la “Introducción” de la obra, sobre todo, en la presentación de la pregunta por lo que quiere decir ser y en la exposición de su necesidad y primariedad. Para traer a colación la evidencia de un único ejemplo, observemos el siguiente texto:

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no μῦθόντιναδιηγείσθαι, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente.⁸

Sin embargo, no sucede lo mismo en el resto del tratado, dado que el concepto «diferencia ontológica» sólo es mencionado en dos oportunidades y ninguna de ellas se encuentra en la “Introducción”⁹. Es más: El concepto «diferencia ontológica» nunca aparece en referencia a la distinción de ser en general respecto del ente, sino (curiosamente) con la intención de

⁸SyT, §2, 27/6.

⁹Cfr. SyT, § 12, 65/56 y § 26, 126/121.

diferenciar al *Dasein* (un ente) de todo otro ente. Aquí reside la segunda situación que hace cuestionable la hipótesis que se defiende en estas páginas. En la primera mención al concepto, a la altura del §12, se hace referencia a la estructura del ser-en-el-mundo como ontológicamente constitutiva del *Dasein*. Esta estructura es pasible de analizarse en tres momentos, de acuerdo a los fenómenos que la articulan, a saber, el “ser-en”, el “en-el-mundo” y el “quién” del ente que es ser-en-el-mundo. De forma indicativa Heidegger se dispone a realizar una distinción entre el ser-en (*In-Sein*), como constitutivo de la estructura ontológica del *Dasein*, y el estar-en (*Sein in*) entendido como estar-dentro-de, estar-contenido-en, esto es, como el estar una cosa dentro de, o junto a otra. La relación del *Dasein* con su mundo, como tendremos oportunidad de mostrar más adelante, no es en modo alguno la relación de dos cosas en términos de contener una a la otra. Por esto Heidegger habla de la necesidad de «hacer ver la diferencia ontológica entre en ser-en como existenciario y el “estar-dentro-de” de un ente que está-ahí en tanto que categoría»¹⁰.

La segunda mención al concepto se encuentra en el Capítulo Cuarto, §26. En este punto Heidegger ya ha adelantado las investigaciones en torno a esa parte de la estructura total del ser-en-el-mundo, el “en-el-mundo”, y ha descubierto la «mundaneidad» del mundo como aquello sobre el fondo de lo cual comparecen las cosas. Ahora se pregunta por el “quién” del ser-en-el-mundo y muestra en qué medida el “quién” de la cotidianidad de término medio no lo soy yo mismo, sino que la existencia usualmente y casi siempre se entrega al dominio de los otros, aunque generalmente se los ignore o no se los tenga en consideración explícita. Una vez más, pretende distinguir esta indiferencia de *Dasein* a *Dasein* de la indiferencia entre dos cosas. A propósito dice que «aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el “indiferente” encontrarse-ahí-juntas de dos cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los unos por los otros»¹¹. A esta luz: ¿Cómo es posible sostener que el concepto de diferencia ontológica puede darnos un hilo conductor para interpretar el tratado *Ser y tiempo*? ¿Acaso con esta afirmación llevamos a cabo una violencia conceptual respecto del uso que se hace de la expresión “diferencia ontológica” en

¹⁰SyT, § 12, 65/56.

¹¹SyT, § 26, 126/121.

el tratado? ¿No nos apartamos así del fenómeno al que Heidegger apunta para quedarnos con la mera palabra? Si a pesar de esto consideramos que la diferencia ontológica puede iluminar los desarrollos de *Ser y tiempo*, es manifiesto que no podemos dejar de plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la peculiar relación entre la problemática del ser (que sale a la luz de la mano de la distinción ser-ente) y el *Dasein*, de suerte que el concepto de diferencia ontológica sólo aparezca cuando se trata del ser de este ente?

La problemática de ser en general, lo hemos dicho, se pone en ejecución en las primeras páginas de la obra sobre el horizonte de la diferencia ontológica. Desde esta perspectiva, ciertamente los dos asuntos se coimplican y se refieren mutuamente. Sin embargo, como señalamos arriba, en la parte escrita del tratado no se desarrolla el asunto central que se plantea en la “Introducción”, sino que la investigación queda fragmentada en la analítica existencial y, con esto, tan sólo dilucida el ser de un particular tipo de ente, pero no responde a la pregunta inicial por el sentido de ser. ¿Cómo puede llevarse a cabo el despliegue de la diferencia ontológica en tanto que horizonte en el que se articula y sale a la luz la pregunta por el sentido de ser, si esta pregunta no ha sido resuelta y ni siquiera desarrollada a cabalidad?

Nosotros consideramos que *existe una forma de demostrar que esa triple situación problemática expuesta arriba y la igualmente triple cuestionabilidad del concepto de diferencia ontológica como hilo conductor de Ser y tiempo, no es accidental ni fortuita, sino que por el contrario tiene un carácter positivo que explica el nervio mismo del tratado de 1927*. La explicación que puede solventar la coyuntura interpretativa a la que hemos hecho referencia ha de ser elaborada desde una interpretación de los conceptos *Sein* (ser), *Schein* (aparición, como el concepto fenomenológico de fenómeno) y *Dasein*, que ponga al descubierto que con ellos Heidegger no se refiere a cuestiones distintas, sino “a lo mismo”. Así pues, el elemento metódico que, mediando, nos permitirá realizar esta interpretación es el concepto de *fenómeno* comprendido fenomenológicamente (como *Schein*, mas no como *Phänomen*), concepto que, como veremos, es formulado por Heidegger en el horizonte de la diferencia ontológica y que, por esto, puede reunir los conceptos “ser” y “*Dasein*”. Sobre un fondo así explanado podrá hacerse visible la unidad

de ontología fundamental (ser), fenomenología y analítica existencial (Dasein). ¿Cómo pondremos en marcha esta empresa?

Orden y modo de proceder

La hipótesis general que desarrollamos en la presente investigación (la diferencia ontológica debe entenderse como el hilo conductor que articula *Ser y tiempo*), exige la postulación de tres hipótesis particulares que intentaré ganar y demostrar en lo que sigue, a saber: primera: La pregunta ontológica fundamental sólo se gana al hilo del reconocimiento de una diferencia y conexión, de un juego de parte y parte, de una dinámica insalvable entre ser y ente. Segunda: Tal dinámica o juego es el mismo que hay que reconocer en el concepto fenomenológico de fenómeno en cuanto movimiento ambivalente de lo que se muestra (como otra cosa), de lo que se hace manifiesto (en su ocultación). Y tercera: Dicha conjunción sólo puede desarrollarse fenomenológicamente a través del análisis ontológico del *Dasein* en la medida en la que es propia de la estructura de este ente una bivalencia que consiste en mostrarse a sí mismo y en ocultarse, en ganarse para sí y en encontrarse perdido ya desde siempre. En esta ambivalencia puede identificarse el origen de la diferencia ontológica.

Las dos primeras de nuestras hipótesis (existe una unidad esencial e inescindible entre ontología fundamental, diferencia ontológica y fenomenología) serán desarrolladas en el capítulo primero. En lo que tiene que ver con la hipótesis que afirma que el basamento de la puesta en marcha de la pregunta ontológica fundamental es el reconocimiento de la diferencia ontológica, será desarrollada a través de la puesta de relieve de la forma en la que el dogma “preontológico”, para llamarlo de alguna manera, articulado en tres prejuicios (“universalidad”, “indefinibilidad” y “obviedad” del concepto de “ser”), que según

Heidegger adornece la necesidad de un planteamiento de la pregunta por el ser implica que, primero, el ser del ente no puede ser reducido, él mismo, a un ente más, a otro ente, y segundo, que pese a esto, ser es necesariamente el ser de un ente, que el ser nunca está desarraigado del ente, pese a que no se identifica con éste. De esta manera podremos observar una conexión y diferencia entre ser y ente que en su momento denominaremos *dinámica óptico-ontológica* con la intención de enfatizar que se trata de un juego de parte y parte, de una referencia bipolar, en la que se mueven insalvablemente ser y ente.

La segunda hipótesis afirma que la dinámica óptico-ontológica es la misma que hay que reconocer en la concepción heideggeriana de la fenomenología. Para esto abordamos el concepto fenomenológico de fenómeno con la intención de resaltar la doble posibilidad que le es propia (mostrarse como lo que es en sí mismo y mostrarse como lo que no es). En primera instancia observaremos cómo la relación de fundamentación establecida por Heidegger se describe en términos de que lo que se muestra como otra cosa, como lo que no es, sólo es posible sobre la base del mostrarse en sí mismo. Sin embargo, a través de la conexión que estableceremos entre esta dilucidación de la ambigüedad significativa del concepto de fenómeno y la dinámica óptico-ontológica se nos hará clara la necesidad de invertir esta relación. Lo que se muestra en sí mismo, lo patente (primera significación del concepto de fenómeno que para Heidegger *coincide con el ente*) sólo es en virtud de lo que no se muestra en sí mismo, de lo que siempre permanece oculto, de lo que necesariamente ha de quedar atrás en toda presentación del ente (el ser del ente). Esta segunda significación del concepto de fenómeno debe reconocerse como el concepto fenomenológico de fenómeno que supera la comprensión ingenua, formal y vulgar del fenómeno como lo que se muestra en sí mismo. Así, la problemática ontológica fundamental es la misma que se hace manifiesta en la ambigüedad del concepto de fenómeno. A esta unidad, mediada por la dinámica óptico-ontológica, la denominamos en la presente investigación *dinámica ontofenomenológica*.

Finalmente, en el primer capítulo, realizamos un primer acercamiento meramente formal e introductorio a la cuestión del vínculo entre las anteriores hipótesis y la analítica

existenciaria. El despliegue de la dinámica ontofenomenológica debe concebirse como tal analítica ontológica del *Dasein*. De esta cuestión se ocupan los siguientes dos capítulos.

En ellos se acomete la tarea de una sustentación de la última de nuestras hipótesis (para recordarla con pocas palabras: *La estructura ontológica del Dasein es el fenómeno, lo fenomenológico mismo*) y de la unidad inescindible entre las tres hipótesis, en dos momentos. En el capítulo segundo, se muestra en qué sentido el análisis del ser del *Dasein* es un despliegue de la dinámica ontofenomenológica a través de la dilucidación del mundo como horizonte o fondo “en” el que comparece lo que es. “Mundo” aquí no debe pensarse como un ente más entre otros entes, ni tampoco como un ente externo al *Dasein*, sino como el *Dasein* mismo y, así, sólo el *Dasein* es mundano. El segundo paso de este capítulo consistirá en poner sobre la mesa el ser del *Dasein* al que nos han referido los análisis del mundo, ser constituido, según Heidegger, por los fenómenos de la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Con esto se mostrará que el *Dasein* ya desde siempre se encuentra arrojado “en” la dinámica ontofenomenológica y que efectúa su ser como dicha dinámica. Finalmente, de la mano del concepto heideggeriano de interpretación será posible mostrar en qué medida lo anterior implica que el *Dasein* es en el modo de ser del *sentido*. Así, la pregunta fundamental por el sentido de ser tiene su cumplimiento en el análisis fenomenológico de este “ente”.

Los estudios contenidos en esta investigación concluirán poniendo de relieve en qué medida en el *Da-sein* se da una bivalencia estructural entre el poder tenerse como sí mismo y el mantener oculto ese su ser y, en esta línea, cómo dicha bivalencia debe reconocerse como origen de la dualidad propia del fenómeno en sentido fenomenológico. El *Dasein* existe como dinámica ontofenomenológica. En el *Da-sein* es posible reconocer el origen de la diferencia ontológica. De esto se ocupa el tercero y último de los capítulos. Allí, a través de un análisis de la existencia en común del *Dasein*, serán descubiertos, por decirlo de alguna manera, los “fenómenos del ocultamiento” propios de la estructura de dicho ente (“habladuría”, “curiosidad”, “ambigüedad”). El resultado más sobresaliente en este punto consiste en el reconocimiento de que la apertura del Ahí se realiza desde el horizonte del “uno” (*Man*) y de su tendencia al encubrimiento y de que la mundaneidad del mundo que es

en tanto que referida al *Dasein* debe concebirse como *comundaneidad*. La sustentación de esta segunda parte del desarrollo del capítulo será reforzada a través de la interpretación de algunos aspectos formales de la arquitectónica del tratado en lo que tiene que ver con la presentación de la estructura del *Dasein*. Finalmente, se hará manifiesto en qué sentido el *Dasein* es el fundamento total de la fenomenología.

Consideraciones

La presente monografía, de entrada, tiene que reconocer también sus dificultades y límites, así como el único mérito a cuya conquista considera que se ha aproximado: el de dar cuenta del sentido del *opus magnum* de Heidegger y, con esto, el de resolver algunas de las vicisitudes a la hora de su comprensión. Respecto de estas últimas, se trata ante todo de inquietudes y, por así decirlo, de piedras en el zapato que se han hecho sentir en el camino del autor, posterior a la conclusión de sus estudios de pregrado, cuyo trabajo de investigación fue su primer intento de entender el planteamiento de *Ser y tiempo*. La respuesta hermenéutica a tan acuciantes preocupaciones ha sido compleja, pasional y, probablemente también, imperfecta –como todo lo humano. Sin embargo, sólo cuando los textos filosóficos son experimentados de esta forma, en su dificultad acuciante y recurrente, en su interpelación directa a nuestra existencia concreta, sólo entonces ellos y la labor hermenéutica se revisten de un brillo vivaz y productivo que puede alumbrar la creación filosófica. Lo que antecede aporta al propósito que aquí se emprende, en consecuencia, la característica de que sólo tiene pleno sentido para quién se involucra él mismo en la investigación y para quién hace del comprender un comprenderse, de la lectura un leerse.

La investigación que llevamos a cabo se interna sobre todo en la Primera Sección de *Ser y tiempo*. Esto se debe a la delimitación necesaria del trabajo de grado y, también, al

hecho de que desde la aclaración de esta sección del tratado es posible sostener nuestra hipótesis guía o, lo que es lo mismo, ganar el horizonte que permita una interpretación de todo el proyecto de la ontología fundamental heideggeriana. Por esto mismo, la investigación se ha ceñido rigurosamente al texto de Heidegger y ha intentado que en su lectura éste se muestre y se haga comprensible por sí mismo y desde sí mismo. Con esto hace justicia a la doble caracterización de la línea de investigación por la cual se inclina; es, así, una investigación que tiene como pretensión ser fenomenológica y hermenéutica, en este sentido concreto de los términos. Lo anterior señala para la investigación un cierto carácter provisional o, por lo menos, la posibilidad de ganar más radicalidad, más profundidad y evidencia fenoménica mayor, no entendida en términos dogmáticos en exclusiva referencia a la hipótesis por la que hemos apostado, sino respecto del programa filosófico de Heidegger.

1. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

En este capítulo mostraremos en qué sentido el problema de la ontología fundamental (planteamiento y resolución de la pregunta por el sentido de ser), se despliega mediante la cuestión acerca de (el *modo* en que ha de llevarse a cabo) la puesta de relieve de la inherente diferencia y conexión entre ser y ente. Tal diferencia y conexión será denominada en adelante bajo el término *dinámica óntico-ontológica*. La discusión en torno a esta dinámica, que debe reconocerse como estructural en la medida en que es un juego de parte y parte entre ente y ser cuyo *origen* debe ser buscado en el ser del *Dasein*, se llevará a cabo en el siguiente orden: En primera instancia, presentaremos el modo en que la pregunta por el sentido de ser puede formularse sólo por medio del reconocimiento de la diferencia de ser en general respecto del ente. En segundo lugar, abordaremos la cuestión del “método” a través del cual ha de llevarse a realización la pregunta ontológica fundamental. Desde la peculiar declinación del término “fenomenología” hecha por Heidegger en *Ser y tiempo*, se hará patente la imposibilidad de comprender el método fenomenológico de la ontología fundamental como algo accesorio y accidental, y la necesidad de asumirlo en su conexión de fondo con el problema de ser en cuanto tal. Con esto interpretaremos de una forma esencial la afirmación de Heidegger: «*La ontología sólo es posible como fenomenología*»¹². El núcleo de esta condición de posibilidad será conceptualizado más adelante como *dinámica ontofenomenológica*. Finalmente, consideraremos la relación entre ontología fundamental y analítica existencial, pensando esta última en tanto que *camino* hacia el planteamiento de la problemática ontológica fundamental. Esto nos conducirá por una vía directa y segura a la discusión que tendrá lugar del segundo capítulo.

¹²SyT, §7C, 55/35.

1.1 LA PREGUNTA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL

La obra que lanza a Martin Heidegger a la publicidad (*Öffentlichkeit*) filosófica, *Ser y tiempo* de 1927, da inicio con una cita del *Sofista* de Platón a través de cuyo análisis vamos a introducir la pregunta ontológica fundamental. El texto en cuestión, que se presenta en la obra sin mayores explicaciones, precedido de ningún título y al cual no se vuelve a hacer referencia jamás, reza así:

Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión “ente”; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía.¹³

De momento, para nosotros no es problema la cuestión relativa a la conexión entre la cita de Platón y el planteamiento de *Ser y tiempo*. Por lo demás, al respecto resultan enigmáticos dos hechos: en primer lugar, la afirmación de Heidegger según la cual el punto de mayor científicidad y rigor ontológicos del pensamiento griego habría sido alcanzado en la filosofía de Aristóteles. Y sin embargo éste dependería ontológicamente del horizonte platónico¹⁴. En segundo lugar, la ausencia de una confrontación con el filósofo ateniense tanto en el desarrollo concreto hasta el que llegó *Ser y tiempo*, como en el proyecto de una destrucción de la historia de la ontología que tendría como momentos fundamentales una discusión con Kant, Descartes y, finalmente, con Aristóteles. Aun así, el autor de este trabajo no ha encontrado todavía en la bibliografía secundaria un estudio que explique esta ausencia, ni que confronte la pregunta de Heidegger con el planteamiento ontológico de Platón.

La cita del *Sofista* pone de relieve un aspecto esencial: la expresión “ente” (participio activo del verbo griego εἶμι que puede traducirse por “lo que es” o, más literalmente, por “lo siendo”) se usa siempre de una forma natural en la que se da por

¹³ Platón, *Sofista*, 244 a.

¹⁴ Cfr. *SyT*, §1, 24/3.

sobreentendido su sentido; se trata de algo comprensible de suyo con la que nos movemos todo el tiempo. No obstante, esta comprensibilidad no deja de mostrar una tensión en la medida en la que pese a comprender lo que quiere decir “ente” (o justamente por ello), no podemos dar cuenta de su significado explícito y concreto y, más aún, la pregunta acerca de dicho significado nos desestabiliza, así como les sucede a los participantes del diálogo platónico. Más que hablar de desestabilización, habría que decir que la pregunta nos suena extraña y lejana y que nos incomoda, pero no la pregunta en cuanto tal, sino sobre todo la recurrencia de la misma que pudiera provenir de alguno. No obstante, tampoco a nosotros esto nos causa ningún pudor; por decirlo de alguna manera, no sentimos ninguna vergüenza por no saber de un modo explícito lo que quiere decir “ente”. Y además: ¿a quién podría interesarle semejante cuestión tan abstracta, inusual y alejada desde todo punto de vista de los asuntos más apremiantes de la vida? Esta es, pues, también nuestra situación actual tanto ante la palabra “ente”, como ante la cuestión acerca de su significación última. Es por esto que, si es que se quiere preguntar nuevamente por lo que queremos decir con tal expresión, es preciso antes que nada mostrar cuál es su relevancia para nuestra existencia humana concreta. En este sentido, Heidegger nos interpela con base en el fragmento platónico del siguiente modo:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido de ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de “*ser*” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta pro-visional.¹⁵

El orden en el que cobra relevancia la pregunta por lo que quiere decir “ente” es, antes que su planteamiento explícito y temático, *el despertar de una comprensión para el modo* en que ésta concierne a la existencia humana. Y es que, como hemos dicho antes, la pregunta

¹⁵SyT, 21/1.

sólo tendrá sentido si logramos ver que no es una pregunta entre otras, sino más bien la pregunta que sobre todas las otras puede iluminar, e ilumina ya desde siempre, la existencia humana. Pero quizás este descubrimiento sólo sea posible en el desarrollo de la cuestión y, asimismo, quizás sea su único resultado. Por ahora, sin embargo, tenemos que aplazar este asunto hasta el momento en el que sea decisivo hacer patente la forma concreta en la que ha de ponerse en ejecución la pregunta por el ser. Para preparar el abordaje de este asunto, fijémonos en un detalle que de manera deliberada nos ha pasado desapercibido, a decir, aquél que consiste en el paso que plantea Heidegger del desconocimiento de la significación de la palabra “ente”, al hilo de la cita del *Sofista*, a la necesidad de una pregunta por el sentido del ser en general.

1.1.1 «Das Sein des Seienden „ist“ nicht selbst ein Seiendes», «Sein ist jeweils das Sein eines Seienden».¹⁶

Para aclarar este asunto, de importancia fundamental a la hora de comprender la situación problemática de la que parte el tratado *Ser y tiempo*, es preciso que abordemos el dogma preontológico, articulado en tres prejuicios (“universalidad”, “indefinibilidad” y “obviedad” del concepto de “ser”), en el que se fundamenta el adormecimiento que mantiene atada la pregunta por el sentido de ser. De entrada hay que señalar que, muy al contrario de lo que podría pensarse, Heidegger no refuta los tres prejuicios que constituyen el dogma según el cual no es necesario elevar a problema filosófico la cuestión de lo que pueda significar ser en general, pero no porque se encuentre inmerso en ellos, ni tampoco porque los ratifique en virtud de su distinguida genealogía (en la que toman posición los planteamientos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Pascal), sino sobre todo porque tales prejuicios, además de no decir nada en sentido estricto respecto del ser, son constitutivos de la cosa misma que es

¹⁶*SyT*, §§ 2 y 4, 27/5 y 30/9, respectivamente («El ser del ente no es él mismo un ente», «Ser es siempre el ser de un ente»).

motivo de interrogación, de la cuestión del ser. La “verdad” de tales prejuicios, antes que tornar obsoleta la pregunta por el ser, la vuelve más persuasiva y apremiante. Y esto porque, como veremos, en ellos no hace más que ponerse de presente una dinámica *óntico-ontológica* estructural. Cuando estos prejuicios se asumen explícitamente como caracterización positiva del problema, dejan de ser un dogma y han de convertirse en tema de una dilucidación que haga transparente su inherencia a la problemática de la ontología.

El primero de los prejuicios afirma la universalidad del concepto de “ser”. No podemos pensar, en efecto, un concepto más amplio que éste. Mas esta universalidad no es la universalidad de un género en relación con las especies que subsume. “Ser” no es el género supremo que subsume los demás conceptos genéricos. La universalidad del ser está mucho más allá de cualquier universalidad genérica, en la medida en que el concepto de ser no hace las veces de un “género” que recoge los diversos tipos de ente. Antes bien, aquí se trata de una universalidad trascendental, de una universalidad que va más allá de cualquier universalidad entitativa, pues de lo contrario estaríamos hablando de uno más de los entes, aunque se lo determine como ente supremo.

Además de un universal trascendental, el ser es, según la tradición, indefinible. Y si definir quiere decir determinar un ente desde su género próximo y su diferencia específica, efectivamente el ser resulta absolutamente indefinible, puesto que no puede concebirse como un ente. El ser no puede ser definido mediante la apelación a un concepto más amplio, mediante un concepto más general, pues estamos hablando del concepto que va más allá de todo género. Esto, a su vez, contiene la imposibilidad de reducirlo a conceptos inferiores (especies). Si optamos por tal proceder, hacemos del ser una entidad.

El último de los prejuicios afirma que ya desde siempre nos movemos en una comprensión de término medio de lo que quiere decir ser¹⁷. Ciertamente, cuando decimos “esta *es* mi casa”, “ella *es* mi madre”, etcétera, comprendemos sin darnos cuenta y de un modo ingenuo el “es”, sin que sea precisa una ontología explícita para ello. Así pues, en

¹⁷ La discusión de los prejuicios a los que hemos aludido tiene lugar en: *SyT*, §1, 23/2 a 25/4.

todo comportamiento respecto del ente, respecto de las “cosas del mundo”, subyace una comprensión previa del ser. Sin embargo, Heidegger afirma que

esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión de ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.¹⁸

Vemos, pues, que de aquí se derivan anotaciones importantes para la correcta intelección de la pregunta ontológica fundamental, en tanto que permite observar la compleja problemática que se esconde en el concepto de ser y, correlativamente, en tanto que hace patente que tal problemática requiere una forma muy peculiar de ser tratada, ya que no es posible acercarse a ella desde el esquema que de forma dominante se ha establecido para todo tipo de tematización. Tanto así que inclusive hablar de “pregunta” por el ser tiene que resultar cuestionable y, en todo caso, necesitado de una explicación ulterior, si es cierto que, como afirma Heidegger, «preguntar es buscar conocer *el ente* en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así». ¹⁹

Con la discusión del dogma que intima a una omisión de la pregunta ontológica fundamental, se ha hecho evidente que la problemática que ésta engloba supone un fenómeno que indica que el ser no puede ser reducido a un ente y que hay que establecer una distinción radical entre lo que nombran los dos términos. (Si se quiere reducir la cuestión a términos gramaticales para que así se haga más plástica de forma preliminar en la introducción del problema que estamos realizando, nos encontramos ante la situación de tener que distinguir un verbo de cualquiera de sus conjugaciones o accidentes gramaticales.) Pero asimismo se hace visible que ser y ente se mueven en una conexión de principio en virtud de que ya en el trato más básico con el ente (*lo que es, lo siendo*) se nos ha anticipado una comprensión del “es” y del “siendo”; se nos ha anticipado ya desde

¹⁸SyT, §1, 25/4.

¹⁹SyT, §2, 26/5. Las cursivas no se encuentran en el original.

siempre la comprensión de ser. La conjunción de esta doble situación, será denominada en lo que sigue bajo el término *dinámica óntico-ontológica*. Con este concepto pretendemos aprehender en su unidad los dos enunciados que encabezan este apartado. Sin embargo, es preciso postergar un par de cuestiones que se mostraran más adelante como esenciales, a saber, en primer lugar, la que tiene que ver con nuestra aparente separación de la forma en la que Heidegger hace referencia a la distinción entre ser y ente (diferencia ontológica, *ontologische Differenz*). Más que separación, hay que anticipar desde ya que se trata de una conceptualización más amplia en la que se pretende recoger el juego de parte y parte entre ser y ente. Las razones por las cuales Heidegger pese a moverse en tal juego enfatiza la diferencia, serán dadas a conocer en seguida.

A juicio de Heidegger, una de las razones esenciales que hacen precisa una repetición de la pregunta por el sentido ser radica en que, además de que no estamos hablando en modo alguno de una pregunta clara, en el discurso histórico acerca de la cuestión se la ha malentendido como pregunta por el ente. Así, Heidegger denuncia que el olvido de la pregunta por el sentido del ser tiene la razón de su entidad en el olvido de la diferencia ontológica. De suerte que, en la historia de la filosofía, se ha comprendido eso de ser como “ente supremo” (Dios), como “substancia”, como “realidad”, como “yo”, como “Razón”, como “espíritu”, etc., esto es, se lo ha identificado con un (*el*) ente, con el agravante de que se ha omitido, además, la pregunta por el ser de estos entes y, en consecuencia, la pregunta acerca de su pertinencia para la determinación del ser en general. No obstante, la razón de fondo de esta forma de comprender el ser Heidegger no la concibe como un descuido fácilmente superable; no se trata de un error meramente posible y, por tanto, corregible en algún momento, aunque sea en un remoto futuro. De tal suerte que la confusión del ser con el ente no es ni “corregible”, ni “superable”, ni pasible de ser esquivada, pues es ante todo un *destino* de la existencia humana²⁰. No se trata, por tanto, de que en algún tiempo “originario” fue posible relacionarse con el ser en cuanto tal, y no meramente con el ente. No se trata tampoco de que en un estadio futuro de la existencia humana sea posible llegar a la “presencia del ser”. Ante todo se trata de una

²⁰ Véase, capítulo 3., numeral 3.1 de esta tesis.

tendenciapositiva, constitutiva e insuperable; aquella tendencia que Heidegger denominó «propensión a caer en el mundo», o también, «el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*»²¹.

Desde esta perspectiva también es posible explicar por qué la pregunta de *Sein und Zein* no es la pregunta por el ente en cuanto ente, ni tampoco la pregunta por el ser, sino la cuestión del *sentido* de ser en general, pues esa misma tradición filosófica se entendió como tematización del “ser”, sin dirigirse explícitamente a éste y confundiéndolo, por el contrario, con el ente²². La pregunta por el *sentido* del ser quiere decir, entonces: explicitación radical de la diferencia ontológica, como única base sobre la cual puede ser desarrollada una filosofía “científica” entendida como ontología fundamental.

En segundo lugar se encuentra la cuestión, que como veremos es correlativa, de la conexión entre los dos mentados enunciados que intitulan este apartado, en la que será preciso mostrar en qué sentido el concepto de dinámica óntico-ontológica puede dar unidad y ejecutar una reconciliación a primera vista difícil entre estas dos posturas²³. Al respecto anticipemos también que todo esto sólo será plenamente explicable desde la comprensión del fenómeno *Dasein* como el ámbito que liga lo óntico y lo ontológico y en el que, a su vez, puede reconocerse el origen de su distinción.

²¹ *SyT*, §§6 y 5, 42/21 y 37/16, respectivamente. En esta cuestión, nos separamos principalmente de Leyte, quién interpreta el olvido del ser como algo producido en determinada época de la historia (la modernidad) y, correlativamente, como ausente en la comprensibilidad histórica de Grecia. «Así, la historia de la filosofía no dejaría de ser el cumplimiento de un tránsito y su consecuente y posterior disolución: el tránsito que va de Grecia a la modernidad, o de lo antiguo a lo moderno. Si en Grecia la cuestión misma de la filosofía es el ser, pero el ser entendido como el horizonte de la diferencia, la modernidad es el trayecto en el que se reduce esta tensión y se liquida la diferencia a favor de un horizonte absoluto que puede recibir el nombre de ser por lo mismo que “ser” ya no significa nada, es decir, ya no significa “diferencia”, sino “expansión”, “línea” continua e ilimitada a la que también se puede llamar “proceso”.» (p. 38). Cfr. LEYTE, Op. Cit., ps. 34 a 41.

²² Cfr. LEYTE, Op. Cit., ps. 62 a 67. En este mismo sentido también son relevantes las páginas 130 y 153.

²³ Véase el numeral 1.2.1.1. de esta tesis.

1.2 DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA.

De momento es preciso adentrarnos, justamente, en este concepto de *ontología fundamental*(*Fundamentalontologie*), con la intención de comprender a fondo la dinámica estructural entre ente y ser y, posteriormente, la forma en la que ésta *puede* tener un desarrollo concreto. No obstante, no debemos esperar una solución a estas difíciles cuestiones que se formule en un único enunciado determinativo. Toda la problemática que estamos intentando exponer sólo nos será accesible si recorremos a cabalidad el camino que empieza a sernos trazado desde el descubrimiento parcial de sus cuestiones más internas. De la misma forma también, el concepto pleno de ontología fundamental sólo será ganado cuando, en primera instancia, indiquemos su conexión con eso que Heidegger denomina *analítica existencial*(*existenziale Analytik*) y, en segundo término, cuando mostremos en el capítulo siguiente en qué medida ésta llega a su cumplimiento en el análisis ontológico del *Dasein*.

Por ontología fundamental entiende Heidegger aquella que se encuentra a la base de las ontologías que investigan el ser de un determinado ente. Las ontologías regionales, por su mismo carácter de consistir en un cuestionamiento acerca del ser del ente, y no un simple moverse en las determinaciones de cierta región de entes, como sucede en las ciencias ópticas, apuntan hacia un horizonte mucho más amplio en el cual su tematización particular se articularía en el circuito más completo y radical de la pregunta por el sentido de ser en general. En consecuencia, la ontología fundamental enmarca una problemática principal sobre la base de la cual, tanto las ontologías regionales como las ciencias ópticas, alcanzan un espacio conceptual y determinativo mucho más amplio y esencial²⁴. Sin embargo, este es sólo el sentido *derivado* de ontología fundamental. Un sentido *esencial* de dicho concepto, que es esencial sólo porque explica la primera significación en su carácter derivado, vamos a elaborarlo al momento de tratar de la analítica existencial.

²⁴Cfr. *SyT*, §3, 29/9 a 32/11.

Dicha ontología fundamental, que parte como hemos visto del reconocimiento de una distinción-conexión entre ser y ente, sólo es posible, dice Heidegger, si se concibe a sí misma como investigación fenomenológica. La fenomenología que así hace las veces de *método* de la ontología fundamental, no puede ser concebida como una corriente o como una escuela filosófica que se rige por determinadas máximas, postulados o tesis epistemológicas u ontológicas, o por determinados esquemas de análisis. Asimismo, la fenomenología como método de la ontología no puede comprenderse en el sentido trivial de una rama de la filosofía que ofrecería una serie de pautas para llevar a cabo una adecuada investigación que nos conduzca de modo seguro hacia la “verdad”. Antes que todo eso, la fenomenología será importante para la ontología fundamental únicamente en la medida en la que se corresponde con el asunto que a ella le es propio (la pregunta por el sentido de ser en general) y porque no hace otra cosa que resaltarlo con mayor agudeza.

1.2.1 La dinámica interna de la fenomenología.

En este apartado nos ocuparemos de resaltar esta correspondencia entre ontología fundamental y fenomenología. El punto cardinal de la exposición, tiene su centro en la interpretación de esa “y” con la que se han puesto en conjunción los dos conceptos. Pues será preciso mostrar que no se trata en modo alguno de una ligazón accidental de dos palabras, sino que ante todo esa “y” señala una sinergia constitutiva, de suerte que el concepto de fenomenología es, en un sentido que tenemos que explicar, un *escorzo* del término ontología fundamental. Ahora bien, el hilo conductor que nos permitirá poner sobre la mesa la sinergia recién señalada acabamos de atarlo en uno de sus extremos al tematizar la referencia bipolar de ente y ser. Es preciso que el otro extremo sea extendido y desplegado hasta su término.

La pregunta por el sentido de ser, lo hemos visto, es el tema de la ontología fundamental. Pero, en efecto, surge la pregunta acerca del modo en que semejante tarea puede ponerse en ejecución y, sobre todo, alcanzar su cometido. La pregunta por el método, se dirá, evidentemente es de crucial importancia para toda investigación científica. Con lo cual no es ninguna novedad que el tratado *Ser y tiempo* se pregunte por la forma de tematización de su “objeto” y que escoja el método fenomenológico para lograr el propósito que se ha impuesto. Así, pues, parecería que el proceder de Heidegger a la hora de señalar explícitamente la manera en la que podrá accederse a la pregunta ontológica fundamental, es, no tan sólo predecible, sino obligatorio de acuerdo a las reglas básicas de una exposición científica.

De momento, pongamos entre paréntesis esta interpretación tópica e ingenua del papel del “método” en la investigación filosófica. Nuestra intención se dirige a mostrar, por el contrario, que en el caso de la pregunta por lo que signifique ser, el núcleo de toda la cuestión reside justamente en la caracterización de la forma de acceso que le es propia y, además, *exclusiva*.

La pregunta por el ser es, hasta cierto punto, una aporía radical, una pregunta que no tiene una respuesta y que, además, no puede ser, en sentido estricto, una pregunta. La razón nuclear de esta constitución aporética de la pregunta ontológica fundamental reside en que, en efecto, del ser no podemos tener en ningún caso una “experiencia” directa. Y esto no sólo en el sentido de que el ser no sea pasible de una percepción física-material-y-corpórea, cosa que por lo demás es una trivialidad evidente, sino porque el ser no se da de ninguna manera. En todo caso, el ser nunca se hace presente de una forma expresa. Lo que se da, lo que está ahí, es el ente. Frente a lo que nos comportamos, pensamos y deseamos es ante el ente. En este sentido, si la pregunta por el ser *debe y puede* ser planteada, no tan sólo es preciso *leer* el sentido de ser a través del ente²⁵; sobre todo es preciso mostrar cómo es posible que el ser se dé, cómo tiene lugar el darse del ser. Esta difícil cuestión, en la que Heidegger en ningún caso se la pone fácil dejándola de lado, es discutida en el parágrafo

²⁵ Cfr. *SyT*, §3, 27/7. También: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, 1925)*. Traducción castellana por Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2003 (p. 423).

siete de *Ser y tiempo*. Así, luego de exponer el concepto de ontología fundamental, y de la doble tarea de analítica y destrucción (*Destruktion*) en la que se despliega, Heidegger afirma que:

Con la pregunta conductora por el sentido de ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el *qué*[*Was*] de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo*[*Wie*] de ésta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación de las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas.²⁶

De este texto vamos a resaltar dos aspectos que, como tendremos oportunidad de sostener, se coimplican mutuamente. En primera instancia resulta significativo el paso que opera Heidegger en el concepto de fenomenología del *qué* al *cómo*, del *Was* al *Wie*. Por contraposición a la primera etapa de la fenomenología, en la que con Husserl ésta era determinada como descripción imparcial de los contenidos de la conciencia (objetos) o como fenomenología trascendental del Yo absoluto²⁷, Heidegger concibe lo esencial de la fenomenología no en la tematización y determinación de un contenido quiditativo, sino ante todo como el concepto de un método, en este sentido, como explicitación del *cómo* de la investigación filosófica. La fenomenología, en tanto que método *de la* ontología, no consiste en otra cosa sino en ese *Wie*. ¿Qué significado tiene el paso fenomenológico del *Was* al *Wie*? ¿Qué tiene que ver esto con la cuestión del ser y de su accesibilidad? ¿Qué conexión hay entre *Wie* y ser (*Sein*)? Seguramente con el concepto de ser sucede también que éste no puede ser explicado desde un contenido quiditativo, sino que su explicación

²⁶ *SyT*, §7, 48/27.

²⁷ Cfr. PÖGGELER, Otto, “Fenomenología-filosofía trascendental-metafísica”. En: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Alianza, Madrid, 1986 (ps. 72 a 92).

debe buscarse en otro lugar, pues además en tal contenido ya está puesto previamente como el fondo de su posibilidad(en este sentido: pre-sub-puesto). Lo segundo que cabe resaltar de manera indicativa antes de ir al detalle de la cuestión, tiene que ver con la convicción de Heidegger según la cual la concepción del método fenomenológico debe hallarse de tal suerte arraigada en la ontología fundamental, que sea la que determine el cauce fundamental de sus indagaciones. ¿Cuál es, pues, esa señalada vinculación estructural entre fenomenología y ontología?

1.2.1.1 El concepto heideggeriano de la fenómeno(logía).

El mencionado párrafo siete de *Ser y tiempo*, cuyo título es «El método fenomenológico de la investigación», puede ser tomado como horizonte para comprender la problemática a la que Heidegger pretender hacer frente en toda la obra²⁸. Nosotros vamos a acometer esta cuestión poniendo de manifiesto la ambigüedad estructural del concepto de fenómeno(*Phänomen*). Sobre esa base, será posible entender qué es fenómeno en sentido fenomenológico. En el núcleo de toda esta cuestión encontraremos que dicha concepción del fenómeno sólo se gana si la Fenomenología hace suya y absorbe, por así decirlo, la dinámica óntico-ontológica esbozada arriba.

²⁸ Más aún, a juicio de Ainbinder, y de acuerdo con las consecuencias de su análisis, toda la labor del Heidegger de los años '20, y principios de los '30, puede comprenderse al hilo de la «coimplicación» entre fenomenología y ontología que se establece en dicho párrafo. Véase: AINBINDER, Bernardo, *Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno. Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 6, 2008, España (ps. 17 y ss.). Ahora bien, la relevancia de este párrafo es de tal trascendencia para el propósito de *Ser y tiempo*, que, como tendré oportunidad de mostrar en el tercer capítulo (numeral 3.1.2.), inclusive la estructura formal a través de la cual se expresa el contenido del párrafo, se corresponde con el desarrollo ulterior de la problemática ontológica que tiene lugar en la *existenziale Analytik*. Sin embargo, esto no debería sorprendernos pues es, al contrario, la situación propia de un intento de pensar a profundidad un problema de fondo, el que la estructura interna de la problemática tenga que dejarse ver en la superficie de su expresión.

Del concepto griego de fenómeno, *phainómenon*, es propia una doble significación por vía de la cual es posible una interpretación originaria del concepto. Cabe resaltar que se trata de *una* doble significación y no, por ejemplo, de dos acepciones de una palabra cualquiera. Justamente en la comprensión de la sinergia entre estas dos significaciones y de la interpretación específica que tendremos que hacer en el capítulo siguiente de la raíz del “una”, reside todo el problema (de la ontología). En primera instancia, *phainómenon* significa lo que se muestra en sí mismo, lo automostrante. En virtud de su conexión con *phaino* (llevar a la luz, traer a la claridad), dice Heidegger, «Los φαίνόμενα, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes).»²⁹ Ahora bien, el concepto de fenómeno de esta manera concebido contiene en sí la posibilidad de que lo que se muestra se muestre como lo que él no es en sí mismo; el “ente”, ateniéndose a esta forma de mostrarse, puede tan sólo *parecer*(*Scheinen*). En consecuencia, también en el concepto griego de fenómeno reside la significación de lo aparente, de apariencia (*Schein*), de parecer³⁰. Tenemos, entonces, que “fenómeno” puede significar: “lo que se muestra en sí mismo”, pero también “lo que se muestra como lo que no es”. ¿Cuál es la conexión de estas dos significaciones, aparentemente incoherentes y yuxtapuestas?

Antes de abordar esta cuestión realicemos algunas precisiones al fenómeno entendido en tanto que apariencia (*Schein*). Fenómeno como *Schein* no debe ser concebido como si *detrás* del fenómeno existiera algo de lo cual éste fuera un *anuncio*, un *síntoma* o un *indicio* de algo que no se muestra, de algo que parcialmente es inaccesible en sí mismo, pero que finalmente terminará por ser desvelado. Pero fenómeno como *Schein* tampoco quiere decir lo que se manifiesta(*Erscheinung*) pero que en su trasfondo presupone algo que en absoluto se muestra, algo a lo cual no concierne el carácter de hacerse patente, como la cosa-en-sí de Kant³¹. *Schein* debe ser entendido, antes bien, en el sentido de lo que se muestra como siendo otra cosa, por tanto, como no siendo lo que se muestra en el

²⁹ *SyT*, §7A, 49/28.

³⁰ Cfr. *SyT*, §7A, 49/29.

³¹ En este sentido véase: KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2008 (B XXVI, B XXVII y ss., B 33 a B 73; la *Estética trascendental* lleva a cabo la dilucidación de los conceptos de espacio y tiempo sobre la base de la distinción fenómeno-cosa en sí).

mostrarse. La diferencia con la cosa-en-sí de Kant reside en que de *Schein* es propio el mostrarse-en-sí-mismo, *pero como lo que no es*; el mostrarse de *Schein* es el ocultarse, sin dejar nada atrás, sin suponer algo que no pueda llegar a mostrarse. La cosa-en-sí, por su parte, *no se muestra jamás*. *Schein* es pura mostración que se da, empero, ocultándose. Su mostrarse se reduce a su ocultación. Detrás de este mostrarse como lo que no es no hay nada (no hay ninguna cosa-en-sí). En este orden, el carácter negativo de *Schein* es el de lo que se manifiesta escondiendo la raíz de su manifestación, raíz que nunca llegaría a hacerse patente. La negatividad de *Schein* consiste en que su forma de darse consiste en darse como lo que no es, y nada más. *Schein* es el mostrarse que se muestra en tanto que se oculta, en tanto que se nos esconde y se nos escapa, y, en este sentido, nos engaña. Por tanto, *Schein* tampoco supone la aparición de algo que en absoluto se muestra (“fenómeno” en sentido kantiano), sino que ante todo presupone y se funda en el fenómeno entendido como lo que se muestra en sí mismo. Así pues, dicho con Aibinder, *Schein* «es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer»³².

Ahora bien, para dar una explicación de la correlación existente entre las dos significaciones de fenómeno, es preciso que pongamos el análisis recién hecho en conjunción con la dinámica óptico-ontológica. Hasta aquí hemos expuesto tres aspectos inherentes a la problemática ontológica que debemos traer nuevamente a presencia. En primera instancia, mostramos por qué no es lícito confundir el ser con el ente y en qué sentido *hay* una diferencia radical entre ser y ente. En efecto, el concepto de ser está más allá de toda determinación entitativa y, en este orden, el concepto de ser puede ser “definido” formalmente como lo que se distingue de todo ente o, lo que es lo mismo, como una nada de ente. Se hace comprensible, entonces, por qué acerca del ser en cuanto aquello de lo que no se puede hablar, al modo de la lógica y la ontología tradicionales, es mejor “callar”, puesto que la experiencia que aquí está en cuestión resulta inexpresable para esta *peculiar* forma de discurso. «El ser del ente no es él mismo un ente», dice Heidegger. Correlativamente observamos que, no obstante esta escisión de principio, el ser ya se

³² AINBINDER, Op. Cit., p. 20.

encuentra supuesto en todo trato con entes y en toda determinación del ente. En la significación literal del término “ente”, como “lo que es”, “lo siendo”, ya se encuentra comprendido eso de ser. «Ser es siempre ser del ente», afirma Heidegger. Y es por esta vía (la vía que pasa a través del ente) por la cual tenemos acceso al ser, ya que, y esto fue lo último que señalamos, del ser no podemos tener una experiencia directa. Todo acceso al ser, si pensamos tal acceso al modo como lo tenemos del ente, el cual se nos da sin más y con el cual ya nos las tenemos desde siempre, nos está “cerrado”. Y sin embargo el ser es lo *abierto* pues ya en el trato más básico con lo que es al caso, se nos ha anticipado la comprensión de ser³³. La reunión indisociable de estos tres aspectos que sólo son escindibles analíticamente, la conceptualizamos a partir del término dinámica óntico-ontológica, con la intención de señalar de la manera más palmaria la estructura que aquí se juega. Pero ahora empieza a insinuárenos que esta dinámica, al parecer, no es otra que la que se ha puesto de relieve a propósito del concepto de *Schein*, del insalvable movimiento entre manifestación y ocultamiento que puede tener lugar en el fenómeno (*Phänomen*), y que eso de ser, *Sein*, puede que no consista en otra cosa sino en dicha dinámica. Con esto parecería que de un modo arbitrario tomamos partido por una determinada significación de “fenómeno”, olvidando dogmáticamente la que se ha llamado fundamental en tanto que es aquella sobre la base de la cual puede darse el fenómeno como *Schein*. Vamos a mostrar, entonces, cómo *Schein* es el concepto *fenomenológico de fenómeno* y, desde aquí, en qué sentido la dinámica óntico-ontológica es, de consuno, una dinámica ontofenomenológica.

Empecemos por esto último. La relación de fundamentación entre fenómeno como lo que se-muestra-en-sí-mismo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), como lo *patente*(*Offenbare*), y fenómeno como *Schein*, antes que ser un argumento problemático, debe ser interpretado en un sentido positivo. Pues, en efecto, lo que se da, lo que comparece, es el ente, y nunca el ser. Todo lo contrario: el ser sólo se da desde y en el trato con el ente. El mismo

³³ «Cualquiera sea la forma como se interprete al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como “energeia”, o como eterno retorno de lo mismo, en todos estos casos el ente aparece como ente a la luz del ser». HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (semestre de verano de 1935), p. 361 y ss. (existe traducción al castellano. Ver Bibliografía). Citado en: HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1993 (p. 164).

Heidegger ha identificado, lo hemos visto, este sentido de fenómeno como lo patente con el ente. Recordemos el pasaje que citamos hace un momento: «Los φαινόμενα, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)». Pero el fenómeno así entendido, *necesariamente* deja por fuera (dicho con más rigor: lo pre-subpone), precisamente aquello en lo que se hace visible: la luz del día, la luz. En este sentido, así como ser, *Sein*, sólo nos es dado desde y en la comparecencia del ente (es decir: nunca como ser sino siempre como lo que no es, como “otra” cosa), así también *Schein* sólo es posible sobre la base o fondo del mostrarse-en-sí-mismo, del fenómeno en sentido originario, pero sin reducirse a éste. *Schein*, así como *Sein*, no es pura patencia, sino también ocultamiento, opacidad.

Mas con esta dilucidación de acuerdo a la cosa, se hace problemática la relación de fundamentación que señalamos antes. Tal problematicidad radica en que aquella es una forma *ingenua* de comprender el fenómeno (como lo automostrante). En efecto, con arreglo a la naturaleza de la cosa, se hace precisa una torsión, una inversión, en la significación doblemente articulada de fenómeno, con miras a ganar un concepto fenomenológico de fenómeno. Pues, si en principio hemos visto de acuerdo a un análisis *formal* cómo el concepto de fenómeno en tanto lo patente es supuesto en la segunda de las significaciones de que es pasible el término, ahora, desde la visualización de la dinámica óntico-ontológica, tenemos que es en virtud de la apariencia, *Schein*, que tiene lugar la patencia, *Offenbare*. En efecto, pese a que lo que se nos da a simple vista, lo que se muestra, es el ente, éste *es* en virtud de “algo” que no se muestra, de algo que constitutivamente se mantiene oculto, *el ser del ente*, pero que sin embargo es «su sentido y fundamento»³⁴. De este modo, el sentido del ser en general por el que inquiere la pregunta de Heidegger no debe ser buscado ni en el ente que simplemente se nos da, ni en el ente en tanto que ente, sino en el *juego*, en la *dinámica* mostración-ocultamiento, propio de *Schein*.

De este modo, *Schein* y *Sein*, lejos de ser lo inaccesible, o lo dado en presencia ya desde siempre, son conceptos que apuntan, más bien, a un movimiento oscilante e insalvable

³⁴ *SyT*, §7C, 55/35.

entre lo que se muestra y lo que se oculta. Así pues, como dice Aibinder, «si el ser es lo inaparente, como lo mostrara la tradición, si no es directamente captable, no lo es porque sea lo que se sustrae a toda aparición posible [...], sino porque aparece siempre como otra cosa, *es* este aparecer como otra cosa, ese no aparecer *leibhaftig*, ese no aparecer sino como apariencia». ³⁵ Con esto logramos una determinación del concepto fenomenológico de fenómeno, que no tan sólo nos ha permitido ver en qué sentido la dinámica óptico-ontológica es asimismo una dinámica interna de lo fenomenológico, sino que además nos permite comprender el papel de principio del “método” en la filosofía de Heidegger, a la vez que deslindar la fenomenología del filósofo alemán de otras interpretaciones. En palabras de Leyte:

[...] el fenómeno, lejos de ser lo que se presenta con toda claridad a una conciencia, es ello mismo constitutivamente oculto. Para ser más exactos, el fenómeno es aquello que rehúsa aparecer. Si la llamada de la Fenomenología rezaba “¡a las cosas mismas!”, la evocación de Heidegger no varía, lo que ocurre es que reconoce una resistencia insalvable, al menos si se la juzga a la luz del propósito de la Fenomenología. Porque si se la juzga a la luz del propio Heidegger, [...] la máxima “¡a las cosas mismas!” cobra un nuevo y doble sentido: por una parte, la búsqueda de las cosas tiene que pasar por el reconocimiento de su constitución, que reside en su carácter oculto; por otra, tal vez haya que reconocer que ni hay cosas ni son posibles, pero precisamente porque el ideal de la conciencia moderna las ha definido como claras y distintas, según Descartes, o absolutamente descriptibles fenomenológicamente, según Husserl. Y esto último significa que en realidad, cuando Husserl hablase cosas lo está haciendo de “contenidos” de la conciencia o, en un sentido más amplio, de objetos. Pero un objeto no es una cosa, sino, muy al contrario, seguramente su negación. ³⁶

Sobre esta base se hace evidente la conexión de principio que se da entre los conceptos de *Wie*, *Schein* y *Sein*. Para el propósito de este apartado, es relevante que enfatizamos, finalmente, la correfencia de *Wie* y *Sein*, punto desde el que la fenomenología ha de comprenderse como el método de la ontología y en el que la afirmación de

³⁵ AINBINDER, Op. Cit., p. 21.

³⁶ LEYTE, Op. Cit., p. 33-34. De este mismo autor véase: *Hegel y Heidegger. “Fenomenología del espíritu” y “fenomenología del tiempo”*. En: ROCHA, Alfredo (Ed.), *Martin Heidegger. El testimonio del pensar*. Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2009 (ps. 282 a 308; especialmente: 284 y ss.).

Heidegger, que citamos arriba, según la cual la fenomenología no es ni una corriente, ni una disciplina, ni un “método” en sentido instrumental, gana claridad. Según los análisis hechos anteriormente, el paso fenomenológico del *Was* al *Wie* dado por Heidegger es plenamente coherente con la problemática del ser en general en tanto que eso de ser, manteniendo radicalmente la diferencia ontológica, pero también sobre la base del previo reconocimiento de la dinámica óntico-ontológica recién descubierta, es el *cómo* de la mostración. Por dinámica ontofenomenológica entenderemos en lo sucesivo, entonces: primero, que lo ontológico (ser) es el fenómeno en pleno derecho; segundo, que el fenómeno sólo es accesible (comprensible) como *Schein*, como el juego mostración-ocultamiento (fenómeno en sentido fenomenológico); tercero, la unidad de “*Was*” y *Wie*, de “qué” y cómo, contenido y método (unidad de ontología y fenomenología).

1.3 ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL FENOMENOLÓGICA COMO ANALÍTICA EXISTENCIAL

La problemática ontológica ahora empieza a mostrárenos en toda su complejidad. Pero no tan sólo esto. Asimismo hemos ganado indicaciones acerca de cómo ésta debe ser *planteada*. La pregunta ontológica fundamental, la pregunta por el sentido de ser en general, requiere para su elaboración plena del seguimiento riguroso de estas indicaciones. Una de ellas, y la principal para lo que vamos a tratar de momento, reside en que dicha pregunta sólo puede desarrollarse a través del cuestionamiento previo del ser del ente; única base sobre la cual es posible acceder a la respuesta por lo que quiere decir ser en cuanto tal, ser sin más. No obstante, esta cuestión es asimismo altamente problemática en la medida en que el ser se ha insinuado de tal manera que se requiere de mucha cautela en la escogencia del ente previamente a interrogar. Dado que, evidentemente, si queremos hacer justicia a la dinámica ontofenomenológica que acabamos de ver salir a la luz, tal ente no se puede caracterizar por, ni desde, un contenido quiditativo; la índole de este ente no puede consistir

en un *qué*. Si la indagación se deja aconsejar de un ente de este estilo, se habrá perdido para siempre como investigación *ontológica*. Porque si bien es cierto que la previa elaboración de un ente, de acuerdo a lo que hemos señalado (pero también de acuerdo a la tradición filosófica en la que, por ejemplo, en Aristóteles la filosofía primera es teo-logía), es un *destino* de la ontología, no es menos cierto que no cualquier ente *puede y debe* entrar en el punto de partida de la misma. El cumplimiento de este destino, así pues, no debe dejarse al azar ni a la casualidad, sino que es justamente aquí donde la investigación fenomenológica debe estar más alerta, pues en tal cumplimiento, por así decirlo, se lo juega todo.

La cuestión, vista desde otro de los resultados alcanzados hasta el momento, también puede expresarse en los siguientes términos: El asunto realmente problemático no consiste tan sólo en la escogencia de un ente en el que “haya” ser, pues en rigor esto es propio de todo ente, sino esencialmente en establecer en cuál ente *nos es posible* ver la dinámica ontofenomenológica en la que consiste eso de ser. En *Ser y tiempo* este ente es denominado *Dasein*. De suerte que ahora el asunto al que nos enfrentamos radica en analizar cuál es la índole del *Dasein* y en qué sentido se corresponde con los resultados obtenidos a este punto, para que sea coherente que la indagación ontológica deba introducirse por vía suya. Dos son las preguntas que hay que responder. Por una parte, ¿en qué consiste la relevancia del *Dasein* dentro del circuito de problemas de *Ser y tiempo*? Y por otra, ¿en qué se distingue este ente de todo otro ente que en la tradición filosófica ha sido tematizado en el contexto de la problemática de la ontología? Esta última pregunta, por hallarse fuera de los límites de esta tesis, sólo va a ser tematizada de una forma colateral.

1.3.1 La triple primariedad del Dasein.

A la hora de introducir el concepto de ontología fundamental afirmamos que se trataba, en esa primera presentación, de un sentido derivado del mismo que debería desarrollarse con

mayor profundidad en contraste con un sentido esencial del término. En este apartado comenzamos el desarrollo de este asunto, si bien es cierto que su elaboración completa sólo podremos realizarla con el avance de la investigación.

Dejando un poco de lado esa primera exposición literal, y ateniéndonos sobre todo a la exposición realizada en el apartado anterior, ontología fundamental quiere decir: elaboración de la pregunta por el sentido de ser en general en términos de una presentación de la situación ontofenomenológica que le es propia, a través del cumplimiento del destino inherente a la posibilidad del planteamiento de dicha pregunta que como elaboración de un ente en su ser, exige que el *Dasein* sea determinado en su ser en virtud de que es el ente en que tal situación puede mostrarse fenomenológicamente. Ahora bien, la dilucidación ontológica de tal ente (del *Dasein*) con miras a la problemática ontológico-fundamental es denominada por Heidegger *analítica existencial* (*existenziale Analytik*). Veamos de una manera esquemática en qué consiste la primariedad del *Dasein*, para luego emprender la tarea de su interpretación de cara a la finalidad de este trabajo de investigación.

En primera instancia, dice Heidegger, es propia del *Dasein* una primariedad *óptica*. Ésta consiste en que el *Dasein* es el ente al que en su ser *le va* su propio ser. El *Dasein* es un ente de tal índole que su ser no le es ajeno, extraño, sino que, antes bien, en todo modo de ser suyo, es siempre su propio ser el que está en juego. El ente que somos en cada caso nosotros mismos es de tal índole que su ser le está entregado a sí mismo y que en cada decisión u omisión arroja los dados de su propio vivir. En efecto, el *Dasein* no es simplemente un ente que está ahí, dado de una vez y para siempre (como la piedra, la silla, etc.). Por el contrario, su modo de ser implica que en toda ejecución de su existencia es él mismo el que está puesto en cuestión. Y esto de tal suerte que no puede realizarlo unas veces sí, y otras no. En esencia, no puede ni realizarlo, ni no realizarlo, sino que ya desde siempre tiene que ser su ser como ser suyo; la situación según la cual para el *Dasein* es su propio ser el que siempre está en cuestión, no es una alternativa, sino aquello en lo que para este ente consiste *ser*.

Esto quiere decir, entonces, que el ser de este ente no puede ser determinado por la ontología desde un contenido quiditativo; tales determinaciones, al contrario, son propias de todo otro ente que no es el *Dasein*. De ahí que Heidegger emplee una ironía conceptual para poner de relieve este carácter de ser y, a la vez, para señalar que el modo tradicional de determinar el ser del ente no es aplicable a un ente a tal punto señalado: «La “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia»³⁷. Lo cual quiere decir que la dilucidación del ser de este ente debe hacerse en orden a su existencia y a la inherencia de su ser respecto de su propio ser. «Todo ser-tal [todo “qué”] de este ente es primariamente ser. Por eso el término “*Dasein*” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, *sino el ser*»³⁸. Ahora bien, en virtud de que el ser del *Dasein* es de esta índole los conceptos ontológicos que posibiliten la explicitación de su estructura de ser no deben ser entendidos como categorías (los conceptos a través de los cuales se determina el qué de un ente), sino como *existenciarios*(*Existenzialein*), conceptos relativos al ser de este ente (*existencia*). La distinción entre categorías y existenciarios se realiza ateniéndose a la diversidad ontológica de los entes a los que estos conceptos hacen referencia³⁹.

Todo lo anterior no debe entenderse, sin embargo, en el sentido de un carácter de ser que sea propio de un género de entes. Más o menos como si se tratara de una propiedad del género *homo sapiens* de la cual no hiciéramos más que participar en cuanto miembros de ese universal. A la inversa, el ser que le va a este ente es siempre y cada vez el *mío* propio. Sobre la base de este ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) es que el *Dasein* puede ser desde sí mismo o no serlo, esto es, elegirse a sí mismo o no elegirse jamás. Heidegger afirma al respecto:

El *Dasein* es cada vez su posibilidad y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás

³⁷SyT, §9, 63/42.

³⁸SyT, §9, 64/42. El subrayado no se encuentra en el original.

³⁹De acuerdo con análisis que llevaremos a cabo en el capítulo siguiente, veremos cuál es la relación de fundamentación entre categorías y existenciarios en tanto que aquellas sólo son pasibles de descubrimiento sobre la base una determinada modificación del ser en el mundo del *Dasein* en la cual puede comparecer el ente como un *qué*, como un mero estar-ahí (*Vorhandenheit*). Véanse los numerales 2.1.1.1. y 2.1.1.2.

o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser cada-vez-mío.⁴⁰

De aquí se desprende la segunda primariedad del *Dasein*. En virtud de que este ente siempre tiene una relación de ser con su ser, su existencia siempre le es *abierto*; el *Dasein* comprende *su* ser ya desde siempre de una determinada manera, el *Dasein* nunca es desconocido para sí mismo. Este carácter del *Dasein*, en cuanto abierto en su ser para su propio ser, es reconocido en *Ser y tiempo* como una primariedad *ontológica*, ya que revela que «*la comprensión de ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*»⁴¹. Tal comprensión de ser como carácter de ser del *Dasein*, no se agota, empero, en la comprensión de su propio ser, sino que implica, a su vez, una comprensión del ser de todo otro ente que no es en el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* posee, entonces, para la problemática ontológica una tercera primariedad, a saber, la de ser la condición *óntico-ontológica* de la posibilidad de todas las ontologías⁴².

De lo anterior se desprende, como vemos, una coimplicación esencial entre ontología fundamental y analítica existencial. Por una parte, la ontología fundamental debe plantearse como analítica del ser del *Dasein* en la medida en que es propia de este ente, no tan sólo una comprensión de su propio ser, sino asimismo una comprensión del ser de todo otro ente que comparece dentro del mundo, de suerte que las ontologías regionales tienen su fundamento óntico-ontológico en el *Dasein*. Mas, de otra parte, dicha analítica existencial, en cuanto puesta al descubierto del ser del ente que en su ser ya desde siempre se relaciona con el ser, presupone, y precisa si quiere plantearse de una forma *radical*, la pregunta por lo que quiere decir ser en general, ser en cuanto tal. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de esta coimplicación?, ¿cómo puede interpretarse este aparente círculo?

⁴⁰ *SyT*, §9, 64/42-43. Para la explicación de este pasaje y, con él, del sentido de esta mención de propiedad e impropiedad como las dos posibilidades extremas del *Dasein*, véase el tercer capítulo, especialmente los numerales 3.1.1.1 y 3.1.2.

⁴¹ *SyT*, §4, 33/12.

⁴² Cfr. *SyT*, §4, 34/13.

y ¿qué papel juega aquí la dinámica ontofenomenológica?... Estas preguntas serán abordadas en seguida.

2. DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA COMO ANALÍTICA EXISTENCIARIA

Una vez ganadas las dos primeras de nuestras hipótesis (existe una unidad esencial e inescindible entre ontología fundamental, diferencia ontológica y fenomenología), la motivación de este capítulo es realizar un primer acercamiento a la última de las hipótesis que configuran la ambición más amplia de esta monografía. Con dicha hipótesis pretendemos sostener que la estructura ontológica del *Dasein* es el fenómeno, lo fenomenológico mismo, y que, allí, en su ambigüedad constitutiva, es posible identificar el origen de la diferencia ontológica. Como ya dijimos en la introducción, nos ocuparemos de esta cuestión también en el capítulo siguiente. En este capítulo en concreto se hará manifiesta la forma en la que el *Dasein* se “relaciona” con la dinámica ontofenomenológica y, así, mostraremos la conexión de principio entre ontología fundamental y analítica existenciaría.

El problema al cual nos enfrentamos ahora sigue siendo el mismo de la parte final del capítulo anterior, a saber, que es preciso especificar de modo conciso la primariedad del *Dasein* para la ontología. De lo que se trata es, pues, de mostrar la raíz de esta primariedad. Dicha radicalidad se alcanza, según argumentaré en el presente capítulo, señalando que la primariedad del *Dasein* para la problemática ontológica fundamental consiste en que el *Dasein* se encuentra “instalado” ya desde siempre en la dinámica ontofenomenológica de mostración y ocultamiento y que tiene dicha “instalación” como el destino más propio de su ser, de tal suerte que eso de *Da-sein* no quiere poner de relieve otra cosa sino aquella situación de la existencia humana que consiste en estar referida al ser (y a lo ente). La analítica existenciaría del *Dasein* permite, así, desplegar la dinámica ontofenomenológica, pues ésta en sí misma no puede ser objeto de un discurso que vaya más allá de su reconocimiento. Desde este preámbulo se delimita el circuito de cuestiones que deben ser abordadas a continuación: En primer lugar, expondremos la manera en la que el mundo, como horizonte o fondo sobre el que comparecen los entes, es un constitutivo ontológico

del *Dasein*. A continuación hay que interpretar el fenómeno al que en *Ser y tiempo* se le denomina *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) como el constitutivo estar lanzado del *Da-sein* a ese su horizonte o fondo –lo que tendremos que reconocer en correspondencia con el juego de parte y parte entre ser y ente, con la dinámica de mostración y ocultamiento. Finalmente, pondremos de relieve los fenómenos constitutivos del ser del *Dasein*, a saber, la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *discurso* (*Rede*) y, a través de ese fenómeno al que Heidegger llama interpretación (*Auslegung*), su conexión con el *sentido*.

2.1 CONDICIÓN DE ARROJADO (*GEWORFENHEIT*) DEL *DA-SEIN* SU AHÍ(*DA*) Y DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA

Los dos caracteres de ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos señalados hasta ahora de modo esquemático (el ser-en-cada-caso-mío y la existencia) deben ser puestos sobre la mesa nuevamente, de tal suerte que, a través de una profundización en su presentación, podamos señalar lo que será reconocido como la *apertura* (*Erschlossenheit*). Dicha apertura vendrá a revelarse como el carácter de ser más relevante del *Dasein* y, en consecuencia, como el fenómeno que la analítica existencial debe elaborar hasta sus determinaciones últimas si quiere responder a la problemática ontológico-fundamental. En cierto sentido, ya hemos avanzado, ciertamente de forma somera, en la tarea de la mostración de la apertura del *Dasein*. Cuando se dijo que la existencia constituye la “esencia” del *Dasein* se hizo patente que ésta implica una comprensibilidad triplemente articulada en cuanto comprensión del propio ser, del ser de todo otro ente y en cuanto comprensión del ser en general. La comprensibilidad triplemente articulada quiere decir que el *Dasein* es, en esencia, un ente *abierto y despejado*. La comprensibilidad triplemente articulada, estructuralmente constitutiva del *Da-sein*, se expresa en el existencial *apertura*. Ahora bien, como en la analítica existencial la

apertura se explicita desde el análisis del *ser-en-el-mundo*(*In-der-Welt-Sein*) de este ente, los estudios que siguen empezarán reflejando, por un lado, la apertura del mundo y, luego, la apertura del *Da-sein*. La exposición de la apertura, así lo mostraremos, impone la necesidad de pasar del *Dasein*, al *Da-sein*.

2.1.1 Apertura del mundo en su mundaneidad.

El problema del mundo es un tema que ocupó a Heidegger desde la primera mitad de los años '20⁴³. La reflexión en torno a este asunto es de tanta relevancia para su filosofar que en su interpretación se jugaron parte de los motivos que llevaron a Heidegger a abandonar el horizonte de su obra principal, a ponderarla en la *Selbstinterpretation* que hace en *Carta sobre el "humanismo"* como un "fracaso" y a emprender la famosa *Khere*⁴⁴. Ahora bien, en el contexto de *Ser y tiempo*, la ontología regional del mundo presentada en el capítulo tercero de la Primera Sección es una elaboración de capital importancia para el desarrollo de la problemática ontológico-fundamental. Su importancia radica en que permite determinar de modo explícito la estructura de ser del ente ejemplar y en que codesvela los rasgos esenciales en los que se hace comprensible la problemática pura de ser.

Los estudios reunidos en el capítulo mencionado empiezan poniendo en duda la forma tradicional en la que se ha pretendido hacer frente a la cuestión del mundo. A esta

⁴³ Cfr. Por ejemplo, HEIDEGGER, *Ontología; hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000 (Cap. 2, §16, ps. 103 y ss.).

⁴⁴ Cfr. RUBIO, Roberto, *El pensar heideggeriano en el lustro posterior a Ser y tiempo. La experiencia productiva de un fracaso*. *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 4, ps. 127 a 157. Véase con respecto al tema del "fracaso" de *Ser y tiempo*: HEIDEGGER, *Carta sobre el "humanismo"*. En: HEIDEGGER, *Hitos (Wegmarken, 1919-1961)*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2007 (ps. 259/313 a 297/364). Una "historia" del concepto del mundo desde la filosofía clásica griega hasta Kant, en la que se hace explícita la doble posibilidad (y la diferencia) de comprender *Kóσμoς* en un sentido cosmológico y en un sentido existencial, puede verse en: HEIDEGGER, *De la esencia del fundamento*. En: *Hitos*, Op. Cit., 124/142 a 139/162.

problemática, dice Heidegger, no puede responderse apelando ni a una sumatoria calculadora de lo que nos encontramos en el mundo, ni a la descripción ontológica de lo que hace frente para la mirada teórica dentro del mundo, dado que aquí ya está pre-subpuesto el mundo, justamente como el ámbito en el que se encuentran las cosas. Desde esta última indicación, ciertamente rudimentaria y necesitada de una dilucidación posterior, se puede suponer que el mundo no es un ente y que, por esto mismo, el fenómeno del mundo no puede ser determinado desde el ente que comparece. Si por antonomasia la comparecencia del ente supone el ámbito en el que se propicia la comparecencia, esto indica, para la cuestión que nos ocupa en este apartado, que el análisis del mundo debe encaminarse, principalmente, a la tematización de dicho ámbito. El campo temático en el que esta indagación puede tener lugar, según la determinación del *Dasein* como el ente que, comprendiendo su ser, comprende el ser de todo otro ente que comparece dentro del mundo, es el *Dasein* mismo en cuanto *ser-en-el-mundo*. En este sentido, el mundo no sería ni un carácter del ente que hace frente, ni el continente de todos los entes, ni tampoco un ente “externo” respecto del cual tuviera lugar la trascendencia de la inmanencia. El mundo deberá mostrarse, entonces, como un existenciario estructuralmente constitutivo del *Dasein*. Antes de emprender el análisis propiamente dicho de este asunto cabe señalar que cuando el término mundo haga referencia a los entes que hacen frente, bien como la multiplicidad de lo que comparece, bien desde la mirada teórica del ser de ese ente, se lo distinguirá de su sentido existenciario, tal y como hace Heidegger, mediante el uso de comillas⁴⁵.

2.1.1.1 Señales del mundo.

Para dar con el fenómeno del mundo y con su estructura ontológico-fundamental (mundaneidad) Heidegger plantea el siguiente orden metódico: en primer lugar, se requiere

⁴⁵ Cfr. *SyT*, §14, 86/64 y 87/65.

una interpretación del modo inmediato en el que comparece lo que es al caso desde la perspectiva de nuestro trato más básico e inmediato con él. Partiendo de la cotidianidad de término medio se pretende evitar la imposición al *Dasein* de esquemas de interpretación no adecuados a su forma de ser y, con esto, dejar que éste se presente tal y como es él mismo. Desde esta perspectiva, lo que es al caso comparece en el mundo y, por esto, debe ser comprendido como un ente *intramundano* (*Weltzugehörig*) en cuyo análisis sin embargo no puede agotarse la tematización del mundo por las razones esbozadas en el apartado anterior. Esto hace que sea necesario un segundo movimiento que consiste en ir desde la interpretación del ser ente intramundano (que sólo puede poner al descubierto su forma mundana, su mundiformidad, *Weltmässigkeit*) hacia la problemática del mundo y de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) como el fondo sobre el cual tiene lugar la comparecencia de aquél⁴⁶.

Desde la perspectiva del trato cotidiano con el mundo lo que comparece (un parque, una casa, un automóvil, una señal de tránsito, etc., etc.) no sale al encuentro como una cosa que está ahí y que hace frente a una mirada teórica. Vistas las cosas de ese modo, lo que comparece no tiene el carácter de un objeto que hace frente a un sujeto, sino que aquello con lo que tratamos en nuestro andar habitual en el mundo es tenido como usual, manejable y comprendido sin más. Manifiestamente, al tratar cotidianamente con esa cosa de uso ya comprendida en su funcionalidad que es el automóvil, la señal de tránsito, etc., no nos quedamos atónitos frente a ella, ni tampoco empezamos a tomar nota de sus características constitutivas, sino que el trato se caracteriza por acoplarse a su funcionalidad, por emplearla para lo que está dispuesta. Lo que caracteriza entonces nuestro trato cotidiano con las cosas de uso, con los útiles (*Zeug*), es apegarnos a su utilidad, es subordinarnos al empleo para el cual están dispuestas. En este apegarse y subordinarse, en efecto, la cosa de uso no comparece como *una* cosa de uso, sino que siempre hace manifiesta una totalidad pragmática en la cual llega a ser la cosa de uso que es. Esto es claro en el caso de una flecha señalizadora, de una señal de tránsito, pero también, por ejemplo, en el caso de un bolígrafo en tanto que remite al papel, al escritorio, a la habitación de estudio, etc., como aquello en

⁴⁶ Cfr. *SyT*, §14, 88/66.

lo que llega a concreción su utilidad. El carácter de remisión de la cosa de uso indica entonces que la utilidad de esta cosa de uso singular que es el bolígrafo y que consiste en servir-para-escribir sólo es tal en la medida en la que participa en una totalidad de utilidades. Pero esto hace posible ver que aquello con lo que nos encontramos no es, en sentido estricto, ni el bolígrafo, ni la flecha señalizadora, ni ninguna cosa de uso considerada de modo singular, sino que ante todo nos encontramos inmersos en una totalidad de utilidades intrínsecamente remisional y que, precisamente, es desde la totalidad en la que sin más nos encontramos desde la que es posible considerar el útil desgajado de ese su contexto pragmático.

El carácter de ser de lo que comparece para la cotidianidad más básica y habitual es, como vemos, el hallarse a la mano (*Zuhandenheit*)⁴⁷; el estar disponible de la cosa de uso para ser empleada y el estar siendo empleada en esto o aquello. En ese su estar siendo empleada la cosa de uso hace manifiesto el plexo de remisiones en el cual se halla inserta, pero no sólo desde el punto de vista del para-qué (*Wozu*) de su utilidad, sino también desde el de-qué (*Woraus*), desde su intrínseca constitución como esta cosa de uso. Así, por ejemplo, la silla remite a aquello de lo que está hecha (madera, puntillas, tela, pintura, etc.), al sitio en el que la usamos (la sala de la casa, con todos los demás enseres domésticos), al lugar en el que fue fabricada y a las herramientas con la que se la construyó. Éstas últimas remiten también al hierro y a los materiales con los fueron hechas. Tales materiales, por su parte, remiten a la cantera, a la mina, al yacimiento mineral. De tal suerte que en la cosa a la mano están codescubiertos, junto con el contexto más próximo e inmediato en el que es empleada, eso que el filósofo alemán denomina el mundo circundante (*Umwelt*) y la “naturaleza” misma en su sentido más “natural”, pre-científico y pre-reflexivo.

Ahora bien, la cosa de uso no sólo es posible de ser analizada desde su para-qué y desde su de-qué; en ella también hay una remisión a los usuarios, a los empleadores, a los que se las tienen con ellas. La silla remite a su dueño, al que la fabricó, a quién la regaló, al que hace uso de ella en este momento, etc. En la cosa de uso está codescubierto, así, el mundo compartido (*MitWelt*), el mundo en tanto que lo habitamos con otros, el mundo del

⁴⁷ Cfr. *SyT*, §15, 91/69. Para la exposición realizada en este apartado, véase todo este párrafo.

nosotros. Junto con esta indicación al mundo compartido, en la cosa de uso también hay una remisión a uno mismo: “me siento incómodo en esta silla”, “está muy baja para mí”, “justo aquí tuvimos aquella discusión...”. En la cosa de uso resplandece el mundo como propio (*SelbstWelt*). En el trato con la cosa de uso en cuanto ente intramundano es codescubierto y resplandece el mundo como aquello con lo que ya desde siempre se desenvuelve la existencia.

Cabe que nos preguntemos de manera más incisiva en qué sentido es desvelado el mundo desde la remisión de la cosa de uso, puesto que en la descripción anterior la poca información que hemos ganado del mundo lo mostraba *en* el ente y desde el ser del ente. En el análisis anterior se ha alcanzado una aclaración del ser del ente intramundano (ser a la mano) y un bosquejo del “mundo”, pero no del mundo. El mundo como mundo no puede ser concebido como un ente dado que ente supone el ámbito en el que se propicia su comparecer, precisamente, el mundo en su mundaneidad. Para demostrar que con la presentación del ser del ente intramundano no se accede al mundo como mundo sino que simplemente se bordea la cuestión (como “mundo”), vamos a considerar las cosas de uso precisamente cuando se ve obstruida su utilidad. Mas con esto se mostrará que el plexo remisional no es un carácter del ente que comparece dentro del mundo, sino una determinación del mundo mismo.

En el trato cotidiano con las cosas de uso puede tener lugar la situación en la que éstas no presten la utilidad que suponemos en ellas, por ejemplo, cuando se averían. En esta situación la cosa de uso pierde en cierto sentido su carácter a la mano en la medida en la que se manifiesta como inutilizable. Cuando esto sucede, ya no podemos emplear el útil y la tarea que tenemos pendiente se ve obstruida hasta que se encuentre su reemplazo. Pero asimismo puede suceder que tampoco encontremos una cosa de uso acorde con lo que tenemos que realizar y, en esta situación, lo a la mano vuelve a aparecer en su ausencia, mostrándose en cierto sentido como algo que no está ahí para lo que se necesita. Buscamos la herramienta por todos lados y no tiene fin el desasosiego hasta que no se la encuentra. En esta búsqueda generalmente nos tropezamos con otras cosas de uso que no son, empero, aquella que buscamos y que por el contrario obstruyen la búsqueda de lo que sí nos

interesa. Esto a la mano que hace estorbo se presenta en cierto sentido como algo que simplemente está ahí y que impide nuestro trato libre con lo que precisamos para cumplir con la tarea. Sin embargo, en estas tres posibilidades el útil no comparece como un puro estar-ahí (*Vorhandenheit*), sino que intentamos reparar lo que se averió, apartamos lo que nos estorba, etc. Por un momento la cosa de uso pierde su carácter de a la mano para retornar inmediatamente a él en el uso que hacemos de ella en este modo de comparecencia. En consecuencia, aun cuando la cosa de uso pierde su carácter de estar a la mano hace manifiesto el plexo remisional en que se halla inserta, pero el útil a su vez se empeña en volver a estar disponible, a la mano, y así se prueba que ésta es la determinación de ser originaria de este ente tal y como comparece inmediatamente⁴⁸. En el bloqueo del trato cotidiano el plexo remisional resplandece y con esto se muestra que ya era comprendido implícitamente desde siempre. Sin embargo, esa totalidad remisional que resplandece, dice Heidegger, «no es un ente a la mano entre otros, ni menos aún *algo que está-ahí*, que pudiera ser fundante del útil a la mano. Lo resplandeciente está en el “Ahí” (*im “Da”*) antes de toda constatación y consideración»⁴⁹. De este modo, cuando se agrieta la utilidad (ser del ente) el plexo remisional no desaparece y esto quiere decir que tal fenómeno no es un carácter óntico del ente, que en absoluto se encuentra “en” el ente, sino que su carácter de ser debe ser buscado en otro (“sitio”).

⁴⁸ El análisis de la deficiencia de lo a la mano tiene lugar en: *SyT*, §16, 94/72 a 95/74. Para una discusión crítica, aunque a mis ojos no suficientemente justificada, de la relación de fundamentación entre el ser a la mano y el estar-ahí, y en general de la ontología regional del mundo de Heidegger, véase: LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Traducción de Román Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 (ps. 337 a 353).

⁴⁹ *SyT*, §16, 96/75. Para la explicación del «Ahí», véase el capítulo siguiente, especialmente el numeral 2.1.2.1.

2.1.1.2 Mundiformidad, mundo, mundaneidad.

El plexo remisional se ha hecho manifiesto tanto desde el análisis del ser del ente a la mano, como desde la fisura que éste tiene en el desperfecto, en la ausencia y en la obstrucción del trato cotidiano. Tal manifestarse no tiene nada que ver, empero, con una abstracción que realicemos en base a la reunión de todos los entes del mundo circundante. Su mostrarse es de la índole, por el contrario, de una situación en la que ya nos encontrábamos y que por esto mismo puede ser reconocida cuando se quiebra el trato con las cosas. El plexo remisional desvela, así, la forma mundana del ente a la mano y con esto el mundo como aquello en lo que ya desde siempre nos movíamos, como aquello que ya comprendíamos previamente. Se trata ahora de indagar de modo explícito por el mundo y de poner de relieve su estructura ontológica (mundaneidad). Para avanzar en este sentido hay que seguir la indicación surgida al final del apartado anterior: el mundo no debe ser buscado en el ente; su carácter de ser no tiene nada que ver con el ente y se encuentra, más bien, en otro (“sitio”).

Cuando Heidegger afirma que el ser del ente intramundano tiene el carácter de remisión, esta afirmación implica que dicho ser *está* remitido *a algo*, que *escon* respecto *a algo*. El ser del ente está referido a algo que no es él mismo, halla el cumplimiento de su ser en y sobre la base de algo que no es él mismo, sino otro. El ser del ente intramundano debe caracterizarse como un ser-en-otro. Esto quiere decir que lo más propio del ser del ente se encuentra *disuelto, diluido...* en algo que no es él mismo. La estabilidad del ser del ente no se encuentra en él, no hay una tal estabilidad, sino un fondo sobre el cual el ser del ente puede comparecer como el ente que es. El ser del ente no tiene el carácter de algo dado y estático; no tiene el carácter de una cosa pura y en-sí. Su ser es un ser *enajenado*, un ser *trastocado*, en el sentido en que no se contiene esféricamente sobre sí mismo. El ser del ente se explyea en algo otro que no es él mismo, pero que sin embargo es el “en dónde” en

el que dicho ser puede tener lugar, puede ser comprensible y puede *entrar* en el trato. El ser del ente se encuentra *disperso* en algo otro que no es él mismo.

A este fenómeno del ser-en-otro, del ser con respecto a otro, se lo denomina en *Ser y tiempo* condición respectiva (*Bewandtnis*)⁵⁰. Con este término se pretende conceptualizar el horizonte en el que se hace comprensible la remisión y el plexo remisional; horizonte que, como vimos, es supuesto en la determinación de estos dos fenómenos. La aclaración de la condición respectiva implica una dilucidación del “algo otro” al que en esencia ésta remite.

La cosa de uso considerada en su comparecencia cotidiana e inmediata –lo vimos– remite al para-qué de su utilidad y a la totalidad de utilidades dentro de la cual se determina su utilizabilidad. De la cosa de uso en su carácter de a la mano es propia la condición respectiva en la medida en que su ser remite a algo otro que no es ella. Para poner el ya clásico ejemplo de Heidegger⁵¹, el ser de esa cosa de uso que llamamos martillo es el martillar. Pero éste es con respecto a la construcción de una vivienda, al arreglo de la silla rota, a la incrustación una puntilla en la pared para colgar el cuadro, etc. Esta condición respectiva puede tener, a su vez, una condición respectiva más: la construcción de la vivienda se lleva a cabo en virtud de la protección contra el mal tiempo, el arreglo de la silla en virtud del sentarse a descansar, la incrustación de la puntilla en virtud de la mejora de la casa, y todo esto es en favor del (*Worrunwillen*)*Dasein* que necesita resguardarse de la inclemencia del clima, descansar, o tener un hogar. De este modo, la condición respectiva remite finalmente al por mor del (*Worrunwillen*) *Dasein* como último “para-qué” desde el que se configura la totalidad de la condición respectiva (*Bewandtnisganzheit*). Dicho “último” tiene un carácter de ser peculiar en la medida en que no es un para-qué –no es un ente a la mano–, ni es un qué –no es un estar-ahí dado de una vez por todas–, sino un ente que sólo es en tanto ejecución de su propia existencia, un por mor de al que en su ser *le va*

⁵⁰ Cfr. *SyT*, §18, 105/84.

⁵¹ El ejemplo del martillo se encuentra en: *SyT*, §18, 105/84.

su propio ser⁵². El *Dasein* es por mor de su propio ser, por mor de sí mismo, mientras que el ser del ente no es por mor de sí mismo, sino por mor de otro. Esta es la razón por la cual la condición respectiva apunta en último término a este ente tan peculiar (al *Dasein*) y es por esto mismo que la totalidad de la condición respectiva se determina desde su ser. El mundo es abierto por su ser a su ser mismo en cuanto es el ente que *haciendo entrar en trato* al ser del ente intramundano, se ocupa de lo que es al caso⁵³. Expliquemos esta última afirmación más en detalle.

El ser del ente es dejado en libertad hacia y desde algo que no es él mismo. Ese, que deja ser (*sein lassen*) al ente en su condición respectiva (más exactamente: que ha dejado ser ya desde siempre al ser del ente –lo cual quiere decir que no se trata de un acto de voluntad que surja en un momento determinado y que concluya en otro-), es el *Dasein*. El *Dasein* existe en el modo del dejar que comparezcan para él los entes intramundanos. En efecto, aunque la condición respectiva remita al *Dasein* como su “último” término de respección, es desde el por mor del *Dasein* desde dónde el ser del ente es dejado en libertad, por ejemplo, en la necesidad de guarnecerse, de tener un hogar, etc. Así pues, el *Dasein* se remite a sí mismo hacia un para-algo en el que se encuentra descubierto el plexo remisional, pero éste, en virtud de la condición respectiva, remite al *Dasein* como aquello

⁵² En este sentido véase: MARION, Jean-Luc, *El interpelado*. Traducción de Juan Luis Vermal publicada en Tadau quaderns de pensament, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990.

⁵³ Aunque desde otra perspectiva, y sin hacer referencia a Heidegger, Ortega y Gasset ha mostrado cómo este problema es de derivación kantiana. Pero no en el sentido de que surja de la filosofía de Kant, sino más bien porque es el fondo no dominado sobre el que se mueve Kant. En consecuencia, no se trata de un problema de Kant, sino ante todo de lo que puede llegar a convertirse en «el problema de nuestro tiempo». La tesis de Ortega y Gasset hace manifiesto en qué sentido la pregunta kantiana por las condiciones de la posibilidad de la experiencia, en su remisión a las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, pone entre paréntesis (suprime) la concepción ingenua de las cosas como lo que es en-sí y está-ahí. La posibilidad de la experiencia del mundo se encuentra en el sujeto que de él hace experiencia. No obstante, Kant no alcanza a ver que dicho “sujeto” en ningún caso puede ser caracterizado como una cosa en sí desde el “sujeto” atemporal de conocimiento, sino –en palabras de Ortega- desde la realidad radical de nuestra vida finita e histórica. Ortega y Gasset también señala, aunque a grandes rasgos y sin que quede suficientemente claro, en qué sentido es preciso suponer que Kant ha establecido una diferencia en la problemática ontológica entre la pregunta por el ser en general referida al ente y la pregunta por el ser en general preguntada desde el ser mismo. Véase: ORTEGA Y GASSET, José, *Filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”*. En: *Obras completas*, tomo IV, Alianza, Madrid, 1994 (ps. 48 a 59; especialmente ps. 54 y ss.).

desde lo cual se configura la totalidad de la condición respectiva. Se trata, entonces, de una remisión del *Dasein* a sí mismo. En este sentido Heidegger afirma que:

[El conjunto de todo] *aquello en lo que* el *Dasein* se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo *aquello con vistas a lo cual* el ente es previamente dejado comparecer. *El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo.⁵⁴

De acuerdo con este texto, una aclaración del fenómeno del mundo precisa de una interpretación del “en-qué” y del “aquello-con-vistas-a-lo-cual” se deja en libertad el ser del ente. ¿Qué es “aquello-con-vistas-a-lo-cual” comparecen los entes? ¿Es posible comprender este “en-qué” como un remitirse del *Dasein* mismo hacia sí mismo (autorremisión)? ¿Qué quiere decir esto último?

En el capítulo anterior hicimos referencia a la constitutiva comprensión previa del ser de todo ente propia del *Dasein*. En ese momento simplemente se la propuso a modo de enunciado que no precisaba de una demostración completa. En primera instancia esta afirmación puede comprenderse en el sentido de que en el trato con todo ente subyace la comprensión de ser en general. Con vistas a tal comprensión tiene lugar el trato fáctico con lo que es. Ahora nos encontramos en condición de explicarla de otra forma: la comprensión previa del ser de todo ente que es propia del *Dasein* se visualiza desde la intrínseca referencia del ser del ente al *Dasein* como el por mor de que deja ser y que configura la totalidad de la condición respectiva. Ese comprender es, entonces, una presentación a sí mismo de la condición respectiva del ser del ente. La condición respectiva, dice el filósofo alemán, es un signi-ficar (*be-deuten*), un darse a entender a sí mismo, en el modo del dejar ser, el ser del ente. La totalidad de la condición respectiva es la significatividad (*Bedeutsamkeit*). El evidente círculo que aquí se manifiesta (condición respectiva, por mor del *Dasein*, totalidad de la condición respectiva, dejar ser desde el por mor del *Dasein*) no

⁵⁴ *SyT*, §18, 108/86.

es esquivado por Heidegger, sino que ya al hablar de autorremisión se lo ha indicado de modo explícito⁵⁵. En *Ser y tiempo* dice Heidegger:

En la familiaridad con estos respectos el *Dasein* “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. El por mor de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este signi-ficar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo respecto de este significar lo llamamos *significatividad*[*Bedeutsamkeit*]. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. *El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí.*⁵⁶

De acuerdo con los análisis anteriores, el *Dasein* se nos ha mostrado como el “en qué” y como el “aquello-con-vistas-a-lo-cual” desde el que se pone en libertad al ente. El *Dasein* se nos ha mostrado como *mundo*. La apertura del mundo es, por tanto, una apertura del *Dasein*(a sí mismo). Pero el *Dasein*, al que refiere en último término el análisis del mundo, “no” puede ser un ente, pues si así lo fuera no se habría resuelto el problema de la imposibilidad de reducir el mundo a un ente o al ser del ente: El *Dasein* no es un ente que comparece dentro del mundo, *es mundo*. De esto se desprende que cuando Heidegger afirma que este ente es ser-en-el-mundo dicha afirmación no tiene en ningún caso el sentido de un posicionamiento locativo de una cosa en otra, sino que ante todo pretende conceptualizar esa situación según la cual el *Dasein* es mundo y sólo él es mundo, esto es, *el horizonte con vistas al cual comparece lo que es*. Toda esta explicación, sin embargo, no resuelve en sus cuestiones más íntimas el problema del mundo, sino que, por así decirlo, no

⁵⁵ Para una crítica de esta «autarquía del sí mismo» como heredera de la autoconstituida subjetividad moderna, véase: MARION, J-L, Op. Cit. Una crítica similar del planteamiento de Heidegger como superación parcial o recaída en el subjetivismo moderno, en: HABERMAS, Op. Cit., especialmente las ps. 181 a 185. Para una aclaración de aquello en lo que consistiría esa supuesta autoconstituida subjetividad, que puede entenderse como una respuesta a la objeción de Marion, véase el numeral 2.1.2., y especialmente el 2.3.1., de esta tesis.

⁵⁶ *SyT*, §18, 108-109/87.

hace sino aplazarlo y remitirlo a una aclaración de la apertura del *Dasein*. Sólo abordando este asunto podremos entender qué quiere decir que el *Dasein* es el “en-qué”, el “aquello-con-vista-a-lo-cual” de la comparecencia del ser del ente.

2.1.2 Apertura del Da-sein.

Los estudios en torno a la mundaneidad del mundo que acabamos de realizar –pero que en absoluto se han concluido- han puesto sobre la mesa una conclusión que hasta cierto punto puede calificarse de sobrecogedora y asimismo inquietante: El mundo está referido al *Dasein*; en el fenómeno del mundo se ha visualizado una peculiar forma de autorreferencia; el *Dasein* pone al descubierto el “mundo” y abre mundo volviendo sobre sí mismo; el mundo sólo se da sobre el *fundamento* de su propio *ser*. Considerar negativamente este resultado desde la idea moderna de filosofía exige que se evidencie que ese “fundamento” y ese “ser” no son del tipo de un Yo o sujeto absoluto, trascendental y ahistórico, sino que se constituye desde la “publicidad” “caída” del “uno”⁵⁷. En ese sentido, las nociones de fundamento y ser respecto del uso que se hace de ellas para interpretar el ser del *Dasein* no pueden caracterizarse en un sentido fuerte, monolítico y estático. Fundamento y ser tienen otro significado cuando se los emplea en referencia al *Dasein*. ¿Cuál es éste? La aclaración de esta cuestión es una profundización y *radicalización* de los estudios en torno a la mundaneidad. Para responder a esta pregunta se requiere una continuación del análisis de la estructura de ser del *Dasein*. En *Ser y tiempo* esta continuación se ejecuta desde una aclaración del *ser-en* en cuanto “componente” esencial de la estructura total y unitaria del *ser-en-el-mundo*. Los fenómenos ontológico-existenciaros de la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*)

⁵⁷ El análisis de este tema tendrá lugar en el numeral 3.1 y ss. del presente texto.

constituyen ese ser-en. Emprendamos la aclaración del sentido que a estos conceptos les confiere el filósofo alemán.

2.1.2.1 La apertura de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

Se eleva como un *factum* de la forma usual y cotidiana en la que se ejecuta la existencia el que ésta se mueva siempre en estados de ánimo, en formas de sentirse a sí misma, que se enmarcan en un espectro bastante amplio y a veces de no muy fácil distinción conceptual (por ejemplo, en el miedo, el terror, el espanto, el pánico, el pavor, etc.). Con el concepto de disposición afectiva en *Ser y tiempo* se pretende una aprehensión ontológico-existencial de lo que se muestra en los estados de ánimo que experimentamos constantemente. El concepto, así considerado, no viene por tanto a connotar el “siempre” estar presente de los estados de ánimo, sino que intenta poner de relieve eso que en el capítulo primero reconocimos como fenómeno en sentido fenomenológico, como lo ontofenomenológico. Al final de los estudios en torno al ser-en explicitaremos los rendimientos que tienen para la problemática de la ontología fundamental. De momento señalemos que los estados anímicos en los que se muestra la disposición afectiva pueden ser estados de ánimo elevado, “depresivos” o intermedios. Con esto queremos decir, por un lado, que la disposición afectiva es una estructura que se encuentra supuesta en toda forma de sentirse a sí mismo, y por otro lado, que no surge a partir del análisis de una “situación límite”. La coimplicación de estos dos aspectos indica que se trata de un fenómeno originario, esto es, de un fenómeno no derivable de ningún otro sino antes bien “constituyente”. El análisis hecho por Heidegger arranca desde la indeterminación afectiva, desde el estado de ánimo intermedio, lo cual será significativo a la hora de extraer las consecuencias ontológicas.

En el análisis de la obstrucción del trato cotidiano que tenemos con el útil y que hace resplandecer el mundo deliberadamente dejamos sin explicar el sentido del “Ahí”, de

la situación de abierto, con la que Heidegger lo identifica. Cuando la cosa de uso falla se resalta el Ahí sobre el horizonte del cual es dejada comparecer. Lo que se hace explícito no tiene el carácter de un ente a la mano, ni de un objeto, sino que tiene el carácter de apertura, que Heidegger denomina de una forma más básica y hasta cierto punto por su sencillez más difícil de interpretar también simplemente como “Ahí”. Ahora bien, este Ahí (*Da*), en virtud de la condición respectiva, está referido al *Dasein*. (Señalemos en este punto que el término alemán “*Da-sein*” quiere decir literalmente el Ahí-del-ser o el Ahí en el que el ser tiene lugar; el Ahí en el que el ser se da) Desde la disposición afectiva es posible observar en qué sentido el Ahí constituye al *Da-sein* como el ente que existe en esta forma de ser.

En la monótona, opaca y descolorida indeterminación afectiva el *Dasein* se muestra como un ente abierto, esto es, como un ente al que le concierne su propio ser, el ser del ente intramundano y el ser del mundo, aquí experimentados de una peculiar manera. En el estado de ánimo de término medio, en el sentirse a sí mismo que no se ha inclinado hacia ninguno de sus extremos el *Dasein* se siente tedioso e incómodo para sí mismo, el *Dasein* se siente pesado, el *Dasein* no se siente tranquilo en ningún sitio, ni siquiera en sí mismo. De igual forma, las cosas de uso de las que nos ocupamos cotidiana y constantemente, se tornan ensombrecidas, nos estorban, nos molestan. Los otros también se ven *afectados*, o dicho con otras palabras, aparecen a partir del modo en que nos sentimos: no tenemos tiempo para ellos y escasamente queremos tratar con nadie, o se los busca como respuesta al desasosiego padecido en la indeterminación afectiva. Es lo que se padece cuando se experimenta un aburrimiento radical. El todo del ser-en-el-mundo se encuentra impregnado del estado de ánimo. Manifiestamente, aunque en principio es difícil salir de tal estado de ánimo indeterminado, aunque en ciertos casos sea preferible encontrarse en un estado de ánimo bajo, siempre se está en busca de escapar del aburrimiento, de pasar a otra cosa. Lo que no debe perderse de vista es, empero, lo que acaba de hacerse relevante en este estado de ánimo: Aquí el *Dasein* queda puesto ante sí mismo como *Da-sein*, como el ente que es en cuanto Ahí –abierto a la totalidad de lo que es-. Y desde el estado de ánimo se encuentra como Ahí de una muy peculiar manera: En la incomodidad, en la intranquilidad, en la pesantez, el Ahí se le muestra como una carga, como un peso que *tiene* que soportar.

Cuando desde el estado de ánimo se muestra el *Dasein* como un ente que, afectivamente dispuesto, es como Ahí y, lo que es más importante, que este ser como Ahí es para dicho ente algo difícil de sobrellevar, algo que hay que soportar, algo que se le presenta como un *destino* irrebasable (casi podríamos decir: como una “maldición”), se hace patente lo que ya en el capítulo anterior se había indicado, a saber, que a este ente en su ser *le va* este mismo ser. Pero desde la indeterminación afectiva podemos intentar una precisión más de esta afirmación y, con ello, mayor claridad en la caracterización del Ahí. La incomodidad que se siente frente a la experiencia del aburrimiento, y de la que tan frecuentemente tratamos de apartarnos diariamente a través de las diversas distracciones que están a nuestra disposición para éste fin, manifiesta una tendencia propia del *Dasein* frente a la apertura que se le da en su Ahí. Esta tendencia es una inclinación a liberarse de algo para lo cual no hay liberación: el propio *Da-sein* que somos. Es propia del *Dasein* una tendencia a rechazar el irle de su ser, a contenerlo o a traslaparlo. Es propia del *Da-sein* una tendencia a neutralizar el abrir de su Ahí y a entregarse al ente que comparece inmediatamente⁵⁸. Pero esta huida no hace más que mostrar la originariedad de la apertura del Ahí como destino insuperable de la existencia.

Por lo regular, el *Dasein* esquiva, de un modo *óntico*-existente, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista *ontológico*-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el *Dasein* en su estar entregado al Ahí. En el mismo esquivar, *está abierto* el Ahí.⁵⁹

Dicha incomodidad, dicha exasperación que experimentamos en el aburrimiento, también pone de presente un carácter del *Da-sein* que es de particular significación para el desarrollo de esta monografía. Se trata de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* a su Ahí. En la pesantez del propio ser que se experimenta en el estado de ánimo el *Dasein* se muestra como una carga para sí mismo. El “le va” su ser con el que se lo acaba de caracterizar es también un *tener-que-irle-su-propio-ser*, un irrebasable concernirle su propio *Da-sein*. Y esto siempre quiere decir un estar-lanzado, una deyección, a su propio

⁵⁸ El análisis de esta huida en términos de “caída” en la “publicidad” del “uno” se realizará en los numerales 3.3.1 y ss.

⁵⁹ *SyT*, §29, 154/135.

Ahí, que en ningún sentido es pasible de elección, sino que una vez más debe ser caracterizado como el *destino* más propio de la existencia. El *Dasein* ya desde siempre ha sido lanzado, quiéralo o no, con conocimiento de ello o no, conforme con ello o no, a su propio ser, o lo que es lo mismo, a su propio Ahí (*Da*). El *Da-sein* debe ser concebido, en este orden de cosas, como arrojador-arrojado a su propio Ahí. En cierto sentido, en la deyección del *Dasein* a su Ahí, esto es, a su propio *Da-sein*, vuelve a aparecer el motivo de la autorreferencia inherente al *Dasein*. No es la última vez que aparecerá. A propósito del comprender (*Verstehen*) y de la interpretación (*Auslegung*) también se hará patente en términos de poder-ser y de círculo hermenéutico. Antes de intentar una aclaración de este aspecto debemos ganar mayor profundidad en la dilucidación del ser-en. Pero adelantemos indicativamente que la explicación de estas cuestiones reside en no perder de vista que la condición de arrojado es una deyección ontológico-existencial al Ahí, a la apertura y, como deberemos mostrar con mayor agudeza, a la dinámica ontofenomenológica. En efecto, si se quiere hacer justicia al intento heideggeriano de llevar a cabo un análisis ontológico-existencial del *Dasein*, como vía para una elaboración de la pregunta ontológica fundamental, estos conceptos deben ser interpretados, en primer lugar, de acuerdo a lo que en el capítulo anterior se mostró como lo ontológico, como lo fenomenológico, y en segundo lugar, de acuerdo a las consecuencias que la consideración del fenómeno en sentido fenomenológico tiene para toda problemática ontológica. En consecuencia, no es lícito interpretar los conceptos que han venido saliendo a la luz, por ejemplo el de condición de arrojado, como un venir a parar del ser humano en los goces y pesares del mundo, o en el sentido trivial de la filosofía de la existencia de que nadie nos ha consultado, nadie nos ha preguntado si queríamos venir a la “existencia”⁶⁰. Tampoco puede entenderse eso de “carga del existir” como el “peso” que nos generan en ocasiones los problemas y las vicisitudes de la vida. *Frente a la carga y a la pesantez del Ahí, para decirlo en estos términos, cualquier “carga” de la vida es un alivio*. Más adelante mostraré cómo ésta no es una afirmación literaria sino literal.

⁶⁰ Véase para esto: LÖWITH, Karl, *Filosofía de la existencia*. En: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Op. Cit. (ps. 7 a 26; especialmente ps. 13, 16 y ss.). También la conferencia de SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Carmen Llerena del Castillo, Edhasa, Barcelona, 2007.

Terminaremos esta presentación de la apertura de la disposición afectiva con los siguientes dos pasajes de *Ser y tiempo*. A propósito de la particular forma en la que en el estado de ánimo es abierto el Ahí Heidegger afirma que:

El estado de ánimo no abre mirando a la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión. De ordinario, el estado de ánimo no se vuelve hacia el carácter de carga que el Dasein manifiesta en él, y menos aun cuando se encuentra liberado de esa carga en el estado de ánimo elevado. Esta aversión es siempre lo que es, en la forma de la disposición afectiva.⁶¹

Así, pues, la apertura del Ahí, la apertura de la disposición afectiva en el estado de ánimo es concomitantemente un *inmediato* cerrar; el estado de ánimo abre y deja ver la disposición afectiva en la forma de un cerrarla, en la forma de un ocultarla, en la forma de un traslaparla. De esto se desprende que la disposición afectiva, así como el Ahí experimentado en ella, sólo se presenta en una ausencia, en una tenaz y constitutiva presentación en inmediata retirada. Esto gana en claridad y en profundidad a la luz del siguiente texto, ya que se hace transparente que, no obstante el alejarse del Ahí abierto en la disposición afectiva, éste nunca se disuelve, nunca se despide del todo, sino que, antes bien, sigue siendo constitutivo de su traslapamiento, de su encubrimiento:

La disposición afectiva no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída.⁶²

2.1.2.2 La apertura del comprender (*Verstehen*).

⁶¹SyT, §29, 155/135.

⁶²SyT, §29, 158/139.

A propósito de la disposición afectiva se acaba de mostrar cómo, desde los estados de ánimo, es abierto el ser-en-el-mundo en su totalidad. Esta condición de abierto implica que desde el estado de ánimo el ser-en-el-mundo es comprendido siempre y lo es en la comprensión afectiva que abre el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo propio hacia determinada orientación. En este orden de ideas, disposición afectiva y comprender (*Verstehen*) son estructuras que se dan sinérgicamente y con igual grado de originariedad ontológico-existencial. Pero cuando se afirma que la índole del comprender como constitutivo estructural del ser-en es ésta ciertamente no cabe pensar que se esté hablando de un tipo de conocimiento teórico o práctico entre otros, sino antes bien de aquello sobre la base de lo cual puede darse todo conocer, saber o concebir. Es en este sentido que el comprender inherente a la estructura ontológico-existencial del *Dasein* es el comprender originario. Sin embargo, esto no quiere decir que el comprender existencial no tenga nada que ver con los tipos de comprensión. Todo lo contrario: el comprender existencial tiene la peculiar característica de permitir que los tipos de comprensión se evidencien como derivados y, en este sentido, efectivamente el comprender no tiene nada que ver con los tipos de comprensión, mas estos sí con aquel. De esto se desprende que el análisis del comprender originario no debe mostrar cómo surge éste desde los diferentes tipos de comprensión, sino en qué sentido debe modificarse para que pueda haber comprensión de textos, de acontecimientos y procedimientos, o de otras vidas.

Empezaremos la exposición positiva del tema de este apartado comentando un pasaje de *Ser y tiempo* que nos permitirá aunar los estudios realizados en torno a la mundaneidad con lo ganado hasta el momento a propósito de la apertura del *Da-sein*. Heidegger dice:

Que el *Dasein*, existiendo, es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es “ahí”; su *ser-ahí* es el ser-en. Y éste es, asimismo, “ahí”, como aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. En el por-mor-de está abierto el existente ser-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada comprender. En la comprensión del por-mor-de está coabierto la significatividad que en él se funda. La aperturidad del comprender en cuanto aperturidad

del por-mor-de y de la significatividad es cooriginariamente una aperturidad del íntegro ser-en-el-mundo. La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto en cuanto tal. Que el por-mor-de y la significatividad estén abiertos en el Dasein significa que el Dasein es el ente al que en cuanto ser-en-el-mundo le va su propio ser.⁶³

Se trata, como vemos, de un pasaje de difícil interpretación pero de una relevancia central para la comprensión de la problemática de la apertura del *Da-sein* y de la conexión entre ésta y la cuestión ontológico-fundamental. Lo primero que hay que tener en cuenta es la grafía con la que Heidegger ha escrito el “ahí” (: “da”) referido al mundo. Así figura en la edición original⁶⁴. Observaciones de este estilo pueden ser consideradas en ocasiones como sutilezas filológicas; mas en el contexto de este pasaje no son de poca monta, pues allí ni lo dicho ni la forma en la que está dicho son en modo alguno accidentales. En este caso no se trata de una relación de subordinación del “ahí” del mundo al Ahí que resplandece en el análisis del ser-en. En virtud de la dilucidación de la mundaneidad del mundo, la relación aquí planteada es una relación de referencia que reconoce una unidad fenoménica. En efecto, este pasaje debe ser entendido desde la autorreferencia del *Dasein* en la que el mundo se muestra como propio del ser de este ente. El “ahí”, que páginas arriba vimos resplandecer cuando se bloquea nuestro trato usual con el todo pragmático, es la apertura del ser-en, del *Da-sein*. El Ahí al que el *Da-sein* es arrojado por el hecho de ser *Da-sein* es, en cuanto “esencia” de este ente, asimismo, aquello en virtud de lo cual este ente *es*. A este ente *en su ser le va su propio ser*. El Ahí no es algo diferente del *Da-sein*, es el *Da-sein* mismo considerado ontológico-existencialmente. ¿Qué quiere decir esto? Naturalmente no se trata de cosas que se entiendan por sí mismas ni tampoco de cosas evidentes de suyo. Esa consideración ontológico-existencial nos llevará a reconocer que el Ahí recién revelado *es* esa misma dinámica en la que coinciden ontología y fenomenología que se puso sobre la mesa en el capítulo anterior. El *Dasein* en cuanto *Da-sein* es el ente que se encuentra arrojado, proyectado y en deyección hacia la dinámica ontofenomenológica, pero de tal suerte que esta dinámica no es diferente de este “ente”. Ganar con suficiente claridad el contenido de las afirmaciones acabadas de bosquejar exige una profundización en la

⁶³SyT, §31, 162/143.

⁶⁴SyT, §31, 143. Edición de Max Neimeyer, Tübinguen, 1967.

comprensión de la deyección en el Ahí, lo cual quiere decir, de la condición de arrojado en la dinámica, en el juego, en la situación en la que consiste ser en su diferencia respecto del ente. De momento se hace manifiesto que, si es cierto que el *Dasein* considerado ontológico-existencialmente, esto es, como *Da-sein*, ha sido ya desde siempre eyectado por sí mismo a la dinámica ontofenomenológica, tal... no puede ser considerado como “ente”, sino como lo fenomenológico, y punto⁶⁵. Consideremos ahora de una forma más concreta el modo en el que, desde el comprender, se muestra la condición de arrojado del *Da-sein* a sí mismo.

En el comprender entendido en un sentido popular, esto es, como comprensión de un texto, de un comportamiento, de un procedimiento, de un hecho de la naturaleza, etc., existe una connotación a llevar a cabo algo, a poder hacer una cosa, a ser capaz de tenérselas con algo, bien sea empírica bien espiritualmente. La comprensión de un texto – que se distingue esencialmente del mero saber de la relación conceptual y terminológica de un conjunto de palabras-, por ejemplo, abre la posibilidad de establecer relaciones, de confrontar lo comprendido con las cosas mismas, de poner a prueba los prejuicios que uno mismo lleva consigo a la hora de interpretar, de darlo a entender a otros, etc. El comprender abre a todo un dominio de posibilidades; permite la penetración hacia posibilidades que antes de la comprensión eran oscuras, nublosas. Asimismo, cuando se comprende cómo se hace algo, cómo se lleva a cabo un oficio, una tarea, un juego, se da una apertura hacia los posibles usos, o las posibles variaciones de ese algo. Se comprenden, si es al caso, toda una serie de “comentarios” de los otros acerca de lo que se siente realizar aquello que está en cuestión, acerca de cómo debería realizarse para sacarle el mejor provecho, o de qué

⁶⁵ Esta es la razón por la cual Leyte y otros autores que lo siguen en este punto han llegado a identificar, en un uso que a nuestros ojos es ambiguo y en cierto sentido grandilocuente, al *Dasein* con el ser en general, afirmando que el *Dasein* no es un ente sino el ser mismo y en cuanto tal. Véase: LEYTE, *Heidegger*, Op. Cit. p. 46 y ss. Del mismo autor: *El Dasein inhabitable: fuera de la conciencia moderna*. En: CARDONA (Ed.) *Heidegger: el testimonio del pensar*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007 (ps. 89 a 103; especialmente, ps. 95 y ss. También: LARA, Francisco de, *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger*. *Eidos*, N° 8, 2008, Barranquilla (ps. 234 a 256; especialmente, ps. 251, 252 y ss.). Desde la perspectiva de lo que acabamos de exponer, el *Da-sein* no puede ser concebido como un “ente”, pero sin embargo el *Dasein* sigue siendo un “ente” y es por esta razón que Heidegger lo ha concebido como lo óntico-ontológico (Cfr. *SyT*, §4, 33/12). Sólo con el avance de nuestros estudios podremos llegar a dominar las orientaciones que han salido a la superficie y, con esto, estructurar una posición frente a la tesis de Leyte.

precauciones deben tenerse; cosas éstas que antes se nos aparecían ensombrecidas porque sólo habíamos accedido a la articulación fonética que escuchamos de lo a comprender, mas no a su *comprensión* plena⁶⁶.

En el comprender originario sucede, como es de esperar, algo semejante a lo que se da en sus derivaciones. En el comprender ontológico-existencial también hay un “ser-sacado-afuera”, una condición de expulsado, del *Dasein* hacia sí mismo. Empero, ese “sí mismo” no es el núcleo del sujeto, ni el todo compacto de la trama de las vivencias de la conciencia. Se trata, por el contrario, en virtud de ese irle al *Dasein* su propio ser, esto es, en virtud de que la esencia de este ente consiste en existir y en tener y haber tenido que asumir su existencia ya desde siempre, de una expulsión hacia la posibilidad de ser en la que consiste el ser de este “ente”. Se trata, por tanto, de una expulsión a su poder-ser. Sin embargo,

La posibilidad que el *Dasein* es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí, en cuanto que con éste puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. *En cambio, la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein[...].*⁶⁷

Esta última aseveración será objeto de interpretación en lo que sigue; puntualmente vamos a indagar en qué sentido la posibilidad es lo último y lo primero que se puede decir del *Dasein*, en qué sentido «por encima de la realidad está la *posibilidad*». Esta última afirmación es hecha por Heidegger en el §7C de *Ser y tiempo* a propósito de la elaboración del concepto preliminar de fenomenología. El pasaje completo dice:

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera

⁶⁶ Cfr. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud de Paricio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1996 (ps. 318 a 330; especialmente, ps. 325 y ss.).

⁶⁷ *SyT*, §31, 162/143-144. La última frase no se encuentra resaltada en el original.

vez. Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una “corriente” filosófica *real*. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. *La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad*.⁶⁸

El pasaje que comentamos ha sido interpretado como una reivindicación de Heidegger de su independencia respecto de Husserl y de su fenomenología escolar, en el sentido de que con esa particular frase Heidegger estaría afirmando, más o menos, que una cosa es lo que la fenomenología alcanzó con Husserl y otra cosa es la que yo, *Heidegger*, voy a hacer de ella, hasta dónde *puedo* llevarla⁶⁹. En este orden de ideas, se trataría, en consecuencia, de una autoafirmación de su singularidad. Nosotros nos partamos de esta forma de comprender la posición de Heidegger porque consideramos que es preciso interpretarla en un sentido ontológico fundamental. El hilo conductor que nos lleva hacia allí se elabora conectando la dilucidación de la deyección al Ahí propia del *Da-sein*, la dinámica ontofenomenológica como ese Ahí al que el *Da-sein* se ha proyectado ya desde siempre, y el poder-ser, la posibilidad que es el *Da-sein* como arrojador-arrojado a su Ahí, en su doble potencia de ser un poder ganarse a sí mismo y perderse, un poder mostrarse y ocultarse, como núcleo de la posible distinción entre ser y ente, de aquello que se muestra como lo que no es. Así, el *Dasein* podrá ser comprendido como el fenómeno en sentido fenomenológico. Antes de continuar con la explicación de este hilo conductor, que se prolongará hasta el final de esta tesis, atenderemos a una cuestión que arriba dejamos pendiente y que será de utilidad para hacer ver la conexión entre comprender y condición de arrojado.

Como poder-ser arrojador-arrojado al Ahí el *Da-sein* abre el “ahí” del mundo que él mismo es. El “mundo” comparece desde el comprender afectivo sobre el fondo de una

⁶⁸ *SyT*, §7, 58/38. La última frase no se encuentra resaltada en el original.

⁶⁹ Véase por ejemplo, la nota (***) de Rivera a la p. 58 de su traducción de *Ser y tiempo*. También Franco Volpi comulgaba con esta interpretación biográfica y anecdótica de la afirmación de Heidegger. Así tuvo la oportunidad de escuchárselo el autor de esta tesis en el *Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, celebrado en la ciudad universitaria de la Universidad Industrial de Santander, en Bucaramanga, entre los días 15 y 18 de septiembre de 2008, que organizó, junto con otros estudiantes, durante sus estudios de pregrado. La conferencia de Volpi tuvo lugar el día 18 de septiembre y su título era «*Hoher als die Wirklichkeit sthet die Möglichkeit*»: *Heidegger ¿Fenomenólogo o Hermeneuta?* El título de la conferencia, como se ve, se encabezaba con la frase de Heidegger: «Por encima de la realidad está la *posibilidad*».

comprensión que se explye como comprensión del mundo circundante, del mundo común y del mundo propio. Desde el estado de ánimo lo que es al caso comparece como *posible* utilidad, *posible* beneficio, *posible* perjuicio, etc. La totalidad de la condición respectiva es una totalidad posible de posibilidades. El “mundo” es dejado comparecer en posibilidades sobre el fondo del poder-ser en el mundo que es el *Dasein*. En consecuencia, las posibilidades despejadas desde las formas derivadas de comprensión tienen en el poder-ser abierto en el comprender la condición ontológica de su posibilidad dado que éste ha abierto el Ahí. Asimismo, la naturaleza, como totalidad de las cosas que están-ahí, es dejada comparecer sobre un fondo de posibilidad y, como testimonio de ello, Heidegger apela a la pregunta de Kant por las condiciones de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza, pues es como posibilidad que la naturaleza se torna descubrible⁷⁰.

Eso que arriba identificamos como el ser-sacado-afuera, como el ser expulsado hacia posibilidades que se da tanto en el comprender como en sus formas derivadas, es posible según Heidegger en virtud de que el comprender es estructuralmente *proyecto* (*Entwurf*). En *Ser y tiempo* leemos:

Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del *Dasein* hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del ser-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en el que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado el proyecto lo está en el modo de ser del proyectar.[...] El proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal.⁷¹

Según esto, el comprender abre el poder-ser como proyección arrojada al Ahí en el que consiste el *Da-sein*. La posibilidad es posibilidad de ser como Ahí; más concretamente: la posibilidad es la posibilidad de haber sido ya desde siempre eyectado al Ahí y la posibilidad de tener que ser siendo arrojador-arrojado (recuérdese que disposición afectiva y comprender son estructuras de ser *delDasein*) al Ahí. La apertura del Ahí es, además, una

⁷⁰ Cfr. *SyT*, §31, 163/144-145

⁷¹ *SyT*, §31, 164/145.

apertura proyectada, plena, reluciente, centrífuga, y es por esto que es pura posibilidad. El proyecto caracteriza al Ahí que es el ámbito explanado-explanante y sin delimitación óptica posible en el que el *Da-sein* existe como poder-ser, propiciando que comparezca lo que es. La apertura del Ahí del *Da-sein*, por mor del proyecto arrojado a tal grado constitutivo del Ahí, es *posibilidad*. El Ahí no es diferente de su posibilidad. Esta es la razón por la cual la posibilidad es la más «originaria y última determinación ontológica *positiva* del *Dasein*». ¿Cómo podemos determinar con mayor agudeza su carácter ontológico y, con ello, el que sea la «más originaria y última determinación...»? El punto decisivo aquí consiste en poner el concepto de posibilidad a la luz de lo alcanzado en el capítulo primero. ¿En qué medida se pone de manifiesto en el Ahí como posibilidad del *Da-sein* eso que reconocimos como lo ontofenomenológico, como dinámica, como juego, como *sentido* de ser? Arriesguemos un primer envío a esta pregunta considerando, por así decir, la doble potencia que se contiene en el poder-ser, en la posibilidad. Y se trata de un primer envío en tanto que estos enunciados no se nos mostraran con suficiente claridad hasta que no hayamos ganado fenomenológicamente los conceptos de *caída* (*Verfallen*) y de *resolución* (*Entslossenheit*).

Como aclaración del comprender en tanto que poder-ser Heidegger ofrece en el §31 de *Ser y tiempo* las siguientes precisiones a través de cuyo análisis haremos el envío.

El comprender es el ser de un poder-ser que jamás está pendiente como algo que todavía no está-ahí, sino que, siendo por esencia algo que jamás está ahí, “es” junto con el ser del *Dasein*, en el sentido de la existencia. El *Dasein* es en el modo de haber siempre comprendido o no comprendido que es de esta o aquella manera. Siendo tal comprender, “sabe” *lo que* pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este “saber” no proviene de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí, que es necesariamente comprender. Y sólo *porque* el *Dasein*, comprendiendo, es su Ahí, *puede* extraviarse y malentenderse. Y en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, abandonado a su condición de arrojado, el *Dasein* ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades.⁷²

⁷²*SyT*, §31, 163/144.

La posibilidad que el *Dasein* es no es una posibilidad *real* (*res*), no es la posibilidad que pueda sobrevenirle a una cosa, no es el cambio, como disminución o aumento de entidad (ser) que pueda acaecerle a una cosa. Medida desde este criterio la posibilidad no es real, pero tampoco es “irreal”. La posibilidad que el *Dasein* es se caracteriza por ser *pura* posibilidad, por ser posibilidad abierta y centrífuga. En tanto que tal, el puro poder-ser centrífugo que se hace patente en el comprender ya desde siempre se ha explayado en *una* doble posibilidad sinérgica, a saber, en la posibilidad de tenerse y no tenerse, en la posibilidad de haberse ganado y no haberse ganado nunca, en la posibilidad de mostrarse como poder-ser y no mostrarse como tal. No obstante, ese no haberse ganado, mostrado o tenido, no debe ser concebido en el sentido de un no-ser, ni la doble posibilidad del poder-ser como antinomia de ser o no ser, pues incluso ese no-ser debe ser concebido como *ser*, como poder-ser, como posibilidad. Ahí donde el *Dasein* no se tiene en su Ahí como el poder-ser que es, o donde se tiene sólo aparentemente, ahí “hay” ser. Así pues, el *Da-sein* arrojado al Ahí, a la dinámica ontofenomenológica, ejecuta su ser siendo la doble posibilidad de asumirse o no asumirse, de mostrarse y no mostrarse como poder-ser. Mas, en virtud de esa misma condición de arrojado en la dinámica ontofenomenológica, el *Dasein* ya desde siempre se ha mostrado como lo que no es, ya desde siempre ha traslapado su ser, así como ser en general ya desde siempre se ha dejado ver como lo que no es, así como ser en general ya siempre se ha encubierto y evanecido como ente y así como ser en general tiene tal mostrarse-ocultándose como un “destino”. El fondo sobre el cual ser en general se mueve en este juego de mostrarse siempre como lo que no es (como ente), es el fenómeno entendido como apariencia (*Schein*), esto es, el fenómeno en sentido fenomenológico. El fondo sobre el cual el *Dasein* juega del modo recién descrito es su propio *Da-sein*, su propio ser en el Ahí, su propio estar arrojado a la dinámica ontofenomenológica en la que es dejado comparecer el “mundo”. El *Da-sein*, como arrodador-arrojado al Ahí que él mismo es, es el fenómeno en sentido fenomenológico. El *Dasein* es el ente que en su ser tiene una relación de ser con ser en general. A esta peculiar situación Heidegger la ha denominado «“referencia retrospectiva o anticipativa”» de ser en general al ser del *Da-sein*⁷³.

⁷³ Cfr. *SyT*, §2, 29/8.

Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.⁷⁴

2.1.2.3 Re-visión del recorrido: Da-sein y dinámica ontofenomenológica.

Los estudios en torno a la mundaneidad y al ser-en adelantados hasta ahora representan un avance significativo hacia la tarea que nos hemos propuesto. Sobre la base de tales análisis empieza a hacerse comprensible la justeza y legitimidad de la hipótesis de lectura que proponemos para el tratado *Ser y tiempo*. No obstante, la prolijidad y densidad requeridas en la exposición de estas cuestiones –así en *Ser y tiempo*– nos plantean la necesidad de mirar el camino recorrido, poner sobre la mesa nuevamente los resultados alcanzados y recolectar las conclusiones de los últimos estudios acerca del Ahí, con la intención de ganar mayor claridad y concreción. Ese es el primer propósito del presente apartado. En segunda instancia también se pretende introducir la discusión en torno a la conexión entre la dinámica ontofenomenológica, su doble posibilidad, y la doble posibilidad propia del *Dasein* como ente arrojador-arrojado en su Ahí. Los aspectos más relevantes de la discusión adelantada en lo que va del capítulo pueden presentarse enunciativamente en el siguiente orden:

1. El mundo no puede ser comprendido como un ente, en definitiva no es un ente, sino un ámbito, un campo abierto, un horizonte o fondo sobre la base del cual comparece lo que es.

⁷⁴SyT, §4, 35/14-15.

2. El análisis de la cosa de uso ha mostrado su carácter intrínsecamente remisional y, con esto, su pertenencia a un plexo de remisiones en el que llega a ser el ente que es.
3. El ser de la remisión y del plexo remisional, por su parte, no es un ser esféricamente compacto sobre sí mismo sino que antes bien es un ser *diluido*... en algo que no es él mismo. El ser de estos entes es el ser-en-otro.
4. La condición respectiva y la totalidad de la condición respectiva que así se hacen manifiestas remiten al por-mor-del-*Dasein*. Este ente es por-mor-de-sí-mismo (en su ser *le va* su ser) a diferencia del ser del ente a la mano o del ser del ente que está-ahí que no es por mor de sí mismo, sino por mor de otro. Desde el por mor de es dejado ser el ente intramundano, pero éste, considerado ontológicamente, es un ser-en-otro y, en consecuencia, la puesta en libertad del ser del ente es una remisión del *Dasein* (ese “otro”) a sí mismo.
5. El *Dasein* es, según esto, el ámbito, campo abierto, horizonte o fondo (*mundo*) sobre la base del cual comparece lo que es. El ser de tal... se vuelve altamente problemático dado que no puede ser pensado como un ente, pero tampoco se lo puede desapropiar de todo carácter óntico. La autoreferencia del *Dasein* no es la autoconstitución de un ente (de una subjetividad, de un Yo).
6. El análisis del *Dasein* muestra en qué sentido le concierne a este ente ser como ámbito, campo abierto..., esto es, como su propio Ahí (*Da*). En primera instancia le concierne en tanto que, a una con su ser arrojador-arrojado a su Ahí, se da un contramovimiento de huida según el cual en el estado de ánimo la disposición afectiva se muestra en la forma de un esconderse, de un retirarse. En segundo lugar, a una con la proyección del comprender a su Ahí como poder-ser el *Dasein* es posibilidad de ser sí mismo y de no serlo, de comprenderse y malentenderse, de mostrarse y esconderse para sí mismo su propio ser.

Estas conclusiones deben ser puestas en comunión con los análisis llevados a cabo a propósito del concepto de fenomenología. De este proceder se desprende que:

1. El *Dasein* como *mundo*, esto es, como horizonte sobre el que comparece lo que es (el ser a la mano y, derivadamente, el estar-ahí) se corresponde con lo que reconocimos como dinámica (ontofenomenológica), es decir, como el plano de ambivalencia de lo que se muestra y esconde.

Dicha dinámica, empero, no es un fundamento sobre el que tiene lugar la mostración-ocultamiento, sino que es ésta misma. Así:

2. En el *Dasein* se ha puesto de relieve una doble posibilidad de tenerse como sí mismo y de no llegar a tenerse jamás.
3. Pero, como hemos dicho, se trata, en primera instancia, de *una* doble posibilidad y, en segundo término, el *Dasein* es esta doble posibilidad y esta doble posibilidad es lo que él es⁷⁵. Sólo analítica y gramaticalmente puede establecerse una distinción de este carácter así como es preciso realizarla al hablar de dinámica ontofenomenológica.

Esta comunión necesariamente precisa de una matización mayor a la vez que de una comprobación. Para continuar el recorrido veamos la forma en la que el Ahí ya desde siempre se ha dado en concreción.

2.1.2.4 *Da-sein*, dinámica y sentido: Comprender e interpretación.

⁷⁵ «El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es en cada caso decidida tan sólo por el *Dasein*, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta tan sólo por medio del existir mismo.» «El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad y no la “tiene” sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. *SyT*, §4, 33/12 y §9, 64/42, respectivamente.

La forma en la que ha salido a relucir el Ahí podría llevarnos a considerarlo como una especie de tábula rasa e indeterminada y, en este sentido, como un ámbito abstracto y sin concreción, especie de telón de fondo, sobre el cual se presentaría el “mundo” y el *Dasein* mismo. Esta impresión puede cimentarse en la explicación de la apertura del comprender como una apertura de y hacia posibilidades posibles. A continuación veremos las razones por las cuales hay que poner aparte esta impresión desde la ligazón estructural entre comprender e interpretación. Al hilo de estos estudios, asimismo, podremos introducirnos en el análisis del concepto de sentido, lo cual significa una profundización en la dilucidación de la dinámica ontofenomenológica y de la conexión de ésta con el *Da-sein*.

El comprender proyecta el ser del *Dasein* hacia su propio poder-ser en el que el mundo y la totalidad del ente aparecen en el modo de ser de la posibilidad. Sobre el fondo de esta apertura de y hacia posibilidades tiene lugar la interpretación (*Auslegung*). No obstante, aquí no se trata de dos procesos que se den de modo simultáneo o alterno sino que, antes bien, el comprender ya desde siempre se ha dado, se ha realizado, como interpretación. En palabras de Heidegger:

En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. [...] La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁷⁶

El trato cotidiano con lo que es al caso se deja guiar por la utilidad previamente comprendida de la cosa de uso. En efecto, al ocuparnos cotidianamente de diversas tareas generalmente el conjunto de entes implicados no llama la atención, sino que uno se mueve con ellos sabiendo, por así decirlo, para qué están ahí. La oficina, el taller, el sitio de trabajo, la habitación de estudio, el cuarto, etc., tampoco llaman la atención sino que su previa comprensión ya está implicada en cualquier modo de trato. El mundo es su conjunto ya desde siempre es visto previamente. A esta visión “panorámica” que comprende y guía

⁷⁶SyT, §32, 167/148.

el trato con el mundo circundante (*UmWelt*) Heidegger la denomina técnicamente *circunspección* (*UmSicht*). La cosa de uso comprendida por la circunspección no es del carácter de un objeto, o de una cosa pura o en sí; a la inversa, lo que es al caso siempre comparece de una determinada y peculiar manera.

Todo preparar, ordenar, arreglar, mejorar, completar, se lleva a cabo en tanto que lo circunspectivamente a la mano es explicitado en su para-qué y se hace objeto de un ocuparse que se rige por lo que se ha hecho visible en esta explicitación. Lo que la circunspección explicita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo*.⁷⁷

Lo anterior se hace comprensible si empezamos por cuestionarnos cómo se manifiesta el fenómeno de la interpretación en el trato cotidiano-concreto con los entes. Desde la significatividad abierta en la comprensión del mundo el trato con los entes viene a comprensión, es decir, el *Dasein* “entiende” el para-qué del ente, de tal suerte que puede ejecutar lo que se propone y encontrarse en lo que se encuentra. Ahora bien, cuando el trato circunspectivo aborda un ente, *aborda de tal o tal modo* lo proyectado en la comprensión, es decir, *interpreta* hacia un ámbito determinado lo que ya desde siempre ha sido abierto en el comprender. En todo trato con lo a la mano la circunspección aborda y de este modo explicita al ente hacia un determinado para-qué. Es este abordaje el que posibilita el desarrollo concreto de los modos del trato y sólo de esta manera son accesibles las cosas. Por ejemplo, al escribir abordo al bolígrafo *en-cuanto-que* útil para escribir; al caminar abordo la calle *en-cuanto-que* me permite llegar a donde quiero desplazarme. Pero también podría abordarlos perfectamente en cuanto “cosa” para sustentar unos papeles, evitando con esto que el viento los desordene, o en cuanto espacio para sentarme a descansar un poco. Según este planteamiento, la interpretación hace referencia a cualquier *explicitación* de un ente en el trato cotidiano. De manera que esta estructura también está implicada cuando en el trato circunspectivo los entes son “vistos” en cuanto libro, silla, árbol, o habitación para estudiar. Tal y como la concibe Heidegger, entonces, la interpretación no es un posible

⁷⁷SyT, §32,167-168/148-149.

“tipo” de conocimiento (por ejemplo, de textos), sino aquello que se halla a la base de *todo* trato, y en este sentido se trata de un fenómeno constitutivo del ser-en-el-mundo.

Según afirmamos arriba el ser de la cosa de uso se articula desde la totalidad de la condición respectiva. Sobre el fondo del *Dasein* como mundo puede comparecer lo que es. La interpretación es el modo en que el *Dasein* propicia la comparecencia del ente. En cuanto tal, ella supone, en primera instancia, la tenencia de esa totalidad de la condición respectiva. A este primer pre-sub-puesto de la interpretación lo llama Heidegger *haber previo* (*Vorhabe*). La interpretación, empero, siempre se encuentra dirigida, siempre ha encarado la totalidad de lo abierto en la comprensión de una determinada manera y hacia determinado cariz de la comprensibilidad. Lo que es al caso sólo se da en *escorzos* en la medida en que la comprensión se encuentra ligada estructuralmente a la interpretación. La apropiación y realización de las posibilidades abiertas en la comprensión se juega siempre desde un punto de vista, la totalidad de posibilidades es encarada ya desde siempre desde la concreción de una *manera previa de ver* (*Vorsicht*) que «“recorta”», delimita y dirige lo abierto en el haber previo de la totalidad de la condición respectiva hacia un determinado contexto de sentido que así se hace interpretable. El trato con lo que comparece puede ser el ocuparse pre-reflexivo y atemático que caracteriza el modo usual y cotidiano en el que estamos en el mundo o también puede ser un ocuparse más elaborado y sofisticado, que surge sobre la base de aquél así como el estar-ahí surge del bloqueo de la utilidad de la cosa de uso, en el que lo que comparece puede ser analizado, computado, considerado en sus propiedades y características constitutivas, valorado estéticamente, etc. Sin embargo, cabe señalar que en esta segunda posibilidad, que en cuanto derivada del trato más básico con las cosas se distancia de él, sólo aparentemente se suspenden los pre-sub-puestos del haber previo y de la manera previa de ver. Por el contrario, este modo de ocuparse del “mundo” además de suponer la totalidad de la condición respectiva es un modo determinado de afrontar lo que es al caso. Es, también él, interpretación.

Junto con el haber previo y la manera previa de ver la interpretación siempre pone en juego una determinada conceptualidad a través de la cual lo abierto llega a ser concretamente comprendido e interpretado. La interpretación que lleva a cabo el *Dasein* en

cuanto ser-en-el-mundo no es una interpretación muda y alingüística, sino que sólo es en tanto que se da sobre la base de una conceptualidad previa, de una *manera de entender previa* (*Vorgriff*). De tal suerte que manera previa de ver y manera de entender previa determinan la forma en la que es tenido el haber previo y, con esto, la forma en la que es dado el mundo, la forma en la que está abierto el Ahí. La previedad (el carácter de “pre”, *Vor*) de estas dos estructuras se articula desde el contexto de saberes, conceptos, costumbres, horizontes, etc., que nos han sido legados y con los cuales nos hayamos a tal punto familiarizados que es la forma de comprendernos de la cual no nos distinguimos. El Ahí es abierto históricamente⁷⁸. El legado de la tradición, que debe entender desde su espectro más básico (las costumbres, modos de hablar, de concebir, perspectivas y formas de ver el mundo *donados* por la familia y el contexto socio-cultural en el que se ha crecido) hasta su forma más sofisticada (la tradición occidental), no es algo que vaya detrás de uno, ni tampoco algo que uno lleve simplemente consigo, sino ante todo eso mismo que uno es, aquello de lo cual uno mismo no se diferencia, pero asimismo aquello de lo cual puede distanciarse. El pasado no es lo que queda atrás sino lo que cada vez ya se nos ha anticipado, lo que ya cada vez se nos ha adelantado y ha abierto la forma en la que comprendemos nuestro ser-en-el-mundo. Así pues, desde la articulación de los tres pre-subpuestos de la interpretación el comprender llega a concreción y, con esto, la apertura del Ahí del *Da-sein*. Por consiguiente, el *Da-sein* existe como arrojador-arrojado a su propio Ahí abierto históricamente.

Las dos estructuras que han salido a la luz, a saber, el que algo sólo pueda comparecer cuando es puesto en libertad *en cuanto* algo y el que dicho “en cuanto” ponga al descubierto la estructura triplemente articulada de la previedad de toda interpretación, apuntan a un fenómeno esencial para el tratado *Ser y tiempo*: se trata del fenómeno del *sentido*. Dicho carácter esencial no se debe tan sólo a que, en efecto, el tratado se propone una elaboración de la pregunta por el *sentido* de ser y a que, en este orden de ideas, sea necesario precisar la significación del concepto de “sentido”, sino también a que el análisis de este fenómeno le da concreción a la investigación dado que permite hacer explícita la

⁷⁸ Cfr. *SyT*, §6, 40-41/19-20 y ss. Esta tematización será ampliada en la exposición de la “publicidad” del “uno”; véanse los numerales 3.1, 3.1.1 y 3.2.1.

conexión entre ontología fundamental y analítica existencial. En principio, el fenómeno del sentido surge como la unidad de la cual es posible explicitar analíticamente “en cuanto” y pre-vedad. El fenómeno del sentido es lo que en estas dos estructuras se encuentra pre-sub-puesto y que consiste en el ámbito previamente despejado sobre la base del cual se da la interpretación (la totalidad de la condición respectiva, la significatividad, el mundo). El término “sentido” es la conceptualización que apunta a un fenómeno unitario que se da y se articula en torno al “en cuanto” y a la pre-vedad. Veamos esto en detalle a partir del análisis del siguiente texto:

El ente en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto ser-en-el-mundo, se ha ligado de antemano. Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable en la apertura comprensora. *Sentido es el horizonte [Woraufhin] del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*⁷⁹

El ser del ente es accesible a la interpretación comprensora sobre un fondo de comprensión que sin embargo no cae él mismo dentro de lo comprendido. Cuando el ser de esta cosa de uso que llamamos libro es comprendido interpretativamente el horizonte de la comprensión no es él mismo objeto de ninguna consideración. Así lo observamos a propósito de la totalidad de la condición respectiva y, específicamente, en aquella situación en la que sólo a través del rompimiento de la funcionalidad (ser) del ente intramundano se dejaba ver el mundo como aquello sobre la base de lo cual es dejado en libertad. Pero el mundo, el horizonte o fondo sobre el que se hace comprensible el ser del ente intramundano no se presenta explícitamente y sin embargo es lo que ya desde siempre se ha pre-sub-puesto. La ocupación con el ente intramundano que lo comprende siempre en cuanto esto o aquello se caracteriza por ser un trato comprensor-interpretante. En cuanto tal, supone dicho fondo de

⁷⁹SyT, §32, 170/151.

comprensión, que debe ser llamado “sentido”, como aquello sobre la base de lo cual la proyección del comprender abre el ser del ente. El sentido sin embargo no cae dentro de lo comprendido en la medida en la que sólo se da como fondo que propicia la comparecencia sin que inmediatamente pueda comparecer. En rigor el sentido no puede comparecer jamás, si el comparecer es un dejar en libertad el ente para que se presente en su ser. El sentido sólo aparece como lo que ya siempre ha quedado atrás en la comprensión del ser del ente y de ahí la prolijidad que una investigación como la que se juega en *Ser y tiempo* debe disponer para poner de relieve lo que se rehúsa a aparecer precisamente en cuanto propicia la comparecencia.

Ahora bien, ¿cómo entender sobre la base de esta primera exposición del concepto de sentido la pregunta conductora de *Ser y tiempo*?, ¿cómo entender el que dicha tarea se ponga en obra a través del análisis de un particular ente?, ¿cuál es la primariedad del *Dasein*? o, lo que es lo mismo, ¿cuál es la conexión entre *Dasein* y sentido?

Según lo señalado hasta el momento, la pregunta conductora por el sentido de ser supone que Heidegger, ya desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, especialmente en el parágrafo siete, ha realizado una distinción de capital importancia. Ateniéndose estrictamente a la diferencia entre ser y ente Heidegger ha distinguido entre: a. ente, b. ser del ente, c. *el* ser (como fundamento del ente, es decir, el ser entendido metafísicamente) – el “ser” (con comillas) del que hace particular uso en la introducción al tratado y que fácilmente puede conducir a confusión- y d. el sentido de ser como ese horizonte que posibilitando la patencia del ente, del ser del ente y de lo que la ontología clásica llamó “ser”, sólo se da en la medida en la que se retira, en la que se traslapa, en la que se sustrae a una mostración completamente transparente. El que esta distinción no sea fácilmente captable se debe tanto a su carácter mismo de darse como otra cosa, como al que Heidegger, asumiéndola en forma radical, no se encamina hacia la infructífera aventura de querer poner al descubierto lo que por antonomasia se resiste a salir a la luz (*la luz misma*) y, en este sentido, sólo a través de un prolijo y trabajoso rodeo puede ponerla de manifiesto. La peculiaridad más interna de un problema filosófico necesariamente ha de acompañar su exposición escrita. La dificultad de leer a Heidegger –experiencia que se ha hecho

manifiesta en la interpretación que realizamos en esta tesis- no se debe a un deseo deliberado, ni a un afán proveniente del autor de arremeter de forma arbitraria contra los límites del lenguaje, sino a una peculiaridad interna del asunto del que trata su pensamiento en el *opus magnum* de 1927. Los conceptos esenciales de la filosofía de *Ser y tiempo* son todos ellos conceptos que intentan hacer explícita esta dificultad a la vez que su carácter originario. Así, los conceptos clave de *Ser y tiempo* (ontología fundamental, fenómeno, condición respectiva, significatividad, mundo, disposición afectiva, comprender, *Da-sein*, sentido, etc.) pueden ser llamados conceptos *horizontales o de sentido* en la medida en que hacen explícito un ámbito despejado y abierto, pero de no fácil acceso en la medida en la que se caracteriza por darse como otra cosa.

¿Cómo podremos ganar de una forma más acuciosa el concepto de sentido como hilo conductor de *Ser y tiempo*, esto es, en el marco del planteamiento de la pregunta ontológica fundamental y de su resolución? El sentido, como lo abierto en la interpretación comprensora que conforma la estructura del Ahí, es un fenómeno que en esencia concierne al *Da-sein* y sólo a un ente que tenga dicha forma de ser. El *Da-sein* es, en efecto, el “ente” que en su modo de ser deja ser, por mor de sí mismo, la totalidad de la condición respectiva. El *Dasein* como mundo deja en libertad comprensora-interpretativamente el ser del ente intramundano. En virtud de la autoremisión del comprender aquello sobre la base de lo cual es dejado ser el ente intramundano (*sentido*) no es algo ajeno al *Dasein*, ni algo que esté antes o después del *Dasein* o del ente intramundano, sino que es el *Da-sein* mismo en cuanto arrojador-arrojado en su propio Ahí. ¿Por qué el *Dasein* en la condición de arrojado muestra un carácter autorreferencial de este estilo? *No se sabe*. La condición de arrojado simplemente pone al *Dasein* ante la situación de que es y tiene que ser su propio Ahí. El *factum* de la condición de arrojado no puede ser explicado teleológicamente; sólo es pasible de explicitación⁸⁰. Esa apertura del Ahí manifiesta en la disposición afectiva y en el comprender, y ratificada en la concreción de la interpretación, es una apertura de *sentido*.

⁸⁰ Cfr. *SyT*, §29, 154/134. El pasaje completo que tenemos en mente dice: «En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga. ¿Por qué? *No se sabe*. Y el *Dasein* no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de apertura del conocimiento [*Erkenntnis*] se quedan demasiado cortas

En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que se adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. *Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del ser-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él.* Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.⁸¹

Una vez llegados a este punto se nos hace transparente qué es puntualmente lo que se pretende aclarar a través de la pregunta por el sentido de ser, qué significa la pregunta por el sentido de ser del tratado *Ser y tiempo*. Dicha pregunta pretende explicitar el horizonte de la proyección como aquello con vistas a lo cual el ser del ente es dejado en libertad. La pregunta por el sentido de ser pretende hacer manifiesta la dinámica ontofenomenológica en tanto que la explicación en la que se torna descubrible el ser del ente, sin que ella misma sea pasible de descubrimiento inmediato y pleno. El sentido de ser requiere para su mostración fenomenológica de una mediación en la medida en que su carácter más interno consiste en quedar atrás en tanto que propicia la comparecencia de lo que sí puede ser patente: el ente y su ser. Así como la luz misma a la vez que pone en la claridad de lo visible las cosas que percibimos ópticamente no es ella misma vista de modo inmediato –en sentido estricto el ojo no puede ver la luz plena dado que cuando lo intenta es enceguecido– asimismo el sentido como aquello en cuya claridad todo es alumbrado no es ello mismo pasible de una comprensión inmediata. El sentido de ser exige, desde su índole más interna y propia, de parte de una investigación que pretenda hacerlo manifiesto que ésta emprenda un rodeo a través de lo iluminado por él para que de esta forma sea accesible. Pero accesible no en el sentido en el que, por así decirlo, pudiera alguna vez dotarse al ojo de una capacidad para mirar de frente al sol y a la luz plena, sino en el sentido de un

frente al originario abrir de los estados ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí.»

⁸¹*SyT*, §32, 170/151. Sólo la segunda frase resaltada se encuentra así en el original; las cursivas de la primera son nuestras.

reconocimiento de su carácter fenomenológicamente impenetrable, esto es, como reconocimiento de que semejante luz no puede ser captada pero precisamente en tanto que es lo que hace de todo visible⁸². El problema reside, como ya lo hemos dicho, en la puesta en marcha de una tal investigación. La investigación ontológica ha de asumir el destino que le traza su cuestión más propia, a saber, el que ser en cuanto ser no es accesible en absoluto sino sólo desde aquello a través de cuya *transfiguración* se ha dado: el ser del ente. La ontología fundamental debe ponerse en obra a través de una analítica del ser del *Dasein*. Sólo como analítica existencial puede llevarse a realización la tarea de una explicitación del sentido de ser. El que el *Dasein* sea el ente que debe ser elaborado en su ser para responder a la pregunta ontológica fundamental se debe a su acaso paradójica índole de no ser un ente a la mano ni tampoco un ente que está-ahí –o sea, de “no” ser un ente-, sino de ser un... de una absoluta peculiaridad, de una singularidad radical. Ahora estamos en condiciones de aprehender las dos más importantes razones fenomenológicas por las cuales la pregunta por el ser, si se quiere atener a la diferencia ontológica, es decir, si quiere en realidad preguntar por ser en cuanto ser y no por el ente o el más elevado de los entes, debe plantearse como pregunta por el sentido de ser y, a su vez, por qué el sentido sólo puede ser *llevado a mostración* desde un análisis del ser del *Dasein*. En primera instancia, los estudios en torno a la mundaneidad han puesto de relieve que el *Da-sein* es aquello sobre el fondo de lo cual es dejado ser el ser del ente intramundano (bien sea como ser a la mano, bien como estar-ahí) y que dicho ente existe como arrojador-arrojado en ese fondo que es su propio ser, su propio Ahí. El *Da-sein* mismo es el horizonte, el fondo, el sentido. En segundo lugar, desde los análisis en torno a la caída en el “mundo” (en lo óptico), de los cuales ya hemos dado algunas indicaciones, este ente se mostrará asimismo como aquello desde donde se despliega la diferencia ontológica. El *Da-sein* existe –lo mostraremos concretamente en lo que sigue- como dinámica óptico-ontológica y como dinámica ontofenomenológica. Además de estas dos razones existe una tercera de la cual ya hemos

⁸² Sobre la relación de la luz con el ojo y la visión véase: ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998 (L II, 412a – 413a 10 y 418a 25 – 419b 5; L III, 425b 10-25). También: *Del sentido y lo sensible*. Traducción de Francisco de Samaranch, Aguilar. Acerca de este tema y, en general, del pensamiento todo de Aristóteles, véase: VIGO, Alejandro de, *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2007 (especialmente las ps. 93 a 119).

realizado algunas anticipaciones que también deben ser profundizadas, a decir: en el *Dasein* también es posible reconocer una ambivalencia, un juego, una dinámica constitutivos entre un mostrarse como sí mismo y un no mostrarse. El *Dasein* existe en la doble posibilidad de mostrarse y ocultarse y, en cuanto caído, el *Dasein* ya desde siempre se ha mostrado como lo que no es, el *Dasein* ya desde siempre se ha dado enajenada y alienadamente. Es por lo dicho hasta el momento que Heidegger declara, con un tono ciertamente victorioso que surge del estado de ánimo que acompaña el triunfo en esta pugna de titanesque es el tratado *Ser y tiempo*:

*Y cuando preguntamos por el sentido de ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido de ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere en el abismo del sinsentido.*⁸³

⁸³SyT, §32, 171/152. Nosotros hemos resaltado el texto.

3. EL ORIGEN DE LA DINÁMICA ONTOFENOMENOLÓGICA Y LA AMBIVALENCIA DEL *DA-SEIN*

El capítulo anterior ha puesto en obra una dilucidación de la problemática ontológica que debe ser profundizada si queremos dar cuenta de la problemática interna del tratado *Ser y tiempo*. Aunque la interpretación ha podido penetrar en su objetivo, aún cabe la posibilidad de elaborarlo de una forma más incisiva, clara y persuasiva. La dinámica en la que convergen ontología y fenomenología, esto es, dicho en términos heideggerianos, en la que el tema y el método de la filosofía se muestran en una sinergia intrínseca que emana desde su fuente más elemental y originaria (el fenómeno concebido ontofenomenológicamente) ha sido explicitada hasta el momento desde un punto de vista formal en el sentido en el que no se ha penetrado en su ambivalencia, en su ambigüedad, en su polifaceticidad. De esta manera, sólo parcialmente se han ofrecido las pruebas de la tercera de nuestras hipótesis. La exposición, en efecto, sólo en un grado mínimo ha hecho referencia al carácter “plural” del fenómeno fenomenológicamente entendido al hilo del que, precisamente, se hace posible reconocer la dinámica ontofenomenológica como aquello a lo que la ontología debe atender principalmente. Justamente por esta vía debe encaminarse la profundización de los estudios llevados a cabo hasta ahora. Así, en lo sucesivo, deberemos llevar a reconocimiento la doble posibilidad en la que consiste la dinámica ontofenomenológica y específicamente el modo en el que ésta concierne al *Dasein*, si es cierto que este ente es en el modo de ser de la deyección a su propio Ahí, al sentido, o, dicho con otras palabras, si es cierto que la analítica existencial constituye y es la ontología fundamental.

En el presente capítulo aportaremos la evidencia de una tesis que sólo como enunciado ha sido mencionada y de la que, en todo caso, no se ha aportado el suficiente “material” fenoménico ni se lo ha interpretado fenomenológicamente, a decir: que en el *Dasein* se da una dinámica de mostración-ocultamiento que puede ser reconocida como el origen de aquel juego bipolar entre ente y ser del que hablamos en el primer capítulo de esta investigación. En efecto, el ser del *Dasein* (su propio *Da-sein*, su Ahí) sólo se deja ver

escondiéndose, sólo se manifiesta ocultándose o transfigurándose en otra cosa; sólo se muestra como lo que no es. A propósito de la mundaneidad, de la disposición afectiva, del comprender y del sentido ya se ha señalado una ambigüedad estructuralmente constitutiva del ser del *Dasein* y, lo que ahora tiene que ser resaltado con mayor agudeza, una tendencia al ocultamiento, al enmascaramiento, al autoencubrimiento y a la enajenación. De tal suerte que dichos fenómenos horizontales constitutivos del ser del *Dasein* sólo se dan... en transfiguración... El Ahí, tal y como fue expuesto en los fenómenos recién mencionados, sólo se muestra retirándose, quedándose atrás y en despedida para propiciar la comparecencia de lo que es. Ahora bien, la *posibilidad*, entendida como la más alta y última determinación ontológica posible del ser del *Dasein*, es tal en la medida en la que éste ente es posibilidad de ser sí mismo y de no serlo y porque ya desde siempre ha sido arrojado a su poder-ser y a su posibilidad más concreta y fáctica. La posibilidad se explaya constitutivamente en *una* doble posibilidad sinérgica en virtud del carácter estructural de los fenómenos de encubrimiento de sí propios del sentido de ser... del *Dasein*, tales como el “uno”, la “publicidad” y la “caída”. Con la puesta de relieve fenomenológica de estos fenómenos proyectaremos una claridad y concreción mayores hacia los conceptos de interpretación y sentido y, a una con esto, a la problemática pura de ser, a la problemática ontofenomenológica.

3.1 DA-SEIN, CAÍDA, PROPIEDAD E IMPROPIEDAD.

Sobre la base de lo dicho podemos bosquejar los desarrollos que tendrán lugar en lo que sigue. Es preciso señalar que la dinámica será mostrada en concreción a través de los fenómenos que Heidegger denomina caída (*Verfallen*), impropiedad (*Uneigenlichkeit*) y propiedad (*Eigenlichkeit*). Empezaremos a partir de una interpretación fenomenológica de la cotidianidad del convivir y de la existencia en común, ya que, por lo demás, hasta ahora

no se ha hecho referencia al *factum* de la convivencia y, por el contrario, se ha tematizado la mayor parte del tiempo al *Dasein* individual, que Heidegger denomina *Dasein* propio. Sin embargo, la razón esencial de este abordaje no consiste en que la investigación se vea inducida por intereses o exigencias extrínsecas a problematizar cierto ámbito de fenómenos, en este caso, el de la existencia comunitaria, sino ante todo porque tal indagación, que se concibe a sí misma en estricto sentido fenomenológico, contribuye a una determinación más completa de la mundaneidad del mundo y del ser del *Dasein*. Considerar el *factum* de la existencia en común es un rumbo que la ontología fundamental debe recorrer necesariamente –supuesto que la respuesta a la pregunta por el sentido de ser deba elaborarse desde una analítica del ser del *Dasein* en general-. La indagación que así se encamina hacia su objeto llega a ser, entonces, plenamente fenomenológica. El resultado más sobresaliente en este punto consiste en el reconocimiento de que la apertura del Ahí se realiza desde el horizonte del “uno” (*Man*) y de su tendencia al encubrimiento y de que la mundaneidad del mundo que es en tanto que referida al *Dasein* debe concebirse como *comundaneidad*. Ahora bien, en virtud de la tendencia propia del *Dasein* caído a quedar absorbido por el “mundo”, esto es, por el ente que comparece inmediatamente en el mundo, será posible ganar desde aquí el origen ontológico de la dinámica óntico-ontológica. Como conclusión de los análisis contenidos en este capítulo descubriremos el origen de la diferencia ontológica y, con ello, una determinación de la existencia del *Da-sein* como dinámica óntico-ontológica y como dinámica ontofenomenológica. El *Da-sein* se revelará, así, como el fundamento total de la fenomenología.

3.1.1 Fenomenología del convivir y concreción de la existencia en común; el uno.

El presente apartado reviste una significación trascendental para los estudios adelantados en esta tesis. Desde un punto de vista *extrínseco* la reflexión que aquí se lleva a cabo nos permitirá poner sobre la mesa la posición de Heidegger respecto de la filosofía moderna del sujeto y, con esto, una aclaración negativa de la forma en la que han de comprenderse las estructuras de ser del *Dasein* que hemos ganado. En páginas anteriores colateralmente se hizo manifiesto que la autorreferencia propia del ser del *Dasein* ha sido objeto de críticas en el sentido en que constituiría una recaída, no obstante los esfuerzos de Heidegger, en el punto de vista de un sujeto, que en su aislamiento, autoconstituiría el “mundo” y sería, así, el fundamento de las cosas y de los otros sujetos. Dicha fundamentación la alcanzaría el análisis teórico del sujeto reflexivo desde una vuelta hacia el “mundo”. Tales objeciones se agudizan de una manera considerable cuando se intenta ponderar el papel que jugarían los otros, la intersubjetividad, en la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Mencionaremos de manera introductoria los principales contraargumentos al planteamiento heideggeriano⁸⁴:

1. La posición elaborada en *Ser y tiempo* no hace justicia a los fenómenos del ámbito de la intersubjetividad de la experiencia humana. En virtud de prejuicios heredados Heidegger no atiende de manera adecuada el *factum* del convivir.
2. En este orden, y pese a sus esfuerzos, Heidegger no lograría desprenderse de la visión egológica de la fenomenología de Husserl y de la filosofía trascendental. Esto por dos razones, a saber: a. La intersubjetividad entra en el ámbito de problemas de *Ser y tiempo* desde la perspectiva del sujeto individual; y b. lo hace desde la perspectiva de una discusión de las condiciones de la posibilidad del acceso al ente intramundano.

⁸⁴ Cfr. VIGO, Alejandro, *Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del “nosotros”*. En: *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N°4, 2006 (ps. 47-90, especialmente relevantes para este tema son las páginas 50 y 51).

3. Esta continuidad con la filosofía moderna del sujeto se enfatiza en el hecho de que Heidegger no deja suficiente espacio a la dimensión dialógica en la que, según se cree, se juega la verdadera importancia que tienen los otros en la apertura del sentido y de la constitución y configuración de la experiencia humana del mundo.
4. En este orden, la parcialidad del enfoque de Heidegger no hace justicia a la dimensión normativa que representan los otros, ni a la esencial sociabilidad del individuo humano.
5. Es más, cuando aparece la sociabilidad en *Ser y tiempo* está ligada a los fenómenos inherentes a la existencia impropia, esto es, a la alienación, enajenación, pérdida de sí, etc.
6. Con esto, la existencia propia que se juega en el *Dasein* tiene el carácter de una cuasi-heroica individuación radical que excluye de consuno a los otros.

Si bien es cierto que nuestra intención no es en modo alguno discutir en detalle estas objeciones, la elaboración de algunos aspectos relativos al problema nos permitirá conectar con las consideraciones *intrínsecas* que tendrán lugar en este apartado.

El análisis del mundo en su mundaneidad puso sobre la mesa la inherencia de este fenómeno al ser del *Dasein*. De esta conclusión general se desprenden dos asuntos que deben ser resueltos y que constituyen el *paso y la conexión* entre los capítulos III y IV del tratado que interpretamos. El primero de esos interrogantes tenía que ver con la necesidad de abordar directamente el ser de dicho ente con la finalidad de mostrar, de una parte, qué quiere decir mundo, y de otra, que el ente al que éste está referido no tiene el carácter de una conciencia o sujeto. En este orden, el segundo de los interrogantes consistiría en mostrar, para llamarlo de una forma tradicional, la “objetividad” del mundo, o dicho con palabras más acertadas, en señalar en qué sentido la impresión de que cada cual tendría, en consecuencia, su propio mundo atómico es desacertada. En este orden de ideas, resulta significativo el que Heidegger al tratar esta cuestión emplee deliberadamente términos caros a la filosofía moderna del sujeto, tales como “yo”, “espíritu”, “conciencia”, “sí-mismo”, “subjetividad”, etc., con la intención de desmontarlos desde dentro en una suerte de *reductio ad absurdum* fenomenológica. Esto quiere decir, en efecto, que Heidegger se

mueve de una manera ambivalente en tales conceptos y, en general, dentro de la filosofía moderna, en la medida en la que pese a que ha rebasado su horizonte, no logra desprenderse plenamente del mismo⁸⁵.

En lo que tiene que ver con la dilucidación del ser del ente que somos nosotros mismos (del hombre) el proceder más natural (dominante) consistiría en interrogar *qué es* el hombre. No obstante, se nos ha hecho transparente en los estudios anteriores que una orientación de este tipo es inadecuada para determinar el ser del *Dasein*. Dicho ser no es un estar-ahí dado de una vez y para siempre, no es un ser estático, sino existir y tener-que-ser. En lugar de un *qué* –se dijo también– este ente parece tener que ver, más bien, con un *quién*(existir). Una cosa es un *qué*, no un *quién*; una cosa es un *algo*, no un *alguien*; una cosa es un *esto*, no un “*éste*”. Si para determinar el ser del *Dasein* hay que orientar la pregunta hacia el *quién* de este ente se hace evidente y obvio, en la medida en la que el ser de este ente consiste en ser cada vez mío, que la respuesta debe determinarse desde el “yo”, desde el “sí mismo”, desde el “sujeto”, desde el “sí” (*das Selbst*)⁸⁶. De este modo, el *quién* sería lo que a pesar del cambio de las vivencias se mantiene idéntico a sí mismo y puede de esta suerte relacionarse con la multiplicidad variable y contingente. A pesar de la obviedad de estas determinaciones, Heidegger no deja de señalar que en el fondo esquivan la problemática del ser del *Dasein* determinándolo desde el modo de ser de los entes que no tienen nada que ver con él, esto es, desde una ontología de las cosas. En el fondo, el ser del *Dasein* se piensa aquí como un estar-ahí (*Vorhandenheit*), como una cosa más que comparece dentro del mundo, mas no como existir. La analítica ontológica del *Dasein* debe perseguir el ser de este ente y, si quiere ser fenomenológica, debe radicalizar la indagación aún a costa de contravenir al sentido común.

⁸⁵ El testimonio de un contemporáneo que experimentó de primera mano dicha situación sirve para ilustrarla: «A través de su lectura [de la lectura de *Ser y tiempo*] uno no logra ver la problemática que interviene realmente. Como él dice, se ve precisado a utilizar el lenguaje de la filosofía, y cuando uno lo lee, a decir verdad, lo más difícil es lograr comprender exactamente de qué se trata a través de un lenguaje que él sigue utilizando y que, fatalmente, desvía la atención del lector hacia aquello que Heidegger supera». Cfr. BEAUFRET, Jean, *Al encuentro de Heidegger (Conversaciones con Frederic de Towarnick)*. Traducción de Juan Luis Delmont, Monte Ávila, Caracas, 1987 (p. 14). Véase también: LEYTE, Heidegger, Op. Cit., ps. 29 a 41.

⁸⁶ Cfr. *SyT*, §25, 135/114.

Si en la adquisición de los enunciados óntico-ontológicos la presentación fenoménica del modo de ser del ente mismo ha de mantener la primacía incluso por encima de las más evidentes y usuales respuestas y problemas de ellas derivados, entonces la interpretación fenomenológica del *Dasein* deberá ser *preservada* de una tergiversación de la problemática en lo relativo a la pregunta que ahora planteamos.⁸⁷

La forma en la que se lleva a cabo la preservación y la custodia de la problemática ontológica originaria del *Dasein* se realiza a través de una introducción en el esquema sujeto-objeto –en tanto modo dominante de comprender el problema- para hacerlo estallar desde dentro en esa suerte de *reductio ad absurdum* fenomenológica que lleva a cabo *Ser y tiempo*. La aparente paradoja de esta forma de encarar el problema del acceso originario al ser del *Dasein* se resuelve si se considera que el punto de vista existencial permite comprender la relación que se da entre una fenomenología formal de la conciencia y una fenomenología existencial del *Dasein* como una relación de fundamentación y, en este sentido, el carácter fenomenológicamente derivado de una tal “fenomenología” formal de la conciencia a pesar de que su problemática pueda llegar a tener legitimidad⁸⁸. Al respecto pueden señalarse por lo menos tres cosas. En primer lugar, los análisis en torno a la mundaneidad han puesto de manifiesto que jamás se da un sujeto sin mundo y que el *Dasein* no tiene que salir jamás a descubrir su mundo en la medida en la que ya desde siempre ha sido arrojado por sí mismo a ser-en-el-mundo. En segundo lugar, y de acuerdo a los resultados del análisis del “uno”, quizás el *Dasein* diga de sí mismo “yo soy”, “yo soy”, precisamente cuando no es él y cuando se ha encubierto a sí mismo su propio sí-mismo sin consideraciones. De este modo, el “yo soy” y, en general, las formas dominantes de comprender el sí-mismo, serían, como dice Heidegger, *una tentación y una trampa* del *Dasein* para sí mismo. Desde un punto de vista óntico, en efecto, el *Dasein* lo soy siempre yo mismo y sin embargo no es legítimo trasladar esta aparente evidencia al plano de una

⁸⁷ *SyT*, §25, 135/115. El subrayado no hace parte del texto.

⁸⁸ Véase, para la forma en la que el modo ontológico fundamental de abordar los problemas modifica, radicalizándolos, la escogencia de los fenómenos, su interpretación y los resultados a los que llega la fenomenología formal de la conciencia de Husserl: HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*. En: *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Traducción de Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997 (ps. 75 a 90).

determinación ontológica del sí-mismo. Así, pues, el “yo” debe ser concebido como una *indicación formal* sin compromiso de que en su interpretación ontológico fundamental se pueda revelar como su “contrario”, esto es, como “no-yo”, determinación que, en lugar de significar una carencia de “yoidad” (*Ichheit*), es por el contrario una forma de ser del propio yo, como sucede en la pérdida de sí (*Selbstverlorenheit*)⁸⁹. Finalmente, en el mundo también comparecen los otros y dicha comparecencia funda, como veremos, el *factum* del convivir que, no obstante, precisa de una interpretación ontológico existencial. La superación de la fenomenología de la conciencia por la fenomenología del *Dasein*, o dicho con más exactitud, el desvelamiento de su carácter derivado, podría llevar a pensar que la pregunta por el sí-mismo y por la “relación” con los otros se queda sin fundamento y sin la orientación adecuada de un claro hilo conductor. La falsa conciencia metódica que aquí se pretende hacer oír es acusada por Heidegger:

Pero si el sí-mismo “sólo” debe concebirse como una forma del ser de este ente, parece que esto equivaldría a la disolución del verdadero “núcleo” del *Dasein*. Tales temores se alimentan empero de la errónea opinión de que el ente en cuestión tendría, en el fondo, el modo de ser de un ente que está-ahí, aunque se mantenga alejado de él el carácter masivo de una cosa corpórea puramente presente. Sólo que la “*sustancia*” del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*.⁹⁰

Si es cierto que entre el ente que somos nosotros mismos y todo otro ente que comparece dentro del mundo existe una diferencia ontológica radical, o sea, dicho de manera rápida, si es cierto que el hombre se distingue de una piedra, la determinación de su ser debe precaverse de interpretarlo subrepticamente como una cosa que simplemente está-ahí, puesto que la índole existencial de este ente hace volar en pedazos la ontología de las cosas así entendidas, y a una con esto, toda la forma tradicional de abordar la determinación

⁸⁹ Cfr. *SyT*, §26, 136/116. Esta crítica de Heidegger afecta a toda la filosofía egológica, desde Descartes a Husserl, en tanto que dicha perspectiva se basa en la ingenua consideración de que la expresión “yo soy” proveería un adecuado hilo conductor para la interpretación del ser del “sujeto”. Cfr. VIGO, Op. Cit., p. 62-64, notas 11 y 12. Véase también: *SyT*, §26, 139/119-140/120. Para una aclaración del concepto de indicación formal (*Formal Anzeige*), véase: AINBINDER, Bernardo, *Una huella invisible. La indicación forma revisitada*. En: ROCHA, Alfredo (Ed.), Op. Cit. (ps. 61 a 78). A propósito de la forma en la que el concepto de fenómeno opera como una indicación formal, véase: LARA, Francisco de, Op. Cit. p. 235 a 240.

⁹⁰ *SyT*, §26, 137/117.

del ser del hombre⁹¹. La intención de hacer justicia al ser del *Dasein* y de dar cuenta, desde esta interpretación, de la existencia en común precisa que, sobre lo venerable e inadvertidamente influyente que pueda llegar a resultarnos la ontología clásica, se atiende al carácter singular de su primariedad óntico-ontológica. Este es el horizonte que debe guiar la interpretación del convivir. Con esto entramos en nuestras consideraciones *intrínsecas*.

El *factum óntico* de la existencia con otros y del carácter compartido del mundo que vimos aparecer en la interpretación de la mundaneidad, debe ser interpretado desde un punto de vista *ontológico*. El *factum* del convivir, entonces, sólo será llevado a relevancia cuando se lo ponga en el horizonte ontofenomenológico. El fenómeno así interpretado muestra que en la condición respectiva del ente intramundano se acusa la coexistencia de los otros y, sobre esta base, se da la proyección al mundo en común (*Mitwelt*). Los otros no aparecen como una cosa más de la cual hay que ocuparse, sino que aparecen en tanto que comparten conmigo la misma forma de ser, en tanto que se las tienen con el mundo en la misma forma en la que a mi *Dasein* propio le corresponde. Para el *Dasein* los otros aparecen en el modo de ser de la *coexistencia* (*MitDasein*). «Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo *Dasein* que lo deja en libertad –*también existe y existe con él*»⁹². Si este enunciado es interpretado en un sentido ontológico radical, tenemos que nunca se da, como hemos dicho, un sujeto sin mundo, sino que el *Dasein* individual y propio sólo es plenamente *Dasein* en la medida en la que es coexistencia con otros y en la que estos “otros”, en un modo que hay que determinar a fondo, constituyen su propio ser. Ahora bien, el ser de este ente que es el *Dasein* se ha mostrado anteriormente

⁹¹ A través de su interpretación de Aristóteles, en los primeros cursos que ofrece en Friburgo Heidegger emprende la tarea de dotar a la investigación filosófica de un nuevo y radical sentido que rompa el estrechamiento conceptual que no permite dar cuenta de la singularidad ontológica de lo que, en su momento, denomina la vida fáctica. Ya desde entonces Heidegger reconoce que la incapacidad de la filosofía tradicional para dar cuenta del fenómeno de la vida fáctica lleva pareja una parcialidad en la idea de ser en general. Véase la forma en la que esto queda recogido en el texto conocido como “Informe Natorp”: HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*(*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen situation)*, 1922). Traducción de Jesús Adrián Escudero, Trotta, 2002. Véanse también: VIGO, Op. Cit. y la presentación del papel jugado por la confrontación con Aristóteles en los cursos que anteceden a la publicación de *Ser y tiempo* en: SEGURA, Carmen Peraita, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta, Madrid, 2002.

⁹² *SyT*, §26, 138/118.

como ser-en-el-mundo. En consecuencia, si es cierto que los otros no son añadidos del “sujeto” sino que constituyen lo más intrínseco de su “subjetividad”, ahí, en la mundaneidad del mundo como carácter más propio y constitutivo del *Dasein*, han de hacerse manifiestos. Es cierto que vimos que el ser del ente intramundano remite, dependiendo del caso, al portador, al dueño, al destinatario, al comprador, al fabricante, etc. Mi existencia en el mundo no es, por ende, una existencia atómica, sino que por el contrario se juega ya desde siempre en un mundo en común. Sin embargo, estas observaciones no son enunciados ontológicos; se trata de apreciaciones ópticas hasta cierto punto triviales. El *factum* queda ontológicamente interpretado cuando se determinan las consecuencias de su “realidad” en el sentido de una puesta de relieve de su fondo de posibilidad. Para exponer dicho fondo, es preciso traer a presencia análisis anteriores como única posibilidad de comprender la fenomenología de la existencia en común de Heidegger⁹³.

Cuando el análisis del mundo partió del ente intramundano, se hizo manifiesto que el ser de tal ente no se hace comprensible de una forma insular, sino que su ser remite desde siempre a algo otro que no es él. En primera instancia, esta remisión pone de relieve la totalidad remisional desde la que comparece el ente intramundano. Esta remisión interpretada ontológicamente quiere decir que es propia del ente una condición respectiva, un ser-con-respecto-a... Esta determinación ontológica conduce hasta el ser del

⁹³ Cuando los análisis del capítulo IV de *Ser y tiempo* se ponen en directa conexión con los estudios referidos a la mundaneidad del mundo que inmediatamente le anteceden (capítulo III), a la vez que con los que tratan del ser-en (capítulo V), esto es, cuando se ve el carácter intermedio y coyuntural que tienen los análisis de la impropiedad del uno para toda la problemática ontológica, a la vez que su sentido positivo y sobremanera fundamental para comprender de una forma originaria el ser del *Dasein*, se puede apreciar muy a las claras que dichos análisis en modo alguno tienen la intención de elaborar una sociología pesimista o una crítica de la cultura o de la decadencia de la sociedad. La lectura parcial e insular de los análisis del uno conllevan necesariamente esta consecuencia. A juicio del autor, Pierre Bourdieu realiza, sobre esta base, una crítica a Heidegger. Véase: BOURDIEU, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*. Traducción de César de La Mezsa, Paidós, Barcelona, 1991. El yerro se torna mayor cuando se considera que el autor pretende interpretar el carácter político de los textos de Heidegger desde una lectura que, apartándose de la interpretación por así decirlo externa de Víctor Farías, se atenga a su contenido y que lo interprete como «eufemistatización» de la concreción socio-cultural de la que surge y de la que el discurso filosófico jamás logra desprenderse (ps. 13 a 17). Véase también la discusión del libro de Baurdieu en: GADAMER, Hans-Georg, *Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas*. En: *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2003 (ps. 341 a 348). Sobre la crítica que puede realizarse a la filosofía de Heidegger desde la perspectiva de la modernidad resulta importante el texto de: ŽIŽEK, Slavoj, *The dealock of transcendental imagination, or, Martin Heidegger as a reader of Kant*. En: *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. Verso, London-New York, 2000 (ps. 9 a 69).

Dasein como aquello en virtud de lo cual es puesto en libertad el ser del ente intramundano. El *Dasein* es el por-mor-del-cual es dejada comparecer la intramundaneidad. La mundaneidad, como horizonte sobre el fondo del cual comparece el ser del ente, es un carácter ontológico del *Dasein*. Ahora bien, siendo el *co-Dasein*, la coexistencia, un carácter ontológico de este estilo, dicha estructura ontológica ha de hacerse presente en la determinación de la mundaneidad, lo cual quiere decir que los “otros” –que así no serían “otros” que se adhieran artificialmente a mi ser- configuran el horizonte desde el cual se abre el mundo propio, el mundo en común y el mundo circundante. El Ahí es esencialmente abierto por los “otros”; el Ahí, interpretado con toda rigurosidad ontológica, es *co-Ahí*. La mundaneidad es *co-mundaneidad*. La evidencia fenoménica que justifica la forma en la que reconocemos ahora el Ahí como un *co-Ahí* y la mundaneidad como *co-mundaneidad* ya se ha ofrecido rudimentariamente en páginas anteriores y precisa de una explicitación cabal. En efecto, a propósito de la forma en la que el Ahí se da en concreción a través de la estructura de previdencia de la interpretación, se dijo que la apertura interpretativa siempre se realiza desde una manera previa de ver y una manera de entender previa configurada por el plexo de saberes, conceptos, costumbres y horizontes legados por la tradición. Empero, no se trata de un conjunto compacto de “conocimientos” conscientes o inconscientes que el *Dasein* lleve artificialmente junto a sí, sino que ante todo se trata de lo que él *es*, de aquello de lo cual su ser, en principio, no se diferencia, aunque pueda distanciarse de ello en la manera de ser de un reconocimiento. Así las cosas, el *Dasein* no se distingue de los otros que de esta suerte configuran su ser-en-el-mundo. El por-mor-de que abre la mundaneidad, es un por-mor-de-otros⁹⁴.

⁹⁴Cfr. *SyT*, §26, 143/123.

3.1.1.1 El «uno» (Das Man).

La conexión que hemos establecido entre coexistencia y mundaneidad arroja como resultado que los otros constituyen ontológicamente el ser del *Dasein*. En virtud del por-mor-de-otros que abre la totalidad de la condición respectiva el ser del *Dasein* es un *ser-con* (*Mit-sein*). No se trata en el caso de esta estructura de ser de una determinación postiza que se adhiera artificiosamente al ser del *Dasein*, sino de todo lo contrario en tanto que dicho ser debe concebirse como ser-con, y punto. El *Dasein* no es diferente de su ser-con y sólo es el ente que es en la medida en la que su *Da-sein* se abre como ser-con. En este sentido, podemos afirmar con Vigo que:

Así vistas las cosas, no hay, pues, por un lado, el problema referido al ser del “sujeto” como tal, y, por otro, el problema referido al problema de la “intersubjetividad”. Hay, en rigor, un único problema ontológico de base, el problema de la (inter)subjetividad, que comprende al mismo tiempo, y con igual originariedad, tanto el aspecto referido al “sí mismo” como el aspecto referido al “ser ahí con” o “coexistir”.⁹⁵

La tematización de algunos fenómenos que hacen parte de la facticidad del convivir proyectará luz sobre estas estructuras ontológicas.

Lo primero que resalta Heidegger es la tendencia y necesidad, a veces incluso implícita, del convivir a distanciarse de los demás y a buscar apartarse de lo que es el uso. También en la intención de llegar al nivel de los otros o de mantenerlos sometidos y sumidos al dominio se pone de presente la inclinación a la distancia que impera en la cotidianidad del *Dasein*. Esta tendencia a la distancialidad (*Abständigkeit*) supone que constantemente el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros, que ya se ha entregado a la apertura predemarcada por la existencia en común y que la existencia propia se realiza con miras a los otros. De este modo, mi *Dasein* no es en realidad “mío” sino que ya ha

⁹⁵ VIGO, Op. Cit., p. 65.

configurado la comprensión interpretativa del mundo desde lo que *se dice, se cree, se desea y se espera*. La apertura del mundo se ha realizado ya desde siempre desde ese fenómeno que Heidegger llama *el se, el uno (Das Man)*. En palabras del filósofo alemán:

[...] El Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquiera puede reemplazarlos. Lo decisivo es el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” –así llamados para ocultar la esencial pertenencia a ellos- son los que inmediata y regularmente “*existen*” en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “*se*” o el “*uno*”.⁹⁶

El uno, en la medida en la que así regula la apertura del mundo, tiene sus propias formas de ser. En primera instancia hay que señalar que el ser-con es hasta tal punto constitutivo del *Dasein* que éste olvida su propio ser para entregarse a lo abierto por los otros y por el ámbito de comprensión que le es inherente. En la producción de artículos de consumo cualquiera es igual a otro y nadie se distingue de nadie. Lo producido está destinado para el término medio de los gustos, las medidas, las apetencias, los intereses y las necesidades, etc. La existencia en común disuelve al *Dasein* propio en lo abierto por los otros, de tal suerte que es ese horizonte compartido el que pone a su disposición la totalidad de su ser-en-el-mundo. Así, no se trata simplemente de “los otros”, sino cada vez de mí mismo en la medida en la que mi propio sí mismo es el estar entregado a la comprensibilidad custodiada por los otros. Dicha custodia es tal, que el uno se da en el modo de ser de la *medianía (Durchschnittlichkeit)* en el sentido en el que procura mantener neutralizado todo conato de excepción, todo lo no-familiar, todo lo que le es ajeno. En virtud de esta tendencia a hacer valer el término medio y a establecerlo como última palabra en todo y para todo, el uno revela una tendencia más, a saber, una tendencia a la *nivelación* de todas las posibilidades de ser en el sentido en el que pone a disposición de mí

⁹⁶SyT, §27, 146/126.

propio *Dasein* el circuito de posibilidades más allá de cuyas fronteras nadie se atrevería a llegar, ni se espera de nadie un tal riesgo.

En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser.⁹⁷

Ahora bien, los fenómenos recién descritos constituyen, en su articulación, esa estructura de ser que en el tratado es reconocida como la *publicidad* (“*die Öffentlichkeit*”) del uno a través de la que éste aligera el ser del *Dasein* propio y, con esto, lo excusa de la posibilidad y necesidad de empuñarlo por sí mismo. En la publicidad es en donde se juega la apertura del co-Ahí y de la co-mundaneidad y, por tal razón, esta estructura debe reconocerse como ontofenomenológica.

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad”. *Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las “cosas”, ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible para todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.⁹⁸

En la medida en la que configura la interpretación que lleva a concreción la apertura estructural del co-Ahí del *Da-sein*, la publicidad es un fenómeno *positivo* y altamente importante para comprender de una manera ontológica adecuada la constitución de ser del ente que somos nosotros mismos y, a una con esto, la problemática pura de ser que desarrolla la ontología fundamental. El uno, como modo de ser del *Dasein* cotidiano en el que es llevado a realización el ser-con-en-el-mundo, es, asimismo, un fenómeno

⁹⁷*SyT*, §27, 146-147/127.

⁹⁸*SyT*, §27, 147/127. El texto es resaltado por nosotros.

positivo que contribuye a una comprensión plena y concreta del ser de este ente. El uno no es en absoluto un fenómeno negativo con el que Heidegger critique la decadencia del convivir humano, sino que ante todo debe decirse de él que es el “sujeto más real”, el “*ens realissimum*”. La publicidad del uno es, así, un fenómeno plenamente fenomenológico, y esto quiere decir, como hemos afirmado en el capítulo primero, que por medio suyo puede traerse a luz esa dinámica en la que consiste ser cuando se lo diferencia radicalmente del ente, esto es, cuando se lo entiende en el juego constante que mantiene con éste. En el uno se da un movimiento originario de mostración-ocultamiento. En este sentido podemos leer el siguiente texto de Heidegger:

Ciertamente que el uno, de la misma manera que el *Dasein* en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. *Mientras más ostensiblemente se comporta el uno, más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada.* A una “visión” óntico-ontológica imparcial, el uno se revela como el “sujeto más real” de la cotidianidad. Y si no es accesible al modo de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínimo acerca de su modo de ser. No debe decretarse precipitadamente de este uno que no es “propiamente” nada, ni se debe abrigar la opinión de que el fenómeno queda ontológicamente interpretado cuando se lo “explica”, por ejemplo, como la consecuencia del estar-ahí de varios sujetos reunidos. Sino que, por el contrario, *la elaboración de los conceptos de ser debe regirse por estos irrecusables fenómenos.*⁹⁹

En el uno, como forma primaria de darse del *Da-sein*, tiene lugar un contramovimiento a la ocultación, de igual originariedad ontológica, en la que este ente se da como otra cosa, a saber, en enajenación de su ser más propio; el *Dasein* se esconde a sí mismo estedarse como otra cosa: de la constitución ontológica del *Da-sein* es propia una tendencia a ocultar el ocultamiento en el que se mantiene su propio ser. Antes de continuar con la exposición de la forma en la que en el ser del *Dasein* es posible reconocer la dinámica ontofenomenológica, vamos a poner en conexión los análisis acabados de realizar con la manera en que la ontología tradicional ha comprendido el ser del *Dasein* y, lo que esto lleva implícito de fondo, cómo es comprendido allí ser en general, con la intención de preparar la puesta de manifiesto del *origen* de la diferencia ontológica.

⁹⁹*SyT*, §27, 148/128. El subrayado no se encuentra en el original.

Desde cierto punto de vista, el uno podría ser comprendido como una abstracción que flota por encima de los sujetos considerados de forma individual y de la cual éstos ocasionalmente participarían. El uno sería, entonces, la especie o el género del *Dasein* cotidiano. Tal interpretación, sin embargo, comprende el fenómeno de una forma completamente externa y superficial transitando en contravía de la evidencia fenoménica presentada arriba y de la cual se concluyó que el *Dasein* es hasta tal punto ser-con “otros” que su existir se despliega como co-Ahí y como co-mundaneidad. Heidegger revela que esa manera de considerar el fenómeno, desde el horizonte de la lógica tradicional (género próximo, diferencia específica), se funda en una ontología rudimentaria del estar-ahí por antonomasia inaplicable a un ente que tiene por “esencia” (estar-ahí) su existir (no-estar-ahí).

El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en una ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí. Por eso resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las “ciencias del espíritu”, no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.¹⁰⁰

Lo importante de la conexión entre el fenómeno del uno, la lógica tradicional y la ontología clásica no consiste simplemente en mostrar un punto de vista diferente del fenómeno, ni en desmentir una interpretación equívoca. Lo metódicamente relevante de estas observaciones reside en la posibilidad de hacer ver el fundamento de una tal interpretación de la existencia en común como un proceder necesariamente ligado a la estructura de ser del *Dasein*. Mostrando el carácter derivado de la manera tradicional de definir los entes, la interpretación ontológico existencialista aporta evidencia de su originalidad. La inclinación a interpretar el ser del *Dasein* como un estar-ahí es un fenómeno que surge del uno. Y, de este modo, tanto gramática como lógica y ontología antiguas tienen su fundamento en esta estructura de ser del *Dasein* en cuanto manera parcial de atenerse a dicho ser. En la publicidad del uno se da una tendencia a la medianía y a la nivelación. Siendo en este modo de ser, el *Dasein* no se fija con rigurosidad en nada sino que se mueve en la

¹⁰⁰*SyT*, §27, 148/129. Acerca de la conexión entre gramática, lógica y ontología, véase también: *SyT*, §1, 23-25/2-4 y §7, 58-59/39.

comprensibilidad dominante, nivelada y mediana. En lo que tiene que ver con su ser-en-el-mundo, el *Dasein* es incapaz de atender a su carácter mundano y, más bien, queda absorbido por el “mundo” inmediatamente compareciente del que se ocupa, esto es, por el ente intramundano. El *Dasein* extrae de la publicidad del uno la interpretación preontológica de su ser y lo comprende, en consecuencia, intramundaneamente como un estar-ahí. La tematización explícita del ser del *Dasein* (interpretación ontología) se deja guiar por la comprensibilidad de término medio y por las implicaciones que le son propias.

El *Dasein* cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno. La interpretación ontológica sigue por lo pronto esta tendencia interpretativa, y comprende al *Dasein* desde el mundo encontrándolo allí delante como un ente intramundano. No sólo esto; la ontología “inmediata” del *Dasein* se hace dar desde el “mundo” también el sentido de ser en función del cual estos “sujetos” entitativos son comprendidos. Pero, como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, vienen a ocupar su lugar los entes que están-ahí dentro del mundo, las cosas. El ser del ente que coexiste es concebido como un estar-ahí. De esta manera, la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del ser-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser. *Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.*¹⁰¹

3.1.2 La caída en el uno y la impropiedad del *Dasein*

Es propio de una investigación filosófica el que el nivel de radicalidad con el que ha afrontado sus problemas se deje ver, también, en el carácter formal del discurso, específicamente, en la estructuración de la exposición escrita. La originalidad de una problemática filosófica constituye hasta tal punto la unidad de la *obra* filosófica que de alguna forma se plasma en la presentación de la misma. De este modo, el discurso

¹⁰¹SyT, §27, 149/130.

filosófico no se agota en la exposición de un conjunto de tesis de alguna manera armonizadas, sino que en la problemática filosófica originaria forma y contenido vienen a constituir en inseparable sinergia el todo de la *obra* filosófica. La interpretación de una obra filosófica es, a una con la interpretación de su “contenido”, una interpretación de su *escritura* –suponiendo, claro está, la legitimidad y relevancia de tales distinciones-. Sin querer elevar estas afirmaciones al rango de piedra de toque en la que se pruebe la “verdadera” obra filosófica de la que no lo sería (distinción en la que, por lo demás, el “aquello con respecto a lo cual” es problemático, así como lo es en toda discriminación de este estilo) vamos a señalar en qué sentido esta tesis es aplicable a esta obra filosófica en concreto titulada *Ser y tiempo*. No podemos abocarnos aquí a un análisis que desde este horizonte acometa todo el tratado y, por tal razón, debemos posponerlo para indagaciones ulteriores y ofrecer tan sólo algunas observaciones a favor. El grado en que esto repercute en la claridad de la problemática desarrollada hasta ahora, así como de los estudios sucesivos, no se le escapará al lector.

En páginas anteriores la problemática de la ontología fundamental ha sido interpretada como la puesta en libertad de la dinámica ontofenomenológica a través del análisis del ser del *Dasein* en tanto que es aquel ente en el que esta dinámica puede ejemplificarse, ilustrarse y desplegarse. Sobre la base de los estudios realizados hasta el momento, el *Da-sein* es, más que el campo en el que es posible de ser mostrada la dinámica ontofenomenológica, sobre todo aquello en lo que llega a cumplimiento. El núcleo de la dinámica ontofenomenológica consiste en recocer el fenómeno *como* juego de mostración-ocultamiento, de manifestación-y-transfiguración, del mostrarse-como-otra-cosa. En el reconocimiento de (esta) la forma en la que se da el fenómeno *se da* la filosofía como ontología fundamental fenomenológica. Desde el punto de vista arquitectónico, el fenómeno así comprendido se expresa en la manera en la que se articula el parágrafo 7, precisamente, aquél que elabora el concepto provisional de fenomenología. Por una parte, en §7A, Heidegger reconoce en el fenómeno (*Phainómen*) un bivalencia significativa según la cual fenómeno quiere decir tanto lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, como la apariencia, lo-que-se-muestra-en-su-enajenación. La comprensión adecuada de fenómeno sólo se alcanza

cuando se repara en la coimplicación de las dos significaciones y cuando se lo interpreta bajo el horizonte de la diferencia ontológica. Así, en el §7C, Heidegger llega a la comprensión del fenómeno entendido fenomenológicamente en términos de lo que se muestra como ser y estructura de ser, esto es, como lo que se muestra-en-su-ocultación.

En esta misma línea hay que comprender la articulación y el paso entre los capítulos III y IV de la Primera Sección del tratado. El primero de los mencionados desarrolla la problemática en torno a la mundaneidad que, como vimos, debe ser comprendida como un momento constitutivo del ser del *Dasein*. La mundaneidad es el darse del fenómeno, su manifestación, su carácter de patente. Sin embargo, dicho fenómeno no se da jamás en semejante, por así decirlo, puridad. Ante todo, es estructuralmente propio del cómo del darse del fenómeno el dejarse ver como otra cosa, el manifestarse como lo que no es, el presentarse de manera distorsionada. Así interpretado, el capítulo IV notan sólo tiene por finalidad levantar voces contra la filosofía moderna del sujeto, sino que se propone el desarrollo de una problemática mucho más fundamental, a decir: la que consiste en hacer relevante que el fenómeno de la mundaneidad sólo se da como otra cosa, sólo se muestra haciéndose pasar por otra cosa, ocultándose como tal fenómeno. Siguiendo la orientación de esta perspectiva cobra sentido la tematización en torno a la publicidad del uno, esto es, precisamente la tematización del traslapamiento en el que se muestra la mundaneidad. Ésta sólo se da en el cómo impropio de la publicidad del uno¹⁰².

Finalmente, el capítulo V, que debe entenderse como la *continuidad* radicalizada de los análisis llevados a cabo en III y IV –en efecto, ya hemos advertido en qué medida el análisis de la mundaneidad cobra cada vez mayor profundidad-, presenta una estructuración de esta índole. Allí también se pone de relieve que el fenómeno en sentido fenomenológico es lo que se muestra (capítulo V A) ocultándose (capítulo V B). Y, así, sólo cuando en el

¹⁰² Arturo Leyte ha propuesto que los capítulos III, IV y V de la primera sección de *Ser y tiempo* sean leídos en «paralelo», aunque una lectura sucesiva sea el «destino inevitable del orden de la exposición» (p. 99). Tal sugerencia es presentada por el autor con la intención de que la estructura de ser-en-el-mundo sea interpretada de forma unitaria, pese a que analíticamente el discurso tuvo que abordar, primero, el “en-el-mundo”, luego, la pregunta por el “quién” de ese ser-en-el-mundo, y, finalmente, el “ser-en” en cuanto tal. A despecho de esta interpretación, desde una lectura ontofenomenológica quizás lo más acertado sea dejarse llevar por semejante destino y comprometerse positivamente con él. Para la argumentación de Leyte véase su *Heidegger*, Op. Cit., ps. 89 a 131, especialmente ps. 99, 100 y 101.

fenómeno se ha reconocido, *también*, su tendencia estructural a ocultarse, sólo entonces se lo ha ganado plenamente como fenómeno. Sobre esta base se comprende todo el “esquema” expositivo de *Ser y tiempo* como un ir y venir de la propiedad a la impropiidad y de la mostración a su ocultamiento. Sin embargo, es preciso advertir que no parece tratarse, estrictamente hablando, de un proceder deliberado de Heidegger, sino más bien de algo no dominado en la medida en que se corresponde con la problemática más interna del fenómeno. En este sentido, en la parte A del capítulo del que veníamos hablando se presenta la tematización de la aperturidad del Ahí desde la disposición afectiva, el comprender, la interpretación y el discurso. En la parte B se señala la manera en la que la aperturidad del Ahí se *da* de forma concreta desde los fenómenos de la “habladuría”, la “curiosidad” y la “ambigüedad”, fenómenos estos que apuntan a traer a la luz la estructura de la “caída” en la que llega a realización la condición de arrojado. Vamos a ver esto con mayor precisión.

La dilucidación de la aperturidad del *Da-sein* se llevó a cabo sin una referencia concreta a la cotidianidad de la existencia en la que ésta se mueve en el modo de ser del uno. Este mismo proceder se siguió a propósito de la tematización de la mundaneidad del mundo. En la medida en que la publicidad del uno fue reconocida como un fenómeno en el que el *Dasein* pone en ejecución de un modo fáctico su ser, necesariamente el análisis ha sido parcial y, hasta cierto punto, sesgado. Manifiestamente, este inconveniente no se resuelve adicionándole a los resultados de la aperturidad del Ahí su aspecto público. Si en realidad la publicidad del uno es un fenómeno constitutivo del *Dasein*, al igual que la aperturidad de su Ahí, es decir, si estamos tratando aquí con dos fenómenos existenciales igualmente originarios, la investigación debe mostrar *en qué sentido la aperturidad del Ahí ya se ha dado desde siempre en el modo de ser de la publicidad del uno*. En este orden de cosas, la aperturidad del Ahí no está en modo alguno desligada de su darse cotidiano como uno, sino que antes bien sólo se da públicamente. Nos las tenemos aquí, entonces, con un único fenómeno doblemente articulado.

En este orden de cosas, el primer fenómeno abordado por Heidegger para exponer la aperturidad pública del Ahí es el fenómeno de la *habladuría* (*Gerede*). Ya en la

introducción de la discusión del ser-en se dijo que su aperturidad está constituida cooriginariamente por la disposición afectiva, el comprender y el habla o discurso (*Rede*) y, sin embargo, de una forma deliberada hemos entrado en una exposición a fondo de esta última estructura en la medida en la que no contribuye, por sí sola, a proyectar claridad sobre el problema que desarrollamos. Si bien es cierto que no precisamos aquí de una exposición completa de la estructura del discurso, también lo es el que su modo de darse impropio como *habladuría* exige, por lo menos, que se bosqueje su papel respecto de la constitución ontológica del *Dasein*. En cierto sentido ya al hablar del darse concreto del comprender como interpretación entramos en este campo fenoménico. En la explicación de la estructura de *previdencia* se precisó en qué sentido la apertura del Ahí no es una apertura muda, o alingüística, sino que, antes bien, la interpretación ya se ha jugado, con conocimiento de ello o no, en un modo de entender y en una conceptualidad previas. Hasta tal punto estamos tratando aquí con un fenómeno originariamente integrante de la aperturidad del *Da-sein*, que la interpretación no puede ser pensada de otra forma; en efecto, no se da jamás una interpretación por fuera del lenguaje. Siendo así las cosas, es preciso reconocer en la totalidad estructural del *Dasein* un carácter tal que pueda explicar por qué la apertura de su Ahí sólo puede efectuarse de la manera recién descrita. Ese carácter propio del *Da-sein* Heidegger lo conceptualiza existencialmente como *discurso* (*Rede*)¹⁰³.

En virtud de que el *Dasein* pone en movimiento su ser en el modo de ser del uno, el discurso se ha dado ya desde siempre como *habladuría*, esto es, en la forma impropia de la cotidianidad de término medio. Semejante darse supone que el discurso, y el lenguaje como expresión concreta de dicha estructura, no es una cosa pura y en sí, sino que por el contrario es en el modo de ser del *Dasein*. El discurso y el lenguaje hablan desde la publicidad a la que está entregado el ente en cuanto existe. La comprensión de término medio en que consiste la publicidad del uno, demarca la forma en la que es tenida cotidianamente esta

¹⁰³ La determinación ontológico fundamental del *discurso* es realizada por Heidegger en *SyT*, §34, 179-185/160-166. Una exposición rigurosa de la *Rede* en el contexto de *Ser y tiempo* puede verse en: NOVOA, Nicolás, *Hacia una interpretación del primer delineamiento del concepto de Rede en Ser y tiempo*. En: *Revista de filosofía UIS*, Vol. 7, N° 1 y 2 de 2008, Bucaramanga, Colombia (ps. 95 a 114).

estructura de ser. Con esto, la habladería hace manifiesta una comprensión de sí mismo, del ente y de los otros, aunque dicha apertura sea direccionada desde la medianía y nivelación del uno. La habladería es, por tanto, el modo de ser en el que el *Dasein* inmediata y regularmente pone en libertad su propio Ahí. En *Ser y tiempo* leemos:

La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la existencia de los otros y del propio ser-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión de ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una ulterior interpretación conceptual.¹⁰⁴

En la línea de lo que señalamos al final del apartado anterior, hay que enfatizar que esta comprensión de la habladería es la que queda del modo más inmediato a disposición de la interpretación del ser del ente y de ser en general. Sobre un fondo así explanado, tiene lugar la primera interpretación de ser y su fijación conceptual. En consecuencia, la primera tarea para toda ontología consiste en poner al fuego esta comprensión inmediata de ser elaborada desde la tradición y, en general, desde lo legado, lo pensado y lo dicho por otros, y en determinar críticamente su legitimidad. Pero si en la habladería se juega la comprensión de lo que quiere decir ser y, con esto, la aperturidad del Ahí, esto quiere decir que no se trata en modo alguno de un fenómeno, por así decirlo, de “decadencia” del lenguaje, sino de un fenómeno positivo y fundamental. Más que constituir un fenómeno peyorativo y de segundo rango, la habladería y, en general la publicidad del uno, son el fundamento de la comprensibilidad de los uno con los otros. En la publicidad del uno el *Dasein* tiene la posibilidad de comunicarse y de entrar en diálogo con la coexistencia. Esta comunicación es necesariamente habladería en la medida en que la comprensibilidad de término medio no exige una vuelta hacia lo abierto, sino que el *Dasein* puede moverse en lo oído sin procurar experiencia de lo comunicado. La medianía asegura que lo a comprender ya se encuentre entendido de alguna manera y, en este sentido, excusa de la necesidad de llegar a una comprensión concreta. De este modo, la comunicación de *Dasein* a *Dasein* no lleva a una

¹⁰⁴SyT, §35, 186/168.

comuni3n con aquello acerca de lo cual recae el “discurso”, es decir, a lo descubierto y a lo por descubrir, sino que el convivir se despreocupa de un tal esfuerzo. Al *cerrar* la posibilidad de acceder originariamente a lo comunicado, el convivir se mueve en una repetic3n y difusi3n mediana de lo dicho y, con esto, extiende y resguarda el dominio de la publicidad del uno. Esto no debe entenderse, empero, en el sentido en que el *Dasein* se dispusiera deliberadamente en la hablador3a a proyectar una sombra de ocultamiento sobre el mundo y sobre su ser-en-el-mundo. Se trata por el contrario de algo a lo que el *Dasein* ya se ha entregado siempre y, as3, la posibilidad que se encuentra en sus manos es la de o bien seguirse moviendo inadvertidamente en ello, o bien la de darse cuenta de tal din3mica. As3 las cosas, no estamos tratando aqu3 con algo en lo que el *Dasein* haya ido a parar en alg3n momento de su “vida”, ni tampoco de la caracter3stica de un momento espec3fico y peculiar de la cultura humana o de un periodo oscuro de la historia universal. La hablador3a es una estructura constitutiva del ser del *Dasein*, de suerte que este ente *es*, existe, en la forma de ser de la hablador3a. La hablador3a y su tendencia a cerrar ya desde siempre la apertura del “Ah3”, debe ser concebida como constitutiva de la aperturidad del *Da-sein*, de su *Ah3*¹⁰⁵. La aperturidad s3lo se da en su esencial tendencia al cierre y en esta tensi3n es en la que existe el *Da-sein*.

Antes de continuar con el segundo de los fen3menos arriba mencionados (la “curiosidad”) vamos a resaltar la forma en la que, por mor de la hablador3a, el *Dasein* queda entregado a lo intramundano, al ente, y vamos a entender esto como una preparaci3n para la aclaraci3n del origen ontol3gico de la distinc3n ente-ser. Realizaremos este primer env3o comentando el siguiente texto:

La hablador3a, que tiene semejante modo de cerrar, es el modo de ser de la compresi3n desarraigada del *Dasein*. Pero no tiene lugar a la manera de un estado simplemente presente de un ente que est3-ah3, sino que, por estar existencialmente desarraigada, acontece en la forma de un permanente desarraigo. Esto significa *ontol3gicamente* lo siguiente: el *Dasein* que se mueve en la hablador3a tiene, en cuanto ser-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas, con el mundo, con la coexistencia y con el propio ser-en.

¹⁰⁵ Cfr. *SyT*, §35, 187/169.

Se mantiene en suspenso y, *sin embargo, sigue estando en medio del “mundo”*, con los otros y en relación consigo mismo. Sólo un ente cuya aperturidad está constituida por el discurso afectivamente comprensor, es decir, que en esta estructura ontológica es su Ahí, es su “en-el-mundo”, tiene la posibilidad de ser de semejante desarraigo, que, lejos de constituir un no-ser del Dasein, es, por el contrario, su más cotidiana y obstinada “realidad”.¹⁰⁶

Así pues, el *Dasein*, como habladoría, abre su ser-en-el-mundo en el modo de ser del cerrarlo, pero no reduciéndolo a una nada, sino que lo cerrado continua siendo en cierto sentido patente y visible puesto que el *Dasein* sigue entregado meramente al “mundo”, al ente intramundano. De este modo, ciego para su esencial mundaneidad, el *Dasein*, moviéndose en lo intramundano, comprende a los otros desde el uno como un estar-ahí, al ente que comparece y también su propio ser. La comprensión intramundana (óptica) llega a ser, así, dominante en cuando manera inmediata en la que queda abierto el Ahí.

Estas determinaciones no deben concebirse en un sentido dogmáticamente unívoco. No se trata, en efecto, de que el *Dasein* se encuentre absolutamente obnubilado por la publicidad del uno y que así se le hayan cerrado todas las posibilidades propias. Las estructuras de las que estamos hablando en este apartado son inherentes a la aperturidad del *Dasein*, lo cual quiere decir que en ellas, en todo caso, se juega un cierto abrir aunque de carácter muy peculiar. Conviene, entonces, no entender el ser del *Dasein* como un estar-ahí dado de una vez por todas si se quiere, además de hablar sobre este ente, llegar a enunciados fenomenológicos acerca de su ser. El *Da-sein* existe, como ya hemos advertido, en una tensión radical, en una dinámica insalvable, en una ambigüedad estructural. Lo propio del ser de este ente no es ninguno de los polos, sino el juego de parte y parte, el movimiento oscilante, el ir y venir y volver de lo otro a sí y de éste a lo otro. El *Dasein*, en su cotidianidad entregado a la habladoría pública del uno, lleva en sí la posibilidad de volverse sobre su propio ser, y a una con esto la posibilidad de perderse de nuevo. En el ajetreo de la cotidianidad en la que el *Dasein* se absorbe en su mundo la circunspección ya le ha despejado desde la habladoría pública del uno la totalidad del ser-en-el-mundo.

¹⁰⁶SyT, §35, 188/170. Subrayado por el autor.

Enefecto, el ocuparse cotidiano se mueve en una comprensión previa y de término medio del mundo circundante, del mundo en común y del mundo propio. Al entrar a una habitación, por ejemplo, no nos quedamos boquiabiertos frente a la silla, al comedor, o frente a cualquiera de los enseres, pertenencias, o cosas que podamos encontrar allí. Por el contrario, ya nos movemos en una comprensión de la utilidad de estas cosas, de tal suerte que nuestro trato con ellas consiste en encargarnos de su utilidad (lo cual implica también que podemos dejarlas como están), sobre el fondo de esa comprensión atemática y prereflexiva de su ser. Sin embargo, el *Dasein* también cuenta con posibilidades en las que tales entes pueden ser dejados en libertad de otra forma en el sentido en el que ya no impere sobre ellos el manto de lo obvio, de lo comprensible de suyo y de la evidencia aparente que ciernen sobre ellos el uno y en el que el *Dasein* se enreda desde siempre. El *Dasein* puede separarse del ajetreo cotidiano y de la bullería pública del uno y, por ejemplo, sentarse a descansar ocupándose, así, de su mundo de una manera muy peculiar y propiciando una particular comparecencia del ente. Al respecto Heidegger dice que:

La circunspección proporciona a toda realización y ejecución el modo de proceder, los medios, la ocasión justa, el momento oportuno. La ocupación puede detenerse cuando interrumpe su actividad para descansar o cuando termina de hacer lo que estaba haciendo. En el reposo la ocupación no desaparece, pero la circunspección queda libre, desligada del mundo del obrar. En el reposo, el cuidado [*Sorge*] se sumerge en la circunspección ahora libre. [...] La circunspección que ha quedado libre ya no tiene nada a la mano de cuyo acercamiento hubiera de ocuparse.¹⁰⁷

Cuando en esta situación la circunspección en cierto sentido se retira de su “mundo”, cuando se aparta un instante de su obstinado trato con el ente intramundano, el *Dasein* queda puesto ante la posibilidad, precisamente, de volverse hacia el ente y de encararlo directamente. Estando absorbido por el mundo del trato en el que toda su “atención” está puesta inmediatamente en el ente intramundano, paradójicamente no se da cuenta ni de su estar absorbido ni del ente del que se ocupa porque se mueve en la habladería nivelada, mediana y pública del uno que lo impide y le impone una completa despreocupación por su

¹⁰⁷ *SyT*, §36, 190/172.

ser-en-el-mundo. Sólo la *distancia* alcanzada en este tipo de situaciones le ofrece al *Dasein* la *posibilidad* de encarar su ser-en-el-mundo de otra manera. En la extrañeza y cercanía de esta situación (extrañeza respecto del uno, cercanía en tanto que en la soledad del retirarse del uno es puesto ante sí mismo –ser-en-el-mundo–) el *Dasein* puede dejar que el ente intramundano comparezca ya no tan sólo desde su utilidad. El trabajador que después de una jornada de trabajo en su taller se sienta un momento a descansar junto a la obra en la que laboró todo el día puede expresar, por ejemplo: “Sus dimensiones no son completamente acordes”, “Esta pieza debe ser cambiada por una más corta, más gruesa, más resistente”, “Esta silla definitivamente ya no puede repararse”, etc. La silla comparece, en consecuencia, de un modo diferente en el que se hace explícita en una significatividad más amplia y ya no tan sólo restringida a su carácter de “útil-para-sentarse”. No obstante, la posibilidad aquí abierta de encarar de un modo explícito y radical el ser-en-el-mundo es inmediatamente cerrada por el inadvertido e insalvable dominio del uno. La *curiosidad* (*Neugier*) es la estructura de ser en la que el *Dasein* se enfrenta así a su mundo.

Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato. Tan poco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y la excitación de lo siempre nuevo y de los cambios de lo que comparece.¹⁰⁸

La posibilidad abierta en cuanto se da un alto en el ajeteo del mundo, es cerrada por el propio *Dasein* en el modo de ser de la curiosidad. Esto quiere decir que este ente es *incapaz de quedarse en lo abierto* y que constitutivamente se encuentra *distráido*. Estos dos caracteres manifiestan que el *Dasein* en el modo de ser de la curiosidad es un ente carente de morada (*Aufenthaltslosigkeit*).

¹⁰⁸SyT, §37, 191/173.

La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. [...] La habladuría controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que debe ser leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna que caracteriza a la curiosidad está entregado a la habladuría. Estos dos modos de ser cotidianos del discurso y la visión no están solamente ahí el uno junto al otro, en su tendencia desarraigadora, sino que *uno* de ellos arrastra consigo al *otro*. La curiosidad, para la que nada está cerrado, y la habladuría, para la que nada queda incomprendido, garantizan para sí mismas, es decir, para el *Dasein* que es de esta manera, la presunta autenticidad de una “vida plenamente vivida”.¹⁰⁹

Los existenciaris habladuría y curiosidad ponen de relieve un carácter ontológico del *Dasein* tal, que este ente debe comprenderse como esencialmente *ambiguo*. La habladuría, omnicomprendiva en la nivelación y medianía pública del uno, y la curiosidad, incapaz de quedarse en nada, en lo abierto, ponen de relieve que el *Dasein* se mueve de una forma ambivalente entre lo abierto y lo cerrado y, además, que la aperturidad de su Ahí no consiste en otra cosa que en este cerrarse que, sin embargo, supone una aperturidad estructural. Esta ambigüedad en la que consiste el *Dasein* es esa misma ambivalencia que reconocimos en el fenómeno en sentido fenomenológico y, por tal razón, es que la ontología fundamental debe ponerse en ejecución a través de una fenomenología existenciaris.

Hemos visto cómo el uno se encarga de mantener todas las cosas en una comprensión mediana a disposición de todo el mundo. En semejante situación se hace imposible distinguir entre lo que ha sido ganado de forma originaria y radical, y lo que simplemente se repite; en esta situación no se puede distinguir hasta qué punto el *Dasein* se encuentra puesto ante lo abierto de su aperturidad y hasta qué punto se ha dado la espalda a sí mismo; sobre lo dicho y escuchado siempre recae la duda de si surge de una experiencia de la cosa que la saca a la luz o de si es dicha desde la pseudo-claridad opaca y lela del uno. La ambigüedad que de este modo impera en el *Dasein* cotidiano se extiende al trato con el mundo, con el convivir y con uno mismo. La ambigüedad se deja ver, así, como el modo de

¹⁰⁹SyT, §37, 191/173.

ser en el que el *Dasein* proyecta su poder-ser y abre la totalidad de su ser-en-el-mundo. Acerca de la ambigüedad leemos en *Ser y tiempo*:

La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia. La comprensión del *Dasein* en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos con relación a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguo, el *Dasein* lo es siempre “Ahí”, es decir, en *la* apertura pública del convivir donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el “quehacer” en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.¹¹⁰

La ambigüedad se muestra de esta suerte como el modo de ser en el que el *Dasein* pone en libertad su propio Ahí. Con esto llegamos, entonces, a una exposición concreta de los motivos por los cuales el Ahí y la mundaneidad deben ser reconocidos como co-Ahí y como co-mundaneidad atendiendo a la forma más concreta y originaria de su darse. Se hace transparente con esto, de igual forma, que toda la estructura impropia del *Dasein* no tiene un carácter accesorio ni peyorativo, sino que es ante todo un fenómeno *positivo y ontológico*. La ambigüedad, así como la publicidad bulliciosa, carente de morada, nivelada y mediada de la cotidianidad del uno, no es un comportamiento deliberado y, por así decirlo, voluntario del *Dasein* con vistas al cual él ennubleciera su ser-en-el-mundo. Se trata de un carácter ontológico de este ente, de una determinación de su ser. Así como el carácter en el sentido de la personalidad demarca y predelinea el modo en el que el *Dasein* se resuelve ónticamente, las estructuras que lo constituyen ontológicamente son modos de ser en los que este ente ya desde siempre ha jugado su existir. Pero, en virtud de su constitución ontológica más propia, el *Dasein* se enreda en su propio ser y se esconde para sí mismo ese su enredarse. En palabras de Heidegger:

Es necesario, sin embargo, advertir que la ambigüedad no tiene en modo alguno su origen en una deliberada intención de disimulo y tergiversación, ni es provocada tampoco por el *Dasein* singular. Subyace en el convivir en cuanto *arrojado* en un mundo. Pero ella está oculta públicamente, y uno se defenderá siempre de que esta interpretación del modo de ser

¹¹⁰*SyT*, §37, 192/174. El subrayado es de Heidegger.

del estado interpretativo del *uno* sea acertada. Sería un malentendido pretender confirmar la explicación de estos fenómenos mediante el asentimiento del uno.¹¹¹

Las estructuras que acabamos de exponer (habladuría, curiosidad y ambigüedad) muestran que el ser del *Dasein* se encuentra determinado por la manera de ser en la que este ente se mueve por lo general y casi siempre: la cotidianidad de término medio. La existencialidad del *Dasein* se encuentra determinada por su *facticidad* (*Faktizität*), por el darse concreto de este ente¹¹². En la unidad de las estructuras mencionadas se hace visible la “movilidad” de la *caída* (*Verfallen*) como la facticidad en la que se da la condición de arrojado del *Dasein* a su propio Ahí. La tarea que se nos descubre reside, entonces, en poner sobre la mesa la forma en la que la aperturidad del *Dasein* se da de modo fáctico en la caída y, de acuerdo con los lineamientos que nos hemos trazado para desarrollar nuestro problema conductor, en dilucidar en qué sentido esto contribuye a desvelar el origen de la diferencia ontológica en el ser del *Dasein*.

3.1.2.1 La caída en el “mundo” como origen del ocultamiento propio de la dinámica ontofenomenológica. Fundamento total de la dinámica óntico-ontológica

Debemos empezar este apartado alejando del término caída (*Verfallen*), o abandonarse¹¹³, cualquier significación negativa o teológico-cristiana. El término tiene en *Ser y tiempo* una significación *ontológico-existencial*. Esto quiere decir, en efecto, que el análisis del fenómeno se circunscribe estrictamente al objetivo de la ontología fundamental y que no tiene en absoluto intereses éticos, morales o religiosos. Tampoco se comprende adecuadamente el sentido que pretende darle Heidegger cuando se lo concibe como una

¹¹¹ *SyT*, §37, 193/175.

¹¹² Cfr. *SyT*, §29, 154/135. Acerca de la unidad de existencialidad y facticidad, véase: *SyT*, §39, 199/181 y ss.

¹¹³ Así traduce el término alemán *Verfallen* Jaime Aspiunza en su versión del curso del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (ver Bibliografía). La justificación de la traducción de *Verfallen* por “abandonarse” en lugar de verterlo por “caída”, como hacen Gaos y Rivera en sus traducciones de *Ser y tiempo*, es expuesta en la nota 84, p. 432, de la obra mencionada.

crítica de la cultura, de la época o de la “naturaleza humana”. El sentido existenciarion-ontológico de este concepto se encuentra en directa conexión con la diferencia ontológica y con el movimiento sinérgico entre ente y ser. Hasta tal punto esto es así, que el fenómeno de la caída contribuye a dilucidar la diferencia en la medida en la que reconoce en el *Dasein* un movimiento constitutivo que lo inclina a comprender la totalidad de su ser-en-el-mundo desde el ente intramundano. La interpretación que así se hace dominante es una interpretación sesgada, parcial y distorsionada de la mundaneidad de su mundo. Heidegger hace explícita la significación que le confiere al concepto en cuestión así:

[...] su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.¹¹⁴

La caída implica, según vemos, un movimiento desde el sí mismo propio hacia la impropiedad del uno. Esto no debe concebirse, sin embargo, como si el *Dasein* existiera alguna vez en un estado originario de puridad y propiedad y que, por determinados motivos que se explicarían de acuerdo a la teoría que medie la tematización, viniera a descender a un estado inferior. En la caída, por lo demás, el *Dasein* no se encuentra, por así decirlo, frente a una disminución de ser, sino que, por el contrario, es la caída la forma en la que originariamente se efectúa ese su ser. Esto quiere decir, ciertamente, que la propiedad no consiste en una elevación, ni en un estado de mayor completitud óptica u ontológica o cosas por el estilo, sino que ante todo debe entenderse como una modificación de la caída. Para Heidegger, la caída es un existenciarion *a priori*, es decir, es un modo de ser al que el *Dasein* se ha entregado ya desde siempre en tanto que *Dasein*. En la medida en que es un ente de tal índole, el *Dasein* caído en la impropiedad del uno. En la impropiedad, el *Dasein* no se aleja de su mundo. Por el contrario, es en el análisis de este fenómeno en donde pueden reconocerse los motivos por los cuales este ente se entrega a su “mundo” y a

¹¹⁴SyT, §38, 193/175.

lo óntico que comparece intramundaneamente. Sobre la base de esta entrega al “mundo” es posible dilucidar el fundamento de la diferencia ontológica. Heidegger dice, a propósito, que:

La impropiedad no mienta una especie de no-ser-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo *eminente* de ser-en-el-mundo, en el que el *Da-sein* queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que éste se mueve ordinariamente.¹¹⁵

El *Dasein* no ha caído, como vemos, en una cosa, en un ente, ni en nada quiditativo, sino que ha caído en una peculiar interpretación del mundo, precisamente como “mundo”. El *Dasein* ha caído en un modo óntico de entender la totalidad de su ser-en-el-mundo. De esta manera, comprende su ser, la coexistencia y el ser del ente intramundano como un estar-ahí dado de una vez por todas; dicho con otras palabras: comprende lo que es desde una idea obvia, ingenua y formal de fenómeno. En la caída el *Dasein* se precipita a una peculiar interpretación de ese mismo mundo que él es en el paradójico modo de no darse cuenta de ese su ser concernido por el mundo. En dicho modo de ser el *Dasein* no se percata de que él es el fundamento de su propio mundo y de que la totalidad de la condición respectiva se funda en su ser, un ser que, cabe señalarlo, no tiene el carácter de un estar-ahí, sino de un tener-que-ser-el-Ahí. Es, entonces, su propio *Da-sein* el que se le esconde en ese modo de ser. Esto quiere decir, si lo ponemos en explícita conexión con análisis anteriores, que en la caída al *Dasein* se le esconde el carácter de arrojador-arrojado a su propio Ahí; la condición de arrojado (sólo se muestra) y la caída (en su ocultación) son un fenómeno unitario y fenomenológico en pleno derecho.

La tendencia, manifiesta en la caída, a entenderse desde lo óntico y lo intramundano, no es una posibilidad en la que el ente “*Dasein*” haya sido puesto por otro ente –llámese como se llame-. Aquí es preciso tener un especial cuidado en la interpretación de los conceptos y, sobre todo, en no dejarse llevar por las significaciones

¹¹⁵SyT, §38, 194/176. El primer subrayado es nuestro.

inmediatas a las que ciertamente se presta el lenguaje empleado por Heidegger a propósito. En la caída se pone de relieve un movimiento *del Dasein*. Según vimos antes, la habladería es el modo de ser del convivir y, en la medida en la que éste no es un suceso accidental en el *Dasein* sino algo que lo constituye en cuanto ser-con, es el modo de ser en el que éste procura el ocultamiento y la interpretación parcial de su ser-en-el-mundo. En la habladería el *Dasein* comprende desde la publicidad del uno y –ahora podemos apreciarlo mejor-, es el que se lleva a sí mismo a entenderse desde el “mundo”, desde los entes con los que se ocupa. En consecuencia, este modo de ser no le viene dado por otro ente ni es una inclinación hacia un ente o un conjunto de entes, sino una tendencia suya a entenderse desde lo óntico o, lo que es lo mismo, a perderse en la publicidad nivelada y mediana del uno. Si este ente se proyecta a sí mismo hacia este modo de ser, esto quiere decir para Heidegger que este ente es *tentador* de sí mismo y que lo intramundano en general es aquello con respecto a lo cual él se ha tentado y se ha entregado ya desde siempre¹¹⁶. Pero si es el *Dasein* el que se tienta a sí mismo esto quiere decir que el mismo *Dasein* es quien se retiene en la caída y quien procura la posibilidad de mantenerse en ella. En efecto, en la habladería y en la ambigüedad el *Dasein* encuentra la estabilidad y comodidad de su existencia. Entregándose a las preocupaciones y azares de la vida y de la coexistencia regida por el uno, el *Dasein* neutraliza todas las posibilidades que surgen de su propio sí mismo y se entrega a aquella satisfacción de requerimientos que le ofrece el *confort* de la comprensión de término medio. La tendencia a la caída lo lleva a olvidarse de su propio ser en el sentido de no reparar en que su existencia le está conferida irrecusablemente y en que es un ente arrojado a su propio Ahí histórico. Su Ahí histórico se le presenta como algo dado, obvio y “respetable”, y no como aquello de lo que tiene que apropiarse y que en esta apropiación tiene que hacerlo suyo, pues tal... en principio no proviene de sí mismo sino que es aquello a lo que el *Dasein* ha sido arrojado cadentemente. El peso que representa la posibilidad de semejante apropiación es precisamente la razón por la cual el *Dasein* se entrega, indefenso, a la comprensión de término medio del uno, que lo tranquiliza. La cuestionabilidad radical de su propio ser a la que está llamado en tanto que *Da-sein* es neutralizada por su existencia en el uno y, así, «la autoseguridad y determinación del uno

¹¹⁶Cfr. *SyT*, §38, 195/177.

propaga una creciente falta de necesidad con relación al modo del comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y tranquilizar la “vida” plena y auténtica procura al *Dasein* una *tranquilización* para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas están abiertas»¹¹⁷.

No obstante, dice Heidegger, la tranquilidad de lo impropio no lleva a una parálisis del *Dasein*, sino que por el contrario es aquí precisamente cuando (más) se ocupa de las cosas del “mundo”, cuando (más) se enreda en lo intramundano, cuando (más) acuciantes se le presentan las vicisitudes de la vida. En tal acrecentamiento de la caída el *Dasein* busca posibilidades de entenderse e interpretarse, pero, desde lo público del uno, cae en una compilación de informaciones en la que cree poder hallar una comprensión de sí mismo. El *Dasein* cree que escuchando todo lo que hay que escuchar, conociendo todas las cosas que hay por conocer, leyendo todo lo que hay para leer, alcanzará una comprensión de sí mismo y, finalmente, dará consigo. No obstante, se le *esconden* las reales posibilidades de su apertura analizadas en el capítulo anterior. Moviéndose así, en la tentación y tranquilización de la caída, el *Dasein* se enajena y se enreda permanentemente en el uno *alienándose* a sí mismo¹¹⁸. Vemos, entonces, que entregándose de esta forma en lo intramundano el *Dasein* es para sí mismo tentador, tranquilizante y alienante. A partir de este análisis, en *Ser y tiempo* se revela que este ente en la caída es *despeñamiento* (*Absurz*), *torbellino* (*Wirbel*) y vorágine para sí mismo.

La forma de movilidad del despeñamiento que se precipita en y se mueve dentro de la carencia de fundamento del impropio estar en el uno, arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y las arrastra dentro de la aquietada presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo todo. Este constante sacar fuera de la condición de propio –y, pese a ello, simularla siempre- junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno [despeñamiento], caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*.¹¹⁹

Así, el *Dasein*, que en la impropiedad de la habladería que lo comprende todo y de la curiosidad que lo experimenta todo se mueve en la ambigüedad en la que no puede

¹¹⁷SyT, §38, 195/177.

¹¹⁸Cfr. SyT, §38, 196/178.

¹¹⁹SyT, §38, 196/178.

distinguirse la comprensión y experiencia propia de la que no lo es, asume una cierta necesidad de comprenderse desde sí mismo, aunque en el modo del *aparentarlo*, de la apariencia. Como torbellino el *Dasein* no se encuentra plenamente hundido, sino que implícitamente acepta (¡simula y parodia!) la posibilidad y necesidad de entenderse desde sí mismo. Como torbellino el *Dasein* muestra que no es un ente consumado y que su impropiedad no es el carácter de pérdida de algo que está ahí, sino más bien la bivalencia oscilante de no tenerse, de simular tenerse y de, a pesar de todo, ser entregándose al uno.

La movilidad de la caída que se pone de manifiesto en los fenómenos acabados de explicitar (especialmente en el torbellino) revela que los fenómenos que inclinan al *Dasein* de forma originaria al ocultamiento tienen que ver con una peculiar interpretación de ese mismo mundo que él es. El todo de su ser-en-el-mundo es interpretado de una forma parcial, como “mundo”, como totalidad de lo intramundano en la que prima lo óptico. El mundo se hace así una cosa más entre otras, un objeto, un ente. El *Dasein* se tiene a sí mismo, correlativamente, como una cosa más entre aquellas diferenciada, sin embargo, por la conciencia, por la Razón, o por el intelecto, esto es, el *Dasein* se tiene como sujeto, como Yo.

El fondo de sobre el que se mueve esta peculiar inclinación interpretativa del *Dasein* o, dicho con otras palabras, aquello hacia lo que el *Dasein* cae, es hacia una determinada interpretación (en el sentido de *Auslegung* y no de *Interpretation*) preontológica de ser en general. La caída en el “mundo” se despliega en términos de una determinada interpretación del ser de los entes que comparecen, del ser de los otros *Dasein* y del propio ser. Esta interpretación los comprende como entes que están-ahí presentes, dados absolutamente, conclusos, “reales” y “objetivos”. La idea de ser que sirve de fondo preontológico a una tal interpretación es aquella que concibe *el* ser en el sentido de la realidad, de la sustancialidad, de la presencia constante –justamente, el “ser”, con comillas, del que *Ser y tiempo* se separa desde la Introducción-. Sobre un fondo preontológicamente así explanado, tiene lugar la primera interpretación ontológica *del* ser que, a juicio de Heidegger, sigue siendo aún dominante.

La caída originaria en semejante interpretación preontológica, y su consecuente interpretación por la ontología clásica, supone una reificación del ser, una ontificación del sentido de ser. El olvido de la diferencia y conexión entre ser y ente aquí se hace particularmente aguda. Posibilitada por la estructura existencial del *Dasein*, la interpretación dominante *del* ser puede ahora comprenderlo, bajo la idea de estar haciendo justicia al hecho de que el ser del ente no es él mismo un ente, como lo completamente separado del ente, como lo absolutamente universal e inaccesible. Ser puede “definirse” como lo indefinible sólo si uno se mueve en una interpretación de lo que quiere decir definición que considera definible sólo lo óntico, esto es, si uno se mueve en una interpretación óntica de ser. Comprender ser en general como *el* ser, esto es, como aquello que está por encima de todo ente, no es, como podría pensarse, una reivindicación de la diferencia ontológica. Por el contrario, es una reificación más de ser en general, en la medida en la que se lo ha concebido *implícitamente* como el más elevado de los entes, como el ente supremo; en todo caso, en términos entitativos. Aun así, ser siempre concierne al ente y, comprendiendo de alguna forma este “postulado” (la conexión ser-ente), la ontología clásica también ha interpretado *explícitamente* ser en general como la entidad por excelencia, como “Dios”, como “sujeto”, como “Razón”, como “espíritu”, etc.

Se hace transparente, entonces, que la ontología clásica reconoce, aunque ciertamente de una forma rudimentaria, algo así como lo que venimos denominando dinámica óntico-ontológica. Pero, también al hablar de la obviedad, universalidad y vacuidad del concepto de ser en el dogma pre-ontológico, esto es, de su comprensibilidad, la ontología clásica visualiza de una manera trivializada en virtud de la caída en la publicidad del uno la apertura de ser en general, la apertura del Ahí del *Da-sein*. Correspondiéndose con las tendencias e inclinaciones más propias del ser del *Da-sein*, estos fenómenos sólo son reconocidos parcialmente y, a una con ello, son traslapados, transfigurados, ennublados.

En la caída el *Dasein* se hace ciego para su *Da-sein*, es decir, para su carácter de arrojador-arrojado en la dinámica ontofenomenológica. Efectuando su ser de esta manera, y de acuerdo a la interpretación preontológica de ser en general como estar-ahí presente, el

Dasein se enreda en una interpretación ingenua, trivial y formal de fenómeno en la que éste es lo que se muestra, lo evidente, lo patente. El *Dasein* olvida y se hace ciego para la posibilidad del fenómeno de mostrarse como otra cosa. La ambigüedad estructural de su ser es aquello en virtud de lo cual el *Dasein* se enreda en este modo de ser. Sin embargo, esa ambigüedad que se dejó ver en los análisis del *Dasein* que presentamos arriba, es la misma ambivalencia que es propia de fenómeno cuando se lo entiende fenomenológicamente. Indicios hay para pensar que aquí se juega más que una similitud en la conceptualización de los dos “temas”. En efecto, la ambivalencia propia de fenómeno es de consuno la ambigüedad o ambivalencia estructural del *Dasein* entendida como su originaria tendencia a mostrarse como otra cosa, a darse en enajenación. Recordemos que en determinado momento de los estudios anteriores notamos que había serias restricciones para determinar al *Dasein* como un ente, todo esto en virtud de su carácter de *Da-sein*. Más que un ente, el *Dasein* en cuanto mundo es el ámbito que propicia la comparecencia de lo que es; en cuanto Ahí el *Da-sein* es el horizonte o fondo sobre el que se da la presentación del ente, pero también su ocultación, la ocultación del ser del ente. Ese mismo Ahí que el *Dasein* es no se da, empero, de forma plena, sino que el cómo de su darse consiste en mostrarse como lo que no es, en darse como otra cosa. El *Da-sein* coincide, así, desde el punto de vista de su ser, con la dinámica ontofenomenológica; dicho con más precisión, el *Da-sein* es esa misma dinámica sobre el fondo de la cual tanto “ser” como ente se dan. Lo anterior revela, por ende, que eso entre eso que Heidegger denomina “*Dasein*” y eso a lo que le da el nombre de fenómeno en sentido fenomenológico, no hay ninguna diferencia. Así, resulta palmario que el *Da-sein* es el fenómeno en sentido fenomenológico y en esto reside el que tal “ente” sea el que en primera instancia debe ser puesto en claro si se quiere acceder al sentido de ser y, de manera indisociable, el ente cuya aclaración ya elabora la ontología fenomenológica del sentido de ser. El *Dasein*, así, el fundamento total de la fenomenología.

CONCLUSIONES

Con la demostración de la última de nuestras hipótesis concluyen los estudios de este trabajo de investigación y, de esta manera, se ha alcanzado una sustentación de la hipótesis general que condujo la labor que ahora concluimos. Se ha demostrado, por tanto, en qué sentido el concepto de diferencia ontológica es el horizonte que articula el tratado *Ser y tiempo* y en qué medida sólo a través de la comprensión de su relevancia para la investigación de la ontología fundamental, se puede dar con el sentido de la obra y, con esto, resolver los problemas intrínsecos y estructurales del *opus magnum* de Heidegger mencionados en nuestra introducción.

Aquí simplemente quisiera hacer mención al problema que representa la no aparición del concepto de diferencia ontológica para la hipótesis de lectura que proponemos. Como mencionamos en la introducción, el concepto sólo aparece en dos ocasiones y en ningún caso haciendo referencia a la distinción ser-ente, sino con la intención de distinguir un ente (el *Dasein*) de cualquier otro ente. Al parecer, proponer como hilo conductor de una obra filosófica un concepto del cual se hace un uso a tal punto escaso y restringido es un error. Mas de acuerdo con la orientación esencial que ha salido a la luz en las indagaciones precedentes, resulta coherente que el concepto no aparezca de forma explícita, pero no por algún tipo de artilugio retórico, ni tampoco por un descuido del autor, sino ante todo porque fenómeno es lo que se resiste a una mostración completamente transparente. Fenómeno es lo que se muestra sólo parcialmente, lo que se insinúa y lo que se muestra en su ausencia.

Pero no sólo esto es significativo. También lo es el que dicho concepto sólo aparezca en la analítica del ser del *Dasein* y con la intención de distinguir ese su ser de todo otro ente. Lo anterior se muestra ahora en completa coherencia con la problemática ontológica en la medida en que, de acuerdo a los resultados ganados arriba, el *Dasein* en la medida en la que existe como dinámica ontofenomenológica, es el origen de la diferencia ontológica. Que el concepto de diferencia ontológica sólo aparezca en la analítica de este

ente y con la función de deslindarlo de todo otro ente, quiere decir que en lo más propio de su ser el *Dasein* se encuentra en una relación esencial con este fenómeno.

A este respecto, también resulta persuasivo el hecho de que Heidegger afirme en diversas ocasiones a propósito de la analítica existencial que ésta se encuentra al servicio de la pregunta ontológica fundamental y que es, justamente, por esta vía que se debe elaborar la cuestión de ser en general. En la “Introducción” al tratado se afirma explícitamente, en efecto, que, «la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las ontologías, debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*»¹²⁰. Pero esto también resulta palmario cuando, hacia el final de la obra, el filósofo alemán nos dice:

Todos los esfuerzos de la analítica existencial están encaminados a un sólo esfuerzo: encontrar una posibilidad de respuesta a la pregunta por el *sentido de ser* en general. La elaboración de esta pregunta demanda un acotamiento *del* fenómeno en el que se vuelve accesible eso que llamamos ser, es decir, del fenómeno de la *comprensión de ser*. Esta comprensión pertenece a la constitución de ser del Dasein. Tan sólo cuando se haya interpretado este ente en forma suficiente, será posible conceptualizar la comprensión de ser implicada en la constitución de su ser, y plantear sobre esta base la pregunta por el ser que en esa comprensión se comprende y por los “supuestos” de ese comprender.¹²¹

Finalmente, la interpretación que encuentra en el tratado *Ser y tiempo* el desarrollo de una rudimentaria antropología filosófica o de una filosofía existencial, o la que meramente atisba allí un desarrollo parcial de la problemática ontológica, sólo es resultado de una lectura ingenua y poco rigurosa. De acuerdo a los estudios que nos han antecedido es transparente que el *opus magnum* despliega a cabalidad la problemática ontológica fundamental comprendida como el reconocimiento de que ser en general consiste en esa insuperable dinámica ontofenomenológica. Así las cosas, el tratado desarrolla una completa ontología fenomenológica y, con esto, rebasa la comprensión tradicional (caracterizada por nosotros como vulgar, rudimentaria e ingenua) del problema de ser y del fenómeno (la “cosa” de la filosofía). Y no lo hace, como se nos mostrado, a la manera de un bosquejo o

¹²⁰SyT, §4, 23/13.

¹²¹SyT, §72, 360/372.

de un acercamiento simplemente tentativo a la cuestión. Por el contrario, se trata de una exposición extremadamente prolija que no sólo lleva a cabo un desarrollo conceptual del problema, sino que se circunscribe a éste con una vehemencia fenomenológica tal, que acaba por plasmarse en la estructura forma de la obra y en su escritura. De este modo, es claro, asimismo, que el reproche repetidas veces esgrimido frente a la manera heideggeriana de desarrollar la ontología, frente a su proceder argumentativo, frente a su conceptualidad, frente a su lenguaje, etc., es un reproche banal y, si se me permite, hasta cierto punto estúpido. No puede ser, en general, objeción contra una filosofía que el acceso a su lenguaje y al núcleo de su problemática nos sea difícil o, por así decirlo, poco familiar; menos lo es en una obra como *Ser y tiempo*, la cual, a todas voces y sin ninguna mezquindad, dice: ¡Mi problema es este! El aprieto que, por ejemplo, Nishida Kitarô y Karl Löwith, sólo por mencionar algunos, han encontrado en la exposición de Heidegger que se desarrolla con «prolijidad»¹²² y «girando en torno al mismo tema en variaciones siempre nuevas»¹²³, debe entenderse, si no como un equívoco, sí como un aprieto positivo y constitutivo de la cuestión misma.

La pregunta de Heidegger, la pregunta por el sentido de ser, sólo puede erigirse sobre la base del reconocimiento de la diferencia y conexión del ser con el ente. Aquí nos hallamos ante el nervio que atraviesa todo el planteamiento del *opus magnum*, en la Introducción de modo explícito, y en la analítica existencial, implícitamente. El hilo que permite aunar todos estos aspectos, y con ello lo que nombran “ontología fundamental”, “fenomenología” y “*Dasein*”, es el concepto de fenómeno correctamente entendido. La formulación que de él

¹²² Cfr. Sus carta a Mutai Rusacu del 27 de junio de 1927 y a Omodaka Hisayuki del 13 de enero de 1944, citada por: ZABALA, Agustín, *El encuentro de Nishida Kitarô con la fenomenología: Husserl, Heidegger y Jaspers*. En: *Azafea Revista de Filosofía*, N° 7, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, ps. 205 a 224 (ps. 215 y 217, respectivamente).

¹²³ LÖWITH, Karl, Op. Cit., p. 159. El texto completo de Löwith dice así: «[A la hora de pretender una visión de conjunto de la obra de filósofo alemán] En seguida se tropieza con un obstáculo: la dificultad de comprender a Heidegger. Con esto no nos referimos al hecho de que no es fácil seguir paso a paso, en sus presupuestos, consecuencias e interrupciones, un curso de pensamiento inusual, sino a la especial dificultad de seguir un pensamiento que desaprueba por principio los argumentos y el desarrollo “lógico” en el sentido de una progresión consistente, para, en lugar de esto, girar en torno al mismo tema en variaciones siempre nuevas.»

hace Heidegger en el §7 del tratado, ciertamente, lleva a descuidar su importancia, pues hasta cierto punto se encuentra desligado de los análisis que tendrán lugar luego de su formulación preeliminar. Pero asimismo hay que tener en cuenta que en el proyecto del tratado se pretendía, luego del desarrollo de la problemática pura de ser a través de la analítica existencial y de la destrucción de la historia de la ontología, la elaboración de un concepto más acabado de fenomenología; punto en el que ya no sería posible echar de menos las referencias que no se encuentran en el fragmento que llegó a publicarse y que no desarrolla hasta su término el plan completo de la ontología fundamental fenomenológica de *Ser y tiempo* expuesto en el §8. Resulta para nosotros reveladora esta intención de Heidegger de radicalizar el primer bosquejo del concepto de fenomenología una vez desarrollada la problemática de la analítica existencial. Sólo con el desvelamiento del ser del *Dasein* es posible alcanzar el fundamento pleno de la fenomenología.

En este orden, sin embargo, nuestra investigación debe tener claridad acerca de sus límites y de la necesidad de continuar las indagaciones para alcanzar mayor radicalidad en la elaboración del horizonte en el que se torne productivamente comprensible el tratado *Ser y tiempo*. No nos referimos a esto último sobre el fondo de una añoranza de la parte no publicada de la obra, parte que debería, según anuncia la letra de la obra, concluir con el desarrollo a cabalidad de la problemática pura de ser. Pensamos más bien en que el horizonte interpretativo ganado aquí debe confrontarse con la Segunda Sección del tratado. Una vez más, no entendemos por confrontación simplemente la ampliación del punto de vista o su corroboración o rechazo. Nos atenemos con esto al carácter más nuclear de la obra; núcleo en el que la analítica existencial primero debería poner de relieve el ser del *Dasein* (Primera Sección), para luego efectuar una interpretación de su *sentido* (Segunda Sección). En esa Segunda Sección del tratado (“*Dasein* y temporalidad”), al hilo del concepto de tiempo originariamente comprendido se llevaría a cabo una interpretación del *Dasein* “propriadamente ontológica”:

[El análisis del *Dasein*] En un primer momento se contentará con sacar a luz el ser de este ente, sin dar una interpretación de su sentido. En cambio, deberá preparar la puesta al descubierto del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya

vido alcanzado este horizonte, el análisis preparatorio del *Dasein* exigirá ser repetido sobre una base más alta, la propiamente ontológica.¹²⁴

¿En qué medida la hipótesis elaborada aquí puede dar cuenta de la Segunda Sección de la obra, de un nivel y radicalidad ontológica mayor? ¿Cuál es la conexión entre la diferencia ontológica y el sentido de ser del *Dasein*? ¿Cómo se funda la diferencia en la temporalidad en cuanto tal sentido de ser del *Dasein*? ¿Ha hecho justicia a *Ser y tiempo* la investigación que hemos realizado hasta este punto? ¿Podemos darnos por satisfechos frente a este escollo? ¿No se trata acaso con lo alcanzado en estas páginas de una primera elaboración que necesariamente exige una formulación más rigurosa y amplia? Así es en efecto. Nos encontramos entonces frente al paradójico resultado de que nuestra investigación no concluye aquí, sino que por el contrario es ahora cuando se inicia.

¹²⁴*SyT*, §5, p. 41/17.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Heidegger

Ser y tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009.

El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Ser y tiempo, Edición de Max Neimeyer, Tübinguen, 1967.

Hitos. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2000.

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Traducción castellana por Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2003.

Ontología; hermenéutica de la facticidad. Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000.

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). Traducción de Jesús Adrián Escudero, Trotta, 2002.

B. Otros autores

AINBINDER, Bernardo, *Una huella invisible. La indicación forma revisitada*. En: ROCHA, Alfredo, *Martin Heidegger. El testimonio del pensar*, Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2009 (ps. 61 a 78).

_____, *Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno*. *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 6, 2008, España (ps. 13 a 48).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

_____, *Del sentido y lo sensible*. Traducción de Francisco de Samaranch, Aguilar.

BEAUFRET, Jean, *Al encuentro de Heidegger (Conversaciones con Frederic de Towarnick)*. Traducción de Juan Luis Delmont, Monte Ávila, Caracas, 1987.

BOURDIEU, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*. Traducción de César de La Meza, Paidós, Barcelona, 1991.

GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2003.

_____, *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud de Paricio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1996.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1993.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Traducción de Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2008.

LARA, Francisco de, *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger*. *Eidos*, N° 8, 2008, Barranquilla (ps. 234 a 256).

LEYTE, Arturo, *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005.

_____, *El Dasein inhabitable: fuera de la conciencia moderna*. En: CARDONA (Ed.) *Heidegger: el testimonio del pensar*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007 (ps. 89 a 103).

_____, *Hegel y Heidegger. “Fenomenología del espíritu” y “fenomenología del tiempo”*. En: ROCHA, Alfredo (Ed.), *Op. Cit.*, (ps. 282 a 308).

LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Traducción de Román Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

MARION, Jean-Luc, *El interpelado*. Traducción de Juan Luis Vermal publicada en *Tadua quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Iles Balears (UIB), Palma, 1990.

NOVOA, Nicolás, *Hacia una interpretación del primer delineamiento del concepto de Rede en Ser y tiempo*. En: *Revista de filosofía UIS*, Vol. 7, N° 1 y 2 de 2008, Bucaramanga, Colombia (ps. 95 a 114).

ORTEGA Y GASSET, José, *Filosofía pura. Anejo a mi folleto "Kant"*. En: *Obras completas*, tomo IV, Alianza, Madrid, 1994.

PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Alianza, Madrid, 1986.

RUBIO, Roberto, *El pensar heideggeriano en el lustro posterior a Ser y tiempo. La experiencia productiva de un fracaso*. *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 4 (ps. 127 a 157).

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Carmen Llerena del Castillo, Edhasa, Barcelona, 2007.

SEGURA, Carmen Peraita, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.

VIGO, Alejandro de, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2007.

_____, *Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del “nosotros”*. En: *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N°4, 2006 (ps. 47-90).

VOLPI, Franco, «*Hoher als die Wirklichkeit sthet die Möglichkeit*»: *Heidegger ¿Fenomenólogo o Hermeneuta?*. Conferencia pronunciada el 18 de septiembre de 2008 en el marco del *Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (septiembre 15 al 18 de 2008), Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

_____, *Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie*. En: EYZAGUIRRE, Sylvia (Ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*. Universidad Andrés Bello, Chile, 2008 (ps. 43 a 63).

ZABALA, Agustín, *El encuentro de Nishida Kitarô con la fenomenología: Husserl, Heidegger y Jaspers*. En: *Azafea Revista de Filosofía*, N° 7, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005(ps. 205 a 224).

ŽIŽEK, Slavoj, *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. Verso, London-New York, 2000.