



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

“El ente que somos nosotros mismos”. La ontología fundamental de *Ser y tiempo* como superación del antropocentrismo en Martín Heidegger

Óscar Leandro González Ruiz

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2023

“El ente que somos nosotros mismos”. La ontología fundamental de *Ser y tiempo* como superación del antropocentrismo en Martín Heidegger.

Óscar Leandro González Ruiz

Tesis para optar al título de:

Magíster en Filosofía

Director:

Luis Eduardo Gama Barbosa

PhD. En Filosofía

Línea de Investigación:

Hermenéutica

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2023

Título: “El ente que somos nosotros mismos”. La ontología fundamental de Ser y tiempo como superación del antropocentrismo en Martín Heidegger.

Resumen

Tradicionalmente, se ha comprendido *Ser y tiempo* como un análisis de la existencia humana erigida como la entidad que “proyecta” el ser en general, y en ello también se ha visto el principal fracaso que explicaría su incompletitud. El énfasis en la existencia del tratado de 1927 sería justamente lo que impide a Heidegger plantear la pregunta por el ser, recayendo en una filosofía de la subjetividad que sólo sería superada en su pensamiento después del “giro” de los años 30. No obstante, Heidegger siempre rechazó dicha lectura advirtiendo los potenciales malentendidos existencialistas a los cuales podría conducir y enfatizando la importancia de comprender la analítica existencial a la luz de la pregunta por el ser como hilo conductor, tanto de la “ontología fundamental” de *Ser y tiempo*, como el “pensar onto-histórico del ser” posterior. La presente investigación desarrolla una lectura anticipativo-retrospectiva cuyo propósito es dilucidar, a la luz de la pregunta por el ser, el concepto clave de *Ser y tiempo*: el Dasein, ese “ente que somos nosotros mismos”. Lejos de restringirse con él a la individualidad concreta dentro del mundo, Heidegger concibe este concepto en toda su amplitud ontológica, con el propósito de captar el dinamismo más profundo de la referencia del ser (Bezug des Seins). Heidegger habla del Dasein individual, con la misma naturalidad con la que se refiere más generalmente en su obra de “nuestro Dasein”, el “Dasein de los pueblos” o el “Dasein primitivo”, pero bajo esta aparente ambivalencia, se esconde el fenómeno más originario al que *Ser y tiempo* realmente apunta, a saber: mantener en pie la apertura significativa del ser, que acaece como “juego de la vida” y “libre configuración de mundo”. De este modo, se sostiene que el tratado de 1927 lejos de ser una recaída en la filosofía de la subjetividad es un desplazamiento de ésta hacia la fuente originaria de nuestro modo de ser. Para Heidegger, no somos el animal racional, la cosa con alma o el sujeto que representa, pero tampoco simplemente una individualidad que se hace a sí misma en el un mundo. Más sencilla y elementalmente, somos un continuado esfuerzo por mantener en pie esa esfera en que las cosas pueden aparecer como ellas mismas; esfera que no nos pertenece, sino que de antemano se dirige a nosotros como cuestión.

Palabras Clave: Analítica existencial, Ser y tiempo, Ontología Fundamental, Dasein, Pregunta por el ser, Mundaneidad, Fenomenología.

Title: “The entity that we are ourselves”. The fundamental ontology of Being and time as overcoming anthropocentrism in Martin Heidegger.

Abstract

Being and time has traditionally been understood as an analysis of human existence erected as the entity that “projects” being in general, and in this has also been seen the main failure that would explain its incompleteness. The emphasis on the existence of the 1927 treatise would be precisely what prevents Heidegger from posing the question of being, falling back on a philosophy of subjectivity that would only be overcome in his thought after the “turn” of the 1930s. Nevertheless, Heidegger always rejected such a reading, warning of the potential existentialist misunderstandings to which it could lead and emphasizing the importance of understanding the existential analytic in the light of the question of being as the guiding thread, both of the “fundamental ontology” of *Being and Time*, as well as the later “onto-historical thinking of being”. The present research develops an anticipatory-retrospective reading whose purpose is to elucidate, in the light of the question of being, the key concept of *Being and time*: Dasein, that “entity that we are ourselves”. Far from restricting himself to the concrete individuality within the world, Heidegger conceives this concept in all its ontological breadth, with the purpose of capturing the deepest dynamism of the reference of being (Bezug des Seins). Heidegger speaks of the individual Dasein, with the same naturalness with which he refers more generally in his work of “our Dasein”, the “Dasein of the peoples” or the “primitive Dasein”, but under this apparent ambivalence, hides the most original phenomenon to which *Being and time* really points, namely: to maintain standing the significant opening of being, which occurs as “play of life” and “free configuration of the world”. Thus, it is argued that the 1927 treatise, far from being a relapse into the philosophy of subjectivity, is a displacement of the latter towards the original source of our mode of being. For Heidegger, we are not the rational animal, the thing with a soul or the representing subject, but neither are we simply a self-made individuality in the one world. More simply and elementally, we are a continuous effort to hold up that sphere in which things can appear as themselves, a sphere which does not belong to us, but which is addressed to us beforehand as a matter.

Keywords: Existential analytic, Being and time, Fundamental Ontology, Dasein, Question of being, Worldliness, phenomenology.

(...) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι¹.

Parménides.

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων²

Heráclito.

¹ ...Pues lo mismo es la visión reveladora del ser que el ser (DK 3).

² Es el del alma un *logos* que se extiende a sí mismo (DK 115).

Contenido

Introducción

El ente que somos nosotros mismos y la pregunta fundamental por el sentido del ser.1

Capítulo I

El estatuto de *Ser y tiempo* en la obra de Martín Heidegger 11

Capítulo II.

La fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* como puesta al descubierto del Dasein.45

Capítulo III.

El carácter poliédrico de una noción intraducible: Dasein.....92

Conclusión

Dasein se dice de muchos modos, pero todos con relación a su futuro. 146

Bibliografía..... 153

Introducción

El ente que somos nosotros mismos y la pregunta fundamental por el sentido del ser.

Nadie ha vuelto a alcanzar la altura de la experiencia griega de lo ente como fenómeno. Para hacernos una idea de ello, consideremos el hecho mismo de que no existe una palabra griega para decir el ser del humano en la ἀλήθεια. No existe tal cosa. Tampoco en la poesía griega donde, no obstante, ese ser peculiar del humano se lleva a su máxima expresión. Hoy llamar a esto *existir* es usar una palabra que se ha vuelto tan común que también está sujeta a todo tipo de malentendidos. Pero si no hay palabra griega para esta existencia ex-tática, no es por una deficiencia, sino por un exceso; los griegos pertenecen en su ser a esa ἀλήθεια en la que lo ente se revela en su fenomenalidad y justamente por ello, el destino histórico de este pueblo es el desocultar que oculta: la Μοῖρα¹.

Martín Heidegger

¿Ha fracasado *Ser y tiempo*? La incompletitud del tratado más famoso de Martin Heidegger parece hablar a favor de esta conclusión. Pero ¿cuál es el asunto de esta obra incompleta y “fracasada”? En un principio, ella se anuncia como la repetición de una pregunta esencial de la filosofía: la cuestión por el sentido del ser (Seinsfrage). Dicha pregunta, se nos dice, ha sido olvidada desde que los griegos cuestionaron por primera vez lo que el ente es en general. La *Seinsfrage* apunta, entonces, a la “filosofía primera” en su más alta tradición. No obstante, lo que encontramos efectivamente desarrollado a lo largo del tratado es una fenomenología del ser humano, cuyo título de “analítica de la existencia” parece demasiado alejada del modo de tratamiento griego de la pregunta por el ente en cuanto ente. Aún más: lo único que nos queda de todo aquello que se promete a lo largo de la introducción de la obra, parece no dejar dudas de que se trata sólo de la subjetividad humana y de cómo ella “proyecta” el sentido sobre el mundo. ¿No reitera Heidegger en *Ser y tiempo* el argumento de la filosofía crítica, del trascendentalismo husserliano o del existencialismo respecto a la centralidad del sujeto para toda configuración del sentido?

Cuando el tratado vio la luz, Heidegger ya gozaba de un amplio reconocimiento en el ámbito académico de Alemania, aunque sus publicaciones eran más bien escasas. De acuerdo con lo que nos transmiten sus alumnos -especialmente Gadamer- sus cursos en Friburgo lo habían hecho famoso y cuando llegó a Marburgo ya se le conocía por sus originales interpretaciones de los clásicos, de suerte que la publicación de *Ser y tiempo* no pasó desapercibida en el ambiente filosófico del momento. Así pues, desde su publicación en 1927, el tratado ha tenido distintas etapas de interpretación. En un principio Husserl la entendió como una antropología fenomenológica en la cual su discípulo no había decepcionado respecto a la profundidad de sus análisis, aunque sí respecto de la comprensión de los problemas más importantes de la fenomenología. A ojos de Husserl, Heidegger pareció no haber entendido su epojé radical, retornando a la

¹ GA 15: 330.

consideración del mundo de la actitud natural; Heidegger se había restringido a lo antropológico en su deseo de hacer fenomenología de la vida fáctica.

También, y desde muy pronto, los términos escogidos por Heidegger como “Dasein”, “analítica de la existencia”, “ser para la muerte”, “ser auténtico” parecían exhibir las investigaciones allí contenidas como un claro testimonio del espíritu dominante en la época posterior a la Primera Guerra Mundial, que además Heidegger parecía compartir con Jaspers y que tenía sus raíces comunes en la crítica de Kierkegaard al idealismo absoluto de Hegel. Esta interpretación existencialista se haría mucho más famosa y dominaría buena parte de la historia de la recepción de la obra en el resto del mundo después de que Sartre la vinculó con su filosofía. Heidegger siempre rechazó esa relación, tanto en su discusión con Jaspers como después en su famosa carta a Jean Beaufret sobre el humanismo en 1946. Este escrito, que fue redactado en las difíciles condiciones que Heidegger tuvo que enfrentar en la posguerra con su prohibición como docente y el peligro de la confiscación de su biblioteca², significó una oportunidad no sólo para discutir las tesis del existencialismo, sino para hacer un cierto balance sobre la obra y principalmente sobre los prejuicios que, según él, no dejaron de rodear a *Ser y tiempo*. Revisada y publicada en 1947, *La Carta sobre el humanismo* conllevó a cierto resurgir de Heidegger en el ámbito intelectual gracias, paradójicamente, a la fuerza que tuvo su vinculación con Sartre, que en ese momento se tenía en Alemania y en Francia como influenciado por el “existencialismo” y el “nihilismo” de Heidegger³.

No obstante, para los lectores de *Ser y tiempo* -acostumbrados tanto al lenguaje fenomenológico de la primera sección, como a los temas supuestamente “existencialistas” de la segunda-, dicha *Carta* parece sugerir más bien la idea de un profundo cambio de Heidegger respecto de sus posiciones existencialistas anteriores. Cambio que, además, parece que puede vincularse de alguna manera con su fracaso político. Del mismo modo, si se tiene en mente la incompletitud de *Ser y tiempo*, cualquiera se podrá ver tentado a encontrar las razones para ello en un “fracaso” que -si no se quiere relacionar con cuestiones políticas más mundanas- debe apuntar sin lugar a duda a un abandono del enfoque original del tratado de 1927, centrado en el “Ser-ahí”, por un pensamiento en el que “el ser mismo” sería ahora el protagonista central. De este modo, se expone un “ser” cuya presencia misteriosa Heidegger parece querer reverenciar renunciando a toda agencia y autenticidad del Dasein en favor de un “destino” del que sólo es un “pastor”. Así lo leyó en su momento Rüdiger Safranski en su famoso libro *Un maestro de Alemania*:

El famoso “viraje” [Kehre] heideggeriano, que como es sabido desató un alud de interpretaciones, ha de verse tan “sencillamente” como lo entendió Heidegger. En el primer arranque (hasta *Ser y tiempo*) se quedó atascado en el Dasein, en aquel ser que la existencia quiere realizar; en el segundo arranque -o en el acceso “invertido”- se quiere “salir” (en el sentido literal) hacia un ser desde el que se le dirige la palabra al Dasein, y que le exige. Esto lleva consigo toda una serie de reinterpretaciones, donde las posibilidades de relación activista, proyectadas por el

² Para los detalles sobre esta etapa, puede seguirse la rigurosa reconstrucción de Hugo Ott (1993: 323-379).

³ Interesante testimonio nos lo dan las cartas y conferencias alrededor de Heidegger en distintos ámbitos académicos por esta época (cfr. Ott, 1996: 262 y ss).

Dasein individual, invierten su polaridad para trocarse en un registro de formas de comportamiento más bien pasivas, que dejan ser, receptivas (Safranski, 2007: 425).

Sin duda, en la *Carta sobre el humanismo* se habla del ser humano como el “pastor del ser”. Eso es tan cierto como que en *Ser y tiempo* también se dice que «siendo, el Dasein es una existencia arrojada, no se ha puesto así mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, él mismo no se ha dado en propiedad a sí mismo» (SuZ: 284) y, aunque no se puede negar el cambio de enfoque entre las dos obras, Heidegger pretende que no veamos nada distinto en ellas respecto de ese punto en su pensamiento tanto en 1927 como después. En efecto, el esfuerzo más importante de elucidación de *Ser y tiempo* que constituye gran parte del contenido de la *Carta* no va dirigido sólo a Beaufret, sino a todos los lectores de su famoso tratado; la insistencia de nuestro autor es que allí no se trató de existencialismo, no sólo porque nunca se trató del “Ser-ahí” individual, sino porque en dicho tratado la cuestión por el sentido del ser partía de la experiencia fundamental según la cual «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être*» (GA 9: 334)⁴. Pero, a pesar de estos esfuerzos, el presupuesto de que en *Ser y tiempo* sólo se trata de un Dasein individual que “quiere realizar el ser” parece tener más peso entre sus estudiosos. Así, todo intento de Heidegger por decir algo al contrario debe tenerse como una “reelaboración” con un dudoso carácter retroactivo y como un intento -fallido también- por parte del maestro por exponer como una unidad “cuasi-orgánica” su pensamiento⁵. Pero ¿y si estas miradas retrospectivas de Heidegger no son simples reelaboraciones? ¿y si en *Ser y tiempo* nunca se trató de esa individualidad concreta que sin duda cada uno de nosotros es? Sea como fuere, lo cierto es que partiendo del supuesto no demostrado de que en *Ser y tiempo* se trata “sólo del Dasein” y entendida esa palabra como esa subjetividad que proyecta el “ser”, parece que se tiene asegurada la razón de la incompletitud del tratado. Toda gira entonces alrededor de algún rezago de subjetivismo husserliano “concretizado”, de existencialismo o de idealismo kantiano que se creen detectar ya sea en el título de “ontología fundamental” y “fenomenología”, en el empleo de la palabra “trascendental” por parte de Heidegger durante esa época o en la misma segunda sección del tratado que parece sugerir todos los temas de un existencialismo clásico. Heidegger se ha quedado, según esto, “atascado” en el “Ser-ahí” y habiéndose dado cuenta de su error “viró” [Kehre] a una perspectiva donde lo importante ya no sería el Dasein sino el ser mismo.

Más allá de los títulos empleados por Heidegger para su investigación, lo que para muchos autores constituye la verdadera prueba del “fracaso” de *Ser y tiempo*, son las investigaciones de la segunda sección del tratado, dedicadas a una interpretación originaria del Dasein y de su ser como temporeidad. Aquí se habla de “angustia”, de “ser-para-la-muerte”, “ser sí mismo auténtico”, de “singularidad y aislamiento” y con ello parece insinuarse la recaída de Heidegger en la subjetividad de una existencia heroica que toma

⁴ En contraposición a la frase de Sartre «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*» (estamos precisamente en un plano donde sólo hay hombres), Heidegger responde «*precisamente estamos en un plano donde principalmente hay ser*»

⁵ Como lo sostienen Vigo (2020: 45-74) y Gadamer (2002: 114).

sobre sí la responsabilidad de “realizar el ser”. Sin embargo, también es cierto que esta segunda sección ha presentado los principales retos de interpretación para los estudiosos, en comparación con las aparentemente más accesibles investigaciones de la etapa preparatoria de la primera sección. Sólo con el ánimo de ejemplificar el profundo desacuerdo que aún reina respecto al verdadero significado de las investigaciones contenidas allí, tomemos a modo de ejemplo el famoso tema del “ser-para-la-muerte”. Del análisis de este fenómeno, Heidegger hace depender varios de los elementos cruciales de su reflexión sobre la naturaleza de la temporalidad y de lo que él llama “autenticidad” del Dasein. Ahora bien, lo que sea que se conceptualice con esto, es menos obvio de lo que se deja ver en el texto y los estudiosos difícilmente se ponen de acuerdo respecto a cómo debe entenderse. Como ha señalado recientemente Iain Thompson (2013), el debate en torno a este importante tema ha llegado a tal grado de polarización que las posturas expuestas resultan inconmensurables. Por un lado, están aquellos que consideran que Heidegger está refiriéndose a la finitud tal cual como la tenemos por un hecho “cierto” de nuestras vidas; es decir, la “conciencia” (implícita o explícita) del hecho de que nuestra propia vida es finita. Dado que no tenemos una experiencia directa con la “muerte”, Heidegger estaría interpretando de un modo más profundo esa “conciencia” de la precariedad de la existencia, como seres que son conscientes de que pueden y van “a dejar de vivir”⁶. Sin embargo, como lo ha señalado William Blattner (1994: 54-57), estas interpretaciones clásicas han pasado por alto que con la palabra alemana “Tod”, Heidegger no quiere referirse al “dejar de vivir” ni como posibilidad en otros, ni como posibilidad propia.

El segundo campo de interpretación, basado en la anterior observación, ha ofrecido distintas interpretaciones para la “exótica” definición de Heidegger. Por un lado, el mismo Blattner ha propuesto entenderla como un colapso en la significatividad que puede ser experimentado por los seres humanos en episodios depresivos. Con todo, esta interpretación mantiene cierto personalismo del que Heidegger quiere deshacerse para poner el problema en un marco “ontológico”. En este sentido han aparecido otras interpretaciones: John Haugeland (2000) ha hablado del colapso de un paradigma cultural y Carol White ha interpretado la muerte como el fin de un mundo histórico. Lleva razón Thompson en que estas últimas lecturas -especialmente la de White (2005)-, pueden considerarse mucho más cercanas a la “idiosincrática” forma de tratar Heidegger el fenómeno. No obstante, para saber si estas interpretaciones son acertadas o no, deben resolverse tres problemas que White y Haugeland no toman en consideración con suficiente atención: (a) Para que esta propuesta funcione, debemos interpretar el concepto de Dasein de un modo distinto del de “vida humana individual” ¿cómo podríamos hacer esto y, a su vez, lograr que tal lectura sea consistente con las afirmaciones de Heidegger en *Ser y tiempo*? (b) La tesis de White y Haugeland -a diferencia de la de Blattner- parten del supuesto de la unidad del pensamiento de Heidegger, sobre todo por el hecho de que C. White interpreta la finitud desde un punto de vista fuertemente influenciado por el llamado “pensar ontohistórico del ser” que se desarrolla a partir de 1930, pero aquí entonces es necesario aclarar cómo debemos tomar esa “unidad”. (c) Como observa Pior Hoffman, aun admitiendo que esta

⁶ Cfr. Ramón Rodríguez, (2015: 303-337)

interpretación sea correcta, hay que explicar por qué razón Heidegger llama a eso “muerte”. Tal título no haría si no enturbiar la comprensión del ya por sí confuso texto que Heidegger dedica a éste difícil asunto (Thompson, 2013: 263).

Dejando de lado la pregunta legítima de en qué relación podría estar el fenómeno de la finitud con el concepto óntico de muerte que todos poseemos -cosa que sólo puede discutirse en una interpretación directa de los párrafos en cuestión-, aquí el punto a señalar es que los dos primeros problemas son fundamentales como preparación a la hora de intentar cualquier interpretación de la segunda sección que intente resolver algunas de las muchas oscuridades que se mantienen en la obra de Heidegger. Sin duda, todas estas disputas sugieren que, en el fondo, hay que empezar preguntando si en realidad es tan claro lo que Heidegger quiere decir con “Dasein”. Al mismo tiempo, plantearnos este problema conduce a la necesidad de considerar mejor el estatus de la analítica existencial en el conjunto del “camino del pensar” de Heidegger. Las decisiones respecto a estos puntos, por tanto, condicionan inevitablemente cualquier comprensión que se tenga de esta segunda sección y por lo mismo, si no parece haber acuerdo aquí, mucho menos lo hay en cómo abordar el problema de la unidad del pensamiento de Heidegger o sobre qué quiere decir con “Dasein” a pesar de que las apariencias, en este último punto, engañen fácilmente.

Han existido muchas versiones de lo que se supone “falló” en *Ser y tiempo*; con los años y a la luz de una investigación más amplia de los diversos escritos de Heidegger, también ha surgido una reconsideración de la hipótesis de una ruptura fuerte entre la ontología fundamental y el pensar ontológico. Alejandro Vigo (2020), por ejemplo, ha acertado en decir que si hay algo que es continuo en Heidegger es su concepción “aleteológica” de los problemas filosóficos. No obstante, sin negar que hay una serie de “elementos” que dan cuenta de una innegable conexión entre “ambas fases” del pensamiento de Heidegger, Vigo considera que el «intento declarado [de Heidegger] por releer la concepción presentada en el *opus magnum* de 1927, *Sein und Zeit*, en términos solidarios con la perspectiva alcanzada posteriormente... no puede ser avalada, sin más, desde el punto de vista propio de la investigación histórico-crítica» (Vigo, 2020: 46). Para Vigo *Ser y tiempo* presenta una analítica existencial demasiado “estática”, porque no lleva a cabo una concepción historizada del ser mismo. En este orden de ideas, el “giro” [Wendung] en el pensamiento de Heidegger - que Vigo, como muchos otros estudiosos, confunde inexplicablemente con el viraje [Kehre]- daría una mayor prioridad a la historicidad del ser (Vigo 2020: 54). Curiosamente, muchas de las cosas que Vigo ve distintas en el pensar “ontológico” podrían leerse sin ninguna dificultad en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, aunque allí supuestamente no se hable de la “historicidad del ser mismo”. También se podría discutir su traducción de la palabra “Ereignis” por “acontecimiento”, como ya lo han hecho F-W von Herrmann, Parvis Emad, T. Sheehan y M. Wrathall y un largo etc.⁷ Sea como fuere, en el centro de lecturas

⁷ Heidegger no escucha en la palabra Ereignis principalmente el significado de “evento” y eso lo deja muy claro en muchos lugares. M. Wrathall trae un testimonio de Heidegger en su discusión sobre el asunto en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962: «lo que se nombra con el nombre “das Ereignis” ya no puede representarse según las pautas del significado actual de la palabra; pues el significado actual de la palabra entiende “Ereignis” en el sentido de un suceso [Vorkommnis] o un acontecimiento [Geschehnis]». (GA 14: 25-26). El término está más bien emparentado con Eigentum “propiedad” o “apropiación”.

como la de Vigo que quieren mantener una distinción entre un Heidegger I y un Heidegger II, está la suposición de que en *Ser y tiempo* sólo se trataba del Dasein y no del ser mismo. Dicha prioridad otorgada a las estructuras del Dasein -que además se ven como “estáticas”- sería entonces el principal obstáculo que impediría la entrada de Heidegger en el pensar ontológico “más dinámico”⁸.

Dicha explicación es plausible si vemos lo publicado en 1927 aisladamente, una unilateralidad en la que se puede caer de forma mucho más frecuente e inadvertida de lo que parece. En efecto, a pesar de que se sabe que se trata de una obra incompleta, la preeminencia que tiene la preocupación por dar cuenta de ello con la tesis del fracaso no deja ver dicha incompletitud desde una óptica diferente, que puede abrir el texto publicado a otras posibilidades de interpretación. En otras palabras, si por un momento hacemos cierta “epojé” respecto de esta preocupación, la incompletitud del texto ya no invita a anticipar una explicación sobre lo que falló en él sino, al contrario, se convierte en una advertencia de que ya desde un principio, lo dicho en 1927, *no era todo lo que Heidegger tenía que decir sobre la cuestión*. Cuando nos enfocamos en el tema del fracaso, tendemos tomar el fragmento de *Ser y tiempo* publicado en 1927 como si se tratara de un texto completo y de una “primera presentación sistemática” de aquello a lo que Heidegger quería apuntar. Así las cosas, el texto da la impresión de tratar sólo del ser humano, de ser una analítica existencial “estática” que no se ve muy bien cómo conecta con el objetivo principal del tratado. Empero, como observó Reiner Schürmann, con dicha lectura unilateral empezamos a olvidar los primeros y difíciles ocho párrafos de la introducción del texto, dejando de lado que en *Ser y tiempo* siempre se trató del ser mismo y que la pregunta por el ser humano está subordinada a esta cuestión fundamental (Schürmann, 2008: 56-58). Pero no sólo esto; con la dislocación que empieza a brotar a partir de la tesis del “fracaso”, se nos desliza fácilmente la idea de que en *Ser y tiempo* el Dasein es el “realizador del ser”, mientras en el pensar ontológico sería el “ser mismo” el que adquiere el protagonismo, casi místico, de una especie de “presencia” operante más allá de los seres humanos.

En relación con lo anterior, recientemente ha señalado T. Sheehan que las lecturas que parten de una distinción fuerte entre un Heidegger I y un Heidegger II, son reflejo de la creencia más profunda en que hay y debe haber una separación entre “Dasein” por un lado y “ser” por el otro; un frente a frente, que sugiere entre sus defensores alguna una persistencia diluida y sutil de la relación clásica entre “sujeto” y un “objeto” (Sheehan, 2015, xvi et passim). Esta distinción no sólo conlleva una especie de “personificación” misteriosa de un “ser” que se muestra y se oculta, sino que también deja en la más completa oscuridad lo que realmente se propone Heidegger al llamar al “ente que somos nosotros mismos” como Dasein ¿Qué es realmente lo que significa este concepto? ¿todo es tan fácil como traducir Dasein=existencia fáctica humana? ¿realmente entendemos lo que Heidegger quiere decir con “existencia”? ¿Ha surgido ese concepto

⁸ Como lo ha visto Schürmann (1987: 155-167), aunque después de *Ser y tiempo* Heidegger se concentra en las “economías de la presencia”, nunca renuncia a su pretensión de una “deducción histórica de las categorías” de dicha presencia. Así mismo, la elaboración de una “ontología” en *Ser y tiempo* no riñe con la facticidad y movilidad del Dasein: «De ninguna manera la neutralidad [del concepto ontológico de Dasein] se identifica con el carácter indeterminado de un vago concepto de una conciencia en general; la auténtica universalidad metafísica no excluye la concreción, al contrario, bajo un cierto aspecto es lo más concreto, como ya vio Hegel, aunque exageró» (GA 26: 176).

de la preocupación de Heidegger por llegar al ser humano concreto o no será más bien que dicho modo de ser brotó única y exclusivamente de la cuestión del ser que es el principal motivo de *Ser y tiempo*?

El problema de la tesis del fracaso es que nos conduce a una interpretación aislada de *Ser y tiempo* que impide ver justamente la relación esencial del Dasein con la *Seinsfrage*, con lo cual el motivo que sostiene la aparición este concepto fundamental del tratado queda oculto bajo la presuposición engañosa de que ya se sobreentiende lo que con él se quiere decir. Al no poder tener una mirada más global del asunto, el rasgo *fundamentalmente relacional del concepto de Dasein* queda, pues, oscurecido. Con ello nos quedamos presos del lado *óntico-existencial*, que sin duda pertenece al dicho concepto, pero que no es todo ni principalmente lo que Heidegger quería decir con él. Como consecuencia de ello, nos ponemos una barrera infranqueable a la hora de comprender el sentido *ontológico-existencial* al que se apunta en toda la analítica, principalmente en su segunda sección. Como lo dice el mismo comienzo de esa sección, es un requisito previo no olvidar que la intención de Heidegger con los análisis allí contenidos no es hacer una antropología filosófica, sino plantear la *Seinsfrage*. Eso se olvida fácilmente si pensamos que ya entendemos lo que se quiere decir *ontológicamente* por Dasein y, por tanto, no debe resultar extraño en que, en contra de los deseos del propio Heidegger, veamos en toda la discusión sobre la transparencia del fenómeno de la existencia, en el “ser-para-la-muerte” o “la autenticidad” un claro testimonio de una recaída en el subjetivismo, el individualismo o el existencialismo que están ausentes en las consideraciones del pensar ontológico posterior. En *Ser y tiempo* entonces el ser parecería depender del Dasein y de su autenticidad, con lo que se confirmaría cuál habría sido el error que habría impedido completar la obra.

No obstante, para todos los lectores que consideran que antes del giro el “ser” dependía del Dasein, mientras que después sería al contrario, no dejarán de ser inexplicables las consistentes afirmaciones de Heidegger a lo largo de su carrera acerca de que el ser no se puede dar sin el Dasein⁹. *No hay ser sin Dasein*, a su vez *el Dasein* no se puede ser el ente que él es sin el ser. Con todo, consideramos que este enigma se resuelve si entendemos que para Heidegger ni el ser es “un ente”, ni *el Dasein* se refiere principal o exclusivamente al “yo”, a ese individuo concreto que “soy”. Si nos permitimos entender por un momento la incompletitud de la obra de 1927 no como un “fracaso”, sino como una invitación a leer la relación del Dasein con el ser como la mutua resonancia de un *único fenómeno*, quizá podamos abordar el texto publicado en 1927 con una mirada lo suficientemente global como para evitar ver en ella exclusivamente una “analítica de la existencia” que no se sabe cómo se relaciona con la cuestión del ser. El camino aquí sugerido no es arbitrario, sino justamente la recomendación que tan insistentemente Heidegger da en sus escritos y cursos, cada vez que intenta comunicarse con los lectores de su famoso tratado. A este respecto, vale la pena citar *in extenso* una interesante explicación que nuestro autor hace a sus alumnos en el semestre de invierno de 1951/52:

⁹ La principal de ellas en las *Contribuciones*. Tomada como la obra en la que se expresa el “giro” al “ser mismo” bajo el concepto de Ereignis, se dice «El Seyn necesita del hombre para esenciarse» (GA 65: 251).

Tuve un susto justo después de que se imprimiera *Ser y tiempo*. En el caso del ser-en-el-mundo (sobre el que he trabajado bastante tiempo y que Sartre, por ejemplo, malinterpretó completamente) es cierto que el ser siempre se toca y está ahí en el asunto, pero en la formulación queda en el trasfondo, por así decirlo. Lo esencial del concepto del ser-en-el-mundo, lo que para mí era el camino en aquel momento, era la oposición a la conciencia. En su gran argumentación desde la dirección diltheyana, Misch ya observó correctamente que la palabra “conciencia” no aparece en *Ser y tiempo*. No aparece, no por una obstinación lingüística, sino porque hay que poner de manifiesto algo esencialmente distinto, porque la esencia del hombre no debe pensarse desde la subjetividad. No se puede entonces imputar retroactivamente subjetividad a *Ser y tiempo*, como si sólo después me hubiera vuelto hacia el ser. (GA 83: 650-651)

Heidegger cuenta a sus alumnos las limitaciones relacionadas con la expresión “sentido” y “trascendental”, no porque con ellas estuviera ligado al idealismo crítico de Kant o de Husserl, sino porque le parecía que no alcanzaban a decir correctamente lo que debía ser expresado. Aunque las investigaciones de *Ser y tiempo* ya se centraban en el ser mismo, todo parecía cojear un poco porque el asunto principal permanecía *en el trasfondo* ya que la prioridad en ese momento era sacar al concepto de ser humano de las limitaciones en las que estaba puesto en la subjetividad (y no sólo la teórica de Husserl), presentando la estructura del ser-en-el-mundo que, además, sería mal comprendida si se interpreta sólo en términos existencialistas. La insistente petición de Heidegger de que se preste más atención a que en *Ser y tiempo* el tema principal es el ser, invita a tener una visión más global a la hora de abordar el texto, en vez de aislarlo bajo la tesis de su fracaso. La suposición de que sólo después Heidegger vino a dirigir su mirada explícitamente al ser mismo es un equívoco que se imputa retroactivamente y sin justificación más allá del hecho de que el texto está incompleto.

En consecuencia, la presente investigación intenta elaborar una exposición del concepto de Dasein tal como se considera en la ontología fundamental que desarrolla Heidegger, no sólo en *Ser y tiempo* sino en sus conferencias y libros publicados durante toda la década de 1920-1930. También tenemos en cuenta la mirada retrospectiva que nos ofrece Heidegger en sus relecturas del tratado, sobre todo como indicador del camino que va tomando nuestra interpretación. Nos rehusamos con ello a una mirada aislada de un tratado incompleto, cuyo fragmento no sólo apunta a lo que Heidegger había venido elaborando a lo largo de sus cursos sobre la vida fáctica, sino también a lo que es *precursor en él* y que sólo se puede detectar en una mirada más amplia. Dicho esquemáticamente: la tesis que aquí se defiende es que, con el término “Dasein”, Heidegger se refiere ontológicamente a un modo de ser que consiste en *ser* una referencia a la apertura significativa del ser [Bezug des Seins]. En la ontología fundamental que aquí exploramos, dicho fenómeno surge necesariamente con el planteamiento mismo de la cuestión por el sentido de esa apertura significativa. Con el Dasein, más que tratarse de un “individuo concreto”, se apunta a uno de los momentos del fenómeno fundamental que, de principio a fin, fue el “objeto” del pensamiento de Heidegger. Esto es así, porque el fenómeno que Heidegger piensa -tanto en 1927 como después- no es una “cosa”, sino básicamente una *relación*. La ontología fundamental de la década de 1920 pregunta por el ser mismo y

justamente por ello es por lo que tiene que preguntar por el Dasein. Al tomar dicha vía, Heidegger en ningún momento pierde de vista el carácter de “referencia al ser” que es esencial al Dasein, sino que es precisamente al explorar a fondo dicha referencia que, por primera vez, en la década de 1930 se abre para él un camino para pensar la otra cara de la moneda a saber que “la referencia del ser al Dasein que pertenece al ser mismo”. Así seguimos la indicación que nos ofrece la Introducción escrita en 1949 a la famosa conferencia *¿Qué es Metafísica?*, en la que Heidegger define al Dasein de la siguiente forma: «A fin de pensar en *una* sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre, como la relación esencial del hombre con la apertura (el “Ahí”) del ser como tal, se eligió para este ámbito esencial en que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra “Dasein”» (GA 9: 372). Expondremos cómo dicha explicación concuerda con la primera “definición” que Heidegger nos ofrece del Dasein en el § 4 de *Ser y tiempo* (SuZ: 12) y, por tanto, como no se trata simplemente una relectura forzada y retroactiva de Heidegger.

En este orden de ideas, como se advierte en la *Carta al padre Richardson*, que lo pensado por Heidegger sea un único fenómeno, no tiene por qué reñir con el hecho de que lo logrado en el ensayo de *Ser y tiempo* haya requerido de un giro [Wendung] que correspondiera mejor a las exigencias del viraje [Kehre] que ya estaba proyectado en dicho tratado como momento necesario de la relación entre “ser y tiempo”. Heidegger habla de que dicho giro no tiene el sentido de un cambio de postura sino de un “haberse quedado pensando más detenidamente” eso que se descubrió en *Ser y tiempo*. Así pues, no defendemos aquí una unidad monolítica sino, como felizmente lo ha sugerido F-W von Herrmann, de una “unidad en la transformación”. Para ver el “otro lado” de la relación, *en la misma relación*, ciertamente hay que abandonar el intento de decirlo “dentro de la metafísica” y arriesgar una la exploración de las huellas dejadas por el lenguaje en un camino de expresión más adecuado. Empero, la razón principal por la cual Heidegger se rehúsa a admitir un fracaso en su tratado de 1927 no se debe a un motivo personal de “unificación orgánica”, sino a su intento de llamar la atención a los lectores de *Ser y tiempo* de que para acceder a lo que allí se pretende, se debe tener en cuenta de que no se trata sólo, ni principalmente, del ser humano. Sólo entendiendo esto -cree Heidegger- podremos acceder mejor a su “segunda etapa” de pensamiento y es por ello por lo que, como lo escribió en la nota a la edición de *Ser y tiempo* de 1953, la analítica existencial sigue siendo un camino necesario que debemos recorrer, si la pregunta por el ser ha de mover de nuevo nuestra existencia (SuZ: 1)¹⁰.

Tener en mente la naturaleza peculiar del giro en el pensamiento de Heidegger, exige entonces un enfoque hermenéutico distinto que tenga en cuenta la mutua referencia entre Dasein y ser, en su unidad fenoménica, sin suplantarla por una interpretación monolítica. Si bien es cierto que Heidegger piensa algo único, aquí no se trata de una “cosa” o de dos “cosas relacionadas”, sino de ver la relación misma que exige una transformación. En este orden de ideas, en el primer capítulo de la presente investigación, se hace una

¹⁰ Como también dice Heidegger en sus largas notas a *Ser y tiempo*: «¿Por qué fue posible que la relación del hombre con el ser fuera recordada en *Ser y Tiempo*? ¿Quizás porque este pensamiento fue precedido por una disección más penetrante del ser humano (una especie de antropología), que entonces también encontró esta relación del ser humano con el ser dentro del ser iluminado del ser humano? No - más bien, la relación del ser humano con el ser se hizo recordable porque no era el ser humano lo que se indagaba, sino, de antemano, sólo el ser mismo». (GA 82: 347)

revisión crítica de las principales interpretaciones sobre la tesis del “fracaso”, en seguida se propone una metodología de interpretación que resalte la unidad en la transformación que nos sugiere F.W. von Herrmann. Sostenemos que sólo una mirada anticipativo-retrospectiva puede ayudar a aclarar el concepto de Dasein tal como se expone en la ontología fundamental a saber: como referencia del ser [Bezug des Seins] y, por tanto, en completa concordancia con el carácter relacional y dinámico del “único” fenómeno del pensamiento de Heidegger. En el segundo capítulo, abordamos el método que Heidegger sigue en *Ser y tiempo*. En la medida en que para la fenomenología los objetos no son reglados por el método, sino que el método se ha de ajustar a las cosas mismas, una mirada sobre el concepto de fenomenología nos puede mostrar la “cosa misma” que está pensando Heidegger con la cuestión por el sentido del ser. Al lograr una comprensión más profunda de la *Seinsfrage* mostraremos cómo el Dasein emerge necesariamente de esta pregunta y cómo la esencia de este concepto está vinculada principalmente con ella. Finalmente, en el tercer capítulo discutiremos la interpretación existencialista de *Ser y tiempo* y abordaremos la relación del Dasein con el mundo y el fenómeno de la mismidad [Selbstheit] que es el que parecería sugerir una restricción a una individualidad concreta del concepto de Dasein. Lejos de ello, una mirada amplia a los textos que constituyen la ontología fundamental muestra mejor la crítica interna que Heidegger tiene al concepto de subjetividad y por qué para él es “el tiempo” y no el “yo” el que tiene el carácter de la mismidad. Finalmente recorreremos el sentido de la expresión “Da” que tradicionalmente se ha confundido como un deíctico que señala a la respectividad *óntica* del Dasein. Por el contrario, se trata de la aperturidad misma cuya temporalidad conducirá, después del giro, a la noción de “Lichtung” para caracterizar al ser mismo.

La citación que se emplea para las obras de Heidegger seguirá el orden de la *Gesamtausgabe* con la abreviación “GA”, el número del tomo y la página original en alemán. Sólo se exceptúa *Ser y tiempo* que se citará como “SuZ” debido a que la presente investigación intenta establecer la conexión de distintas cuestiones presentadas de manera muy abreviada en dicho texto, con conferencias o artículos donde se explican con más profundidad. Leer aisladamente *Ser y tiempo* puede ser una primera invitación al pensamiento de Heidegger, pero dificultará la comprensión de quien quiera ahondar más en dicho tratado. Aunque aquí no se leen sólo los textos originales en alemán, sino que muchas veces se acude a las versiones en castellano e inglés, las traducciones de las citas serán propias, no sólo porque muchos textos no han sido traducidos, sino porque muchas veces las traducciones en castellano e inglés están fuertemente influidas por la interpretación tradicional que enfatiza en la tesis del fracaso. Las dificultades que tienen ciertas decisiones de los traductores y las razones para rechazarlas serán señaladas en el momento oportuno.

Capítulo I

El estatuto de *Ser y tiempo* en la obra de Martín Heidegger

1. La circularidad de una obra incompleta.

Ser y tiempo de Martín Heidegger es una obra aún por comprender. A pesar de la fuerte repercusión que tuvo recién publicada, de la influencia que ejerció en filósofos posteriores y de la gran cantidad de estudios y debates que se han dedicado a ella en casi cien años de lectura, paradójicamente, persisten los problemas respecto al significado que tienen las investigaciones allí contenidas y del estatuto de la obra en el “conjunto” del pensamiento de Heidegger. Del mismo modo, las interpretaciones sobre ella se han ido transformando y diversificando exponencialmente en estas décadas¹ sobre todo desde la publicación integral de los manuscritos, cursos y conferencias en la *Gesamtausgabe* y con su quizá acelerada traducción a varios idiomas. Como lo sugiere F-W von Herrmann, estas publicaciones no sólo nos han dado un acceso más amplio al complejo “camino” del pensar de Heidegger -del que no gozaron muchos de sus primeros lectores-, sino que también nos han abierto la puerta a la evaluación que hizo del tratado de 1927 su propio autor, todo lo cual ha empezado a tener sus efectos en la reconsideración de algunas de las interpretaciones de los primeros años (F-W Herrmann, 2020: 2-4)².

En el curso de esta historia, hemos transitado por lecturas que vieron en *Ser y tiempo* un tipo “antropología filosófica” (Husserl) o de “filosofía existencial” (Sartre), pasando por interpretaciones desde la fenomenología preocupadas por su contrapunto con la filosofía de la conciencia (Merleau-Ponty, Levinas), hasta llegar a posturas que vieron en ella y en su incompletitud -interpretada como “fracaso”- la clausura de la filosofía de la subjetividad moderna. Muy importante ha sido la posición de Gadamer quién, reconociendo claramente la diferencia de su maestro con los filósofos existencialistas, considera el tratado de 1927 desde el punto de vista de su génesis en las primeras lecciones de Friburgo. No se puede dejar de mencionar a la tradición anglosajona que, en un esfuerzo por superar la “jerga” heideggeriana, intentó reformular los argumentos de la obra ya sea desde el pragmatismo o desde la filosofía de la mente. En esta tradición han sido especialmente influyentes y fructíferos los trabajos de Olafson, Dreyfus y Blattner, entre muchos otros. Finalmente, y casi desde que se empezó a tener acceso a la obra completa de Heidegger a fines de los años setenta, se han ofrecido propuestas que buscan descifrar el texto desde un punto de vista

¹ En la actualidad las interpretaciones de *Ser y tiempo* en conjunto, como de sus distintos tópicos, exceden con creces la capacidad de cualquier estudioso de su obra. Por ello mismo es difícil encontrar comentaristas que hayan hecho un balance completo de la historia de su profusa recepción. El presente trabajo se restringe a señalar sólo algunas de ellas para los propósitos de la discusión respecto al estatus de la obra, especialmente en referencia a la tesis de su “fracaso”.

² «La publicación del extenso e importante Nachlass de Heidegger -los tres conjuntos de cursos (Friburgo-1, Marburgo, Friburgo-2) junto con los tratados sobre el claro como ex-sistencia apropiadora- arroja nueva luz sobre los dieciséis libros que Heidegger publicó en vida (= División 1 de la *Gesamtausgabe*). Esto nos obliga a releer y reapropiarnos de esos libros a la luz del Nachlass, lo que implica desechar algunas opiniones aún vigentes pero anticuadas sobre el inédito SZ I.3 (“Tiempo y ser”) y sobre cómo se relaciona el segundo planteamiento de Heidegger con su anterior planteamiento trascendental-horizontal.» (F-W von Herrmann, 2020: 3).

más integral (Schürmann, von Herrmann, Cosmos, Sheehan, Emad). En ellas se presta atención, no tanto a la analítica existencial que contiene la obra vista aisladamente -con su lenguaje aparentemente subjetivo y trascendental-, sino más bien al sentido que todo ello tiene en el conjunto del pensamiento de Heidegger y en su inquietud permanente: *la cuestión por el sentido del ser en general* (Seinsfrage)³.

No faltan apoyos a esta última perspectiva de parte del mismo Heidegger, quién insistió en repetidas ocasiones que *Ser y tiempo* no sólo no tenía nada que ver con una antropología ni con la filosofía existencial, sino que el tratado había sido constantemente malinterpretado debido a la poca importancia que se prestaba a su objetivo principal. Para él «Dichas “designaciones” toman cada vez un “tema” prominente y al mismo tiempo malinterpretado, como si fuera el todo, sin preguntarse, sin embargo, dónde reside el objetivo de ese “todo” y por qué precisamente se consideran asuntos como la “angustia”, la “nada” y la “muerte”» (GA 49: 31)⁴. Heidegger quiere que sus lectores asuman cada una de las investigaciones que pertenecen a la “analítica existencial” -así como la totalidad del texto publicado en 1927- únicamente a la luz de su objetivo principal: «la elaboración concreta de la cuestión por el sentido del ser» (SuZ:1). Pero entender esto no es una tarea simple; cada vez que Heidegger llama la atención sobre nuestra negligencia para tomar más en serio la cuestión que gobierna su tratado, él mismo suele relacionarla con ese “olvido del ser” que diagnostica como el problema de nuestra época⁵. Dichas observaciones sólo sirven para que reconozcamos la incómoda y paradójica situación en la que estamos frente a la lectura de este difícil texto: para abordarlo adecuadamente, debemos empezar por comprender correctamente la naturaleza una cuestión referida algo que el autor, ya desde sus primeras páginas, nos dice que hemos olvidado cómo cuestionar. De acuerdo con Heidegger, ese olvido tiene su fuente en la historia misma del pensamiento occidental que ha asentado un conjunto de prejuicios que nos impiden «despertar nuevamente la comprensión para el sentido de esta cuestión» (SuZ: 1). Ahora bien, romper completamente ese olvido y superar los prejuicios que contiene, para de este modo experimentar a fondo esa búsqueda que nos da el hilo conductor fundamental para interpretar el texto, sólo lo logramos al final cuando esa cuestión se despliega en toda su enigmaticidad y necesidad volviendo sobre la historia de su olvido en un ejercicio radical de reiteración (Wiederholung)⁶. Interpretar adecuadamente el tratado exige, pues, asumir correctamente la enigmaticidad de una cuestión cuyo sentido profundo sólo se revela al final del camino, cuando la tradición que nos impide comprenderla

³ Rompiendo con una vieja y venerable tradición, prefiero traducir *Seinsfrage* como cuestión del ser, haciéndome eco de la razón latina de la palabra: quaestio, quaestionis cuya raíz es quaerere: búsqueda, tratar de salir al encuentro de.

⁴ El curso de verano de 1941 titulado “la metafísica del idealismo alemán” es quizá la interpretación retrospectiva más completa que Heidegger ofreció al público sobre su tratado de 1927. En estas clases, a veces en un tono jovial y en otras malhumorado, Heidegger expresa cierta frustración con las mal comprensiones de las que ha sido víctima su obra. Recientemente, en el tomo 82 de la *Gesamtausgabe*, fue publicado el largo manuscrito con notas personales de Heidegger a *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?*, *El origen de la obra de arte*, la *Carta sobre el humanismo*, entre otros. En dichas indicaciones [Hinweise], que constituyen casi 600 páginas pertenecientes de distintas épocas, también encontramos el borrador de la interpretación de *Ser y tiempo* que se ofrece en el curso de verano ya citado.

⁵ Por ejemplo, en *Carta sobre el humanismo*: «La filosofía no podría aportar una prueba más clara de la fuerza que sigue teniendo ese olvido del ser en el que está sumida, pero que a la vez sigue siendo y se ha convertido en la exigencia destinada al pensar de *Ser y tiempo*, más que mediante la sonámbula seguridad con la que ella ha pasado de largo frente a la auténtica y única cuestión de *Ser y tiempo*» (GA 9: 378).

⁶ Vuelvo aquí a romper otra venerable tradición al traducir Wiederholung por reiteración. Reiterar es volver a insistir sobre algo que tiende al olvido.

es llevada al suelo movedizo en el que reposan sus cimientos. Como otras obras de filosofía tales como la *Fenomenología* de Hegel o el *Zaratustra* de Nietzsche, que se exponen a sí mismas como una vía hacia la comprensión algo que está presupuesto desde el inicio, la circularidad en *Ser y tiempo* no es un rasgo menor que deba desatenderse. Pero a esta circularidad le subyace otra dificultad que no podemos dejar de considerar dada la enorme discusión alrededor de ella.

Heidegger define su obra de 1927 como un “camino”, un “ensayo” o un “primer intento” en pos de emprender la cuestión por el sentido del ser. Pero ese “ensayo” además está incompleto, ya que sólo fueron publicadas las dos primeras secciones de un tratado que, según su plan, iba a constar de dos partes principales con tres secciones cada una. En otras palabras, a la dificultad inicial de comprensión relacionada con la naturaleza circular del texto, hemos de agregar el hecho de que a diferencia, por ejemplo, de la *Fenomenología* de Hegel, el círculo de *Ser y tiempo* está incompleto. Sólo poseemos un tercio de la circunferencia, cuyo verdadero diámetro parece perderse en el infinito del enigma de lo que pudo haber sido⁷. Además, debemos tener cuidado de que ese fragmento de la circunferencia no conduzca a interpretaciones erróneas sobre la naturaleza del círculo completo. La parte publicada constituye una “analítica existencial” que está concentrada en desvelar el ente que somos nosotros mismos. Pero a pesar de que dicha analítica nos dé una impresión contraria, lo importante en dicho tratado no era la existencia como tal, sino el ser en general y su relación con el tiempo. La meditación sobre dicha relación no surge pues de un motivo existencialista, sino precisamente de una interlocución con la tradición filosófica occidental. Según Heidegger, hay que cuestionar la relación entre ser y tiempo en la medida en que la “metafísica” ha determinado el ser como presencia, es decir, bajo una modalidad del tiempo que llamamos “el presente” ¿Cómo es posible que el ser aparezca en relación con el tiempo? Es en relación con esto último que se debe articular la analítica de la existencia, de suerte que «la pregunta por la existencia se encuentra siempre y únicamente al servicio de la única cuestión del pensar, esto es, la cuestión aún sin desarrollar acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de toda metafísica, por eso el título del tratado que trata de volver al fundamento de la metafísica no reza “Existencia y tiempo”, ni tampoco “Conciencia y tiempo” sino *Ser y tiempo*» (GA 9: 376). Así pues, pensar el ser como tiempo, en tanto fundamento oculto de la historia de la metafísica, es el *tema* del tratado que indica la dirección hacia la cual se dibuja ese círculo que quedó incompleto.

En este orden de ideas, tal como lo han sugerido algunos estudiosos de la obra⁸, hay que distinguir entre:

- 1. ser y tiempo:** la cosa misma, la cual no es un título y no debe llevar por ello mayúsculas o el “y” de la relación que está intentando pensar Heidegger a partir de la pista que le da la misma tradición: «el problema de esta relación del ser y el tiempo es el ‘y’» (GA 26: 182).
- 2. “Ser y tiempo”:** el tratado circular proyectado,

⁷ Para una discusión desde distintas perspectivas sobre lo que pudo haber contenido la III sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, se puede consultar la excelente colección de artículos editada recientemente por Lee Braver, *División III of Heidegger's Being and Time The Unanswered Question of Being*, Massachusetts Institute of Technology, 2015. También Sheehan, *Making Sense of Heidegger A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield International, 2015. esp. 195-210.

⁸ Esp. Xolocotzi, 2001: 58.

y que aquí señalamos entre comillas, pero que nunca fue completado. Finalmente **3. *Ser y tiempo***: el ensayo escrito efectivamente y que vio la luz en 1927. Tal distinción es útil para reconocer la totalidad que debemos tener en consideración. El ensayo titulado *Ser y tiempo* es un fragmento de un tratado, “Ser y tiempo”, cuya naturaleza es circular en la medida en que el tema mismo, a saber, ser y tiempo constituye un círculo, toda vez que su intención es volver sobre la historia del pensamiento occidental en cuyas raíces se encuentra la explicación de los prejuicios que sostienen ese olvido del ser que nos hace tan difícil comprender el sentido y la necesidad de la pregunta conductora de todo el tratado. El mismo Heidegger podría haber avalado en buena medida la distinción entre los tres sentidos de la expresión “ser y tiempo”:

Tomamos “ser y tiempo” como el nombre para una meditación [Besinnung], cuya necesidad reside más allá de la actividad de un individuo, quién no puede “inventar” tal necesidad ni tampoco dominarla. Distinguimos, en consecuencia, entre la necesidad designada con el nombre “ser y tiempo” y el “libro” que lleva este título (“Ser y tiempo” como nombre para una apropiación [Ereignis]⁹ en el Seyn mismo. “Ser y tiempo” como una fórmula para una meditación [Besinnung] en la historia del pensamiento [Denken]. “Ser y tiempo” como el título de un tratado que intenta una consumación de este pensamiento [die einen Vollzug dieses Denkens versucht]) (GA 49: 27)¹⁰.

“Ser y tiempo” como un todo es la fórmula para una “Be-sinn-ung”, es decir, para un intento siempre continuado de habitar el sentido desde el cual se hace posible una comprensión radical de la historia del pensamiento occidental. Ese “sinn”, como ámbito de comprensibilidad en el que puede acontecer esa historia, resulta ser la “cosa misma” que exige ser meditada, es decir, el “y” de la relación entre ser y tiempo como “apropiación” [Ereignis]. Por último, *Ser y tiempo* como título para un *intento* [Versuch] del propio Heidegger de llevar a *consumación* [Vollzug] la historia del pensamiento occidental. Dicha “consumación” no se trata simplemente de una clausura o superación, sino que *Ser y tiempo* intenta [versuchen] volver sobre el origen de la historia misma del pensamiento occidental.

Ahora bien, en la medida en que está incompleto por deseo expreso del mismo autor, ciertamente hay que decir que el intento ensayado en *Ser y tiempo* “fracasó” en completar el círculo que nos hubiera dado la comprensión completa del fragmento publicado. Pero, si como lo dice ese mismo intento, a un fracaso también le asiste la posibilidad de ser *genuino* (SuZ: 147), debemos entender en qué consiste tal “fracaso” y cómo lo asume el propio Heidegger. Pero antes de abordar este tema, es importante señalar que la crucial tercera parte del texto titulada “tiempo y ser” -allí donde según Heidegger todo lo publicado en el ensayo de 1927 daba viraje hacia su sentido pleno (GA 9: 328)- tiene una historia peculiar de borradores e intentos

⁹ A la larga cadena de errores de traducción de los conceptos de Heidegger se ha unido la muy perjudicial de traducir Ereignis por “evento”. Esa traducción -que el mismo Heidegger prohíbe- es incorrecta porque da la falsa impresión de que se está hablando de un acontecimiento, de algo que sucede. Pero como lo ha advertido F-W von Herrmann, así como Sheehan, Polt, Kalary, Emad y un largo etc., lo que quiere decir Heidegger es más bien lo que podemos traducir al español -y en su equivalente en inglés- por “apropiación”, ya que trata de la mutua relación en la cual el claro se apropia de la existencia y la existencia del claro. F-W von Herrmann (2011: 213-224), ha celebrado la traducción de Emad como “enonwing” algo así como “enapropiación”.

¹⁰ Carecemos en lengua española de una traducción de esta lección de verano de 1941. Recientemente se editó una en inglés que, a pesar de sus virtudes, falla al traducir este vital pasaje entre otras cosas porque confunde la distinción entre el pensar (Denken) y la meditación (Besinnung).

infructuosos desde 1926 hasta que, a mediados de los años 30, el proyecto de decirlo en un segundo tomo de “Ser y tiempo” fue finalmente abandonado. Cuando el pensamiento de Heidegger es capaz de dar el giro [Wendung] adecuado al viraje [Kehre] ya proyectado en la sección “tiempo y ser”, el asunto mismo adquiere una reformulación radical en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge)*. Esa reformulación abandona ciertamente el enfoque trascendental-horizontal de la ontología fundamental y tiene su origen -según el testimonio del propio Heidegger- en un descubrimiento fundamental que le dio el enfoque adecuado para captar aquello que, sin embargo, sólo pudo ser visto a través del camino elaborado en ontología fundamental. Como veremos más adelante, sólo una mirada anticipativa-retrospectiva que tenga en cuenta estos intentos y la formulación alcanzada a mediados de los años 30 en las *Beiträge*, puede darnos una idea de la *unidad temática* de ese círculo para así entender plenamente el papel de la analítica existencial en la cuestión por el sentido del ser. Con todo, estas advertencias no han evitado que se vea en la incompletitud del tratado de 1927 y en el cambio de enfoque el testimonio de un fracaso estructural y más profundo en la filosofía de Heidegger que conduce a leer *Ser y tiempo* y el papel del Dasein como testimonios indiscutibles de una recaída en la filosofía de la subjetividad. Así mismo, se ha confundido el “viraje” [Kehre] exigido por la cosa misma que se divisó gracias a la analítica existencial de *Ser y tiempo*, con el “giro” que Heidegger da como un cambio de enfoque con el objetivo de corresponder mejor a dicho “viraje” consustancial a la cosa misma. De este modo se ha especulado de distintas maneras el sentido del giro: un precedente del nuevo realismo (Gabriel), una recaída en el irracionalismo y el misticismo (Habermas) e incluso como el hundimiento del pensamiento del propio Heidegger en los mares del “ser” que no sale adelante, sino que aumenta su “fracaso” en *Ser y tiempo* (Volpi).

2. La tesis del “fracaso” de *Ser y tiempo* en la filosofía contemporánea.

La tesis del “fracaso” de *Ser y tiempo* ha tenido una larga y bien asentada aprobación entre muchos estudiosos, a pesar de las formas tan dispares que hay de entenderla. Del mismo modo, también se han presentado agudas objeciones tanto a los argumentos como a la conveniencia de utilizar a priori dicha calificación para abordar el sentido de esta obra¹¹. Tales objeciones, han sido contestadas por los defensores de la tesis del “fracaso” observando que ninguna propuesta “unitaria” del pensamiento de Heidegger puede pasar por alto el hecho de que existen razones objetivas para que el tratado de 1927 haya quedado incompleto. Aunque esto último es verdad en cierta medida, también es cierto que muchas de las explicaciones ofrecidas del fracaso no sólo son dispares entre sí, sino que además parecen no encajar con las opiniones que tenía el mismo Heidegger sobre las limitaciones de su ensayo. Ante esta falta de encaje se

¹¹ Thomas Kalary ha observado acertadamente que «La fuerza de una gran mayoría de la literatura actual sobre Heidegger, especialmente en inglés, con declaraciones como “la desaparición de *Ser y Tiempo*” o “*Ser y Tiempo* como el remanente de un proyecto abandonado o fracasado”, y similares, es tal que muchos incluso se introducen en Heidegger y en su obra magna bajo las sombras de tales imágenes viciadas» (T. Kalary, 2008: 184).

ha espetado al filósofo el no querer admitir ningún fracaso y más bien ofrecer una inadecuada autointerpretación de lo que cambió (Volpi 2010: 22-23; Vigo 2020: 46-47). Aparte de confundir el viraje con los cambios de perspectiva de Heidegger, no dejamos de poner la carreta delante del caballo con relegar a un capricho personal el que Heidegger no entienda su propia obra como de antemano nosotros la queríamos entender. Sea como fuere, muchas interpretaciones insisten en relacionar los defectos de *Ser y tiempo* con una “filosofía de la subjetividad”, un “idealismo” o algún tipo de fenomenología trascendental de corte kantiano que, de algún modo, habría traicionado el propósito hermenéutico original de Heidegger. Así pues, esta falta de acuerdo ha dado pie a un largo debate que inició desde que hiciera carrera en los años sesenta la propuesta del padre Richardson sobre un Heidegger I y un Heidegger II.

Aunque parece ser un asunto de interés exclusivo de estudiosos de la filosofía de Heidegger, una de las cosas más llamativas de este largo debate es que está lejos de haberse restringido sólo a “especialistas”. En efecto, la tesis del “fracaso” de *Ser y tiempo* también ha jugado un rol importante en distintos enfoques de la filosofía contemporánea que han querido establecer algún diálogo con Heidegger y que, por tanto, reconocen la importancia de tener una posición frente a su publicación más influyente. Así mismo, sus explicaciones de lo que falló en *Ser y tiempo* no sólo nos exponen la comprensión que tienen sobre dicha obra, sino que incluso dan fe de lo que dichos enfoques consideran que debe ser “superado” en el pensamiento moderno. Un recorrido breve por algunas de estas interpretaciones influyentes, nos permitirá ilustrar un punto metodológico fundamental que debe tener en cuenta cualquier lector acerca de la importancia que tienen los dos aspectos que ya habíamos señalado antes: 1. Tomar en serio el propósito original que anima la obra en su conjunto a saber: *la cuestión por el sentido del ser*, como indicación fundamental que nos ofrece el mismo Heidegger sobre el sentido de la obra y 2. Comprender el papel que tiene en dicha cuestión, la necesidad de ganar una interpretación *originaria* del ente por el cual arranca la investigación de la Seinsfrage a saber: el “ente que somos nosotros mismos” y que Heidegger llama “Dasein”.

Desde el movimiento posmoderno, Michael Zimmerman en los años setenta explicó “el fracaso” de *Ser y tiempo* como el testimonio escrito de la imposibilidad de la filosofía moderna de construir por fin un sistema metafísico tomando como base la subjetividad (Zimmerman, 1975:106-107)¹². Para este autor, Heidegger ya estaba en el camino correcto de superar la metafísica subjetivista al establecer la necesidad de replantear la cuestión por el sentido del ser. No obstante, el principal defecto de la obra es que retiene el ideal de fundamentación del ser, supuestamente atestiguado en el intento de responder su cuestión principal a través del sujeto humano y de su posibilidad de apropiarse de su existencia. Así, el planteamiento que se inaugura en los §§ 45, 46, y 47 de *Ser y tiempo* respecto de la posibilidad de obtener para la mirada fenomenológica al Dasein en su “verdad e integridad”, indicarían el principal error de Heidegger en esta obra: «[el fracaso de *Ser y tiempo*] está estrechamente relacionado con el tipo de pensamiento metafísico-subjetivista... Los elementos subjetivistas de *Ser y tiempo* no residen sólo en el hecho de que tiende a confundir la historia del

¹² También puede consultarse su obra: *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Athens: Ohio University Press, 1981 que contiene el mismo argumento ampliado.

ser con la historia del humano Dasein, sino también en el hecho de que la “propiedad” de la existencia humana es necesaria para la apertura del ser mismo, manteniendo algunas propiedades del subjetivismo de la idea de Nietzsche de la voluntad de poder» (Zimmerman, 1973: 100).

Ser y tiempo fracasaría entonces por querer asegurarse un ente a partir de cuya ontología fundamental tendría que arrancar una teoría del ser, de modo que «el famoso viraje [Kehre] en el pensamiento de Heidegger toma lugar a causa de que se dio cuenta de que el ser podría no ser revelado a través del análisis del Dasein como mismidad (incluso si esa mismidad no se interpreta estrictamente como sujeto)» (cf. 103). Huelga decir que dicha explicación no encaja con las afirmaciones del mismo Heidegger, ni en lo que respecta al ensayo de 1927 (del cual siempre defendió que no se trataba de una metafísica de la subjetividad), sino también del carácter del viraje (Kehre) que, como veremos, no tiene que ver con un cambio de posición respecto de *Ser y tiempo*. Pero ya también se hacen difíciles de aceptar en el texto mismo porque, para sostener que la investigación del Dasein en su integridad y verdad da como resultado una metafísica de la subjetividad, hay que desconocer el carácter de arrojamiento de este ente que no puede disponer de la situación a la que es entregado. A esto, hay que sumar lo más importante y es que Heidegger después de los años treinta, justamente en las *Contribuciones* -consideradas como el texto fundamental del “giro”-, sigue insistiendo en que «el Seyn necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al Seyn, para realizar su extrema determinación como Da-sein» (GA 65: 251).

Habermas, por su parte, con un enfoque distinto pero con una línea similar de interpretación, señaló en los años ochenta que *Ser y tiempo* era el intento fracasado de una superación de la metafísica entendida como olvido de la revelación ser. En el Heidegger tardío, ese retrotraimiento del ser obtiene su mayor expresión en la técnica moderna que es impulsada por la metafísica de la subjetividad que es inaugurada con Descartes. De acuerdo con Habermas, la superación de la Metafísica en los escritos de Heidegger sobre la poesía, el arte o el lenguaje no puede tomar la forma de un desenmascaramiento científico-crítico de la sociedad moderna -como podría ser efectuada por ejemplo Marx o la Teoría Crítica misma- puesto que para Heidegger: «El pensamiento científico y la investigación efectuada en términos metódicos son objeto de una devaluación sumaria y global, pues se mueven en el seno de la comprensión del ser que caracteriza a la modernidad» (Habermas, 1984: 169). Estos prejuicios y la mirada sumaria y global anticientífica que caracteriza la filosofía del segundo Heidegger tienen su explicación, según Habermas, en «un “giro” [Kehre] que tenía como objeto salir del callejón sin salida de *Ser y tiempo*» (ibid., 174).

De acuerdo con Habermas, el tratado de 1927 no debe interpretarse como un intento de situarse en el pórtico en el que la metafísica llega a su consumación, sino más bien como una obra profundamente influida por las corrientes de su época y por lo tanto, a pesar de su originalidad y sistematicidad, restringida a ellas. Así, dicha obra no es más que el producto de «ese giro ontológico que se apoderó de la filosofía alemana tras la primera guerra mundial» (ibid., 175) un intento de ontologización de la subjetividad trascendental allende el ámbito del conocimiento, sólo que con una conceptualidad más ajustada a la concepción de un

“ser persona como ser-en-el-mundo”. Esta mundanización del sujeto trascendental, estaría muy lejos de la superación de la filosofía de la conciencia, en tanto que su propósito declarado era una “ontología fundamental”.

En *Ser y tiempo*, Heidegger se habría mantenido en los límites metódicos del trascendentalismo husserliano, que tiene como propósito una auto-fundamentación de la filosofía como ciencia estricta en un suelo aún más profundo del que posee la metafísica, sólo que ahora ese suelo sería más movedizo. Para lograr la ontologización que se propone, busca superar el prejuicio epistémico de la filosofía trascendental desde Kant: la relación sujeto-objeto, señalando un fondo de significatividad que es previa a dicha relación. En tanto que significatividad, ese horizonte del mundo de la vida de Husserl se había convertido en Heidegger en objeto, no de evidencias para una conciencia, sino de interpretación. Para Habermas, el descubrimiento del ser-en-el-mundo heideggeriano no tiene novedad en sí mismo pues ya estaba presente en el pragmatismo; lo que sí tiene interés es su intento de hacer una crítica de la filosofía de la conciencia por medio de dicho concepto de mundo. No obstante, «esta empresa queda enseguida paralizada. Ello queda manifiesto en la pregunta por el quién del Ser-ahí [Dasein], que Heidegger responde en el sentido de que el Ser-ahí es el ente que soy yo mismo en cada caso» (cf. 182)

De acuerdo con Habermas *Ser y tiempo* no fracasó ni por su intento de “ontologizar la epistemología husserliana”, ni por el concepto de mundo que emplea para esa tarea. Es más bien su insistencia en *preguntar por el ser-ahí auténtico desde el cual debe arrancar la apertura segura de la cuestión del ser*, lo que impide el éxito de toda la empresa. En otras palabras, el problema vuelve a ser los parágrafos en que Heidegger se pregunta por la posibilidad hermenéutica de obtener una interpretación de la verdad e integridad del Dasein, pues dichos parágrafos de *Ser y tiempo* recaen en un sujeto aislado y “heroico” que proyecta el mundo desde su posibilidad de ser auténtico en contraposición con la impropiedad del mundo público. En palabras de Habermas, la ontologización de la fenomenología trascendental y la conversión hermenéutica del método fenomenológico, están en contradicción irresoluble con un *impulso existencialista* tomado de Kierkegaard, al que Heidegger no quiere renunciar a causa de un prejuicio que le lleva a considerar el mundo social como “inauténtico”:

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto a favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual de la filosofía del sujeto cuando trata de hacer inteligible desde el ser sí mismo auténtico el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental... Al ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección del mundo. En el poder-ser-total del auténtico ser-ahí, o aquella libertad cuya estructura temporal había indagado Heidegger en la segunda sección de *Ser y tiempo*, se cumple el movimiento traspasador por medio del cual se lleva a efecto la revelación del ente (ibid., 184)

Este “callejón sin salida” de *Ser y tiempo* -con su carácter existencialista y decisionista- se habría agudizado, según Habermas, con la posterior aventura política de Heidegger en la que habría interpretado el ascenso

del nacionalsocialismo como una expresión de la auténtica decisión de un pueblo. Tal error habría sido reconocido por Heidegger posteriormente, identificando el ascenso del fascismo en Alemania con un movimiento de la técnica. Así, desengañado de toda esperanza de “vida auténtica de un pueblo”, Heidegger se habría retirado al misticismo de su crítica irracionalista de la metafísica.

Esta lectura de Habermas, no sólo respecto a este último punto sino también con relación a los motivos originales de *Ser y tiempo*, así como del sentido de las investigaciones sobre el mundo compartido, la cotidianidad y la autenticidad del Dasein, ciertamente resultan unilaterales. Con ocasión de la función de la pregunta por “la autenticidad” en el capítulo 2 del presente trabajo tendremos ocasión de señalar algunas de las confusiones usuales. Lo importante a resaltar aquí, para los propósitos del planteamiento, es que la lectura de Habermas sobre el fracaso de *Ser y tiempo*, aunque unilateral, es más habitual de lo que aparenta y se basa principalmente en una interpretación subjetivista del propósito de la segunda sección de la obra. En efecto, ¿qué otro papel puede jugar esa insistencia de Heidegger de alcanzar una interpretación del Dasein en “su verdad e integridad”? Tanto para Habermas como para Zimmerman, el término “Dasein” es equivalente a sujeto individual, sobre todo en aquella segunda sección de *Ser y tiempo* donde lo que su autor parece significar por “verdad de la existencia” sería un modo de ser “auténtico” sobre el cual supuestamente se proyecta el sentido del ser. En este gesto, habría claramente un intento de fundamentación subjetivista debido a su dependencia del trascendentalismo husserliano.

Ahora bien, a propósito del “pragmatismo” que parece reflejar la primera sección y de la incomprendibilidad de la segunda sección de *Ser y tiempo*, hay que anotar que ambas pertenecen a la primera tarea global que exige la *Seinsfrage* y que consistía en interpretar el ente llamado “Dasein” en términos de la “temporeidad” [Zeitlichkeit], explicando el tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser. De acuerdo con el plan de la obra, una aclaración del fenómeno de la comprensión del ser que pertenece al Dasein se hace necesaria en aras de poner al descubierto el “tiempo” en tanto que horizonte desde el cual se hace manifiesto algo así como “el ser”. Por tanto, para entender la naturaleza de la analítica existencial hay que tener una visión de conjunto de ambas secciones (eso sin mencionar la tercera sección debemos reconstruirla a partir de las sugerencias que dejó el mismo Heidegger en otros textos aledaños). Sin embargo, como no se puede esperar menos de una sección que es llamada “preparatoria”, la lectura de los §§ 9-44, aunque densa, parece ser mucho más familiar tanto para los estudiosos como para lectores no especializados. El mejor ejemplo de esto es H. Dreyfus, quien desde una lectura pragmatista nos confiesa:

[H]a sido mi decisión limitar las notas a la Primera División de la Primera parte de *Ser y tiempo*. Aún considero que ésta es la división más importante y original de la obra... La Segunda División de la Primera Parte, que conforma el resto de lo que tenemos del proyecto original de dos partes... se divide en dos proyectos un tanto independientes. Primero está el aspecto “existencialista” del pensamiento de Heidegger... ese aspecto fue posteriormente abandonado por el mismo Heidegger y por muy buenas razones... A pesar de que los capítulos sobre la temporalidad originaria son parte esencial del pensamiento de Heidegger, su descripción lo lleva tan lejos del fenómeno de la temporalidad cotidiana que siento que yo no podría comentar satisfactoriamente esta

materia. Más aún, toda la Segunda División me pareció mucho menos trabajada que la Primera y de hecho contiene unos errores tan graves que bloquean cualquier lectura coherente (Dreyfus, 2003: XVII-XVIII).

Al margen de lo problemático que es hablar de errores graves en un texto, al tiempo que se confiesa no haberlo entendido, Dreyfus sin duda lleva razón cuando afirma que la segunda sección de *Ser y tiempo* no sólo constituye un reto casi infranqueable de lectura sino que contiene una parte esencial del pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*. De nuevo, el problema resulta ser esa segunda sección que de modo paradójico se tiene por oscura y a la vez errónea, ya sea por existencialista, subjetivista o por ininteligible. En esta sección imposible había que ubicar el principal “fracaso” de *Ser y tiempo*. Para Dreyfus la descripción la autenticidad del Dasein hace incoherente la explicación dada en la primera sección sobre la “inautenticidad”, puesto que no logra explicar por qué tenemos una tendencia estructural a la caída: «La incapacidad de Heidegger para explicar la tentación del Dasein a saltar al uno es paralela a la incapacidad de Sócrates para explicar por qué la persona podría optar por el mal cuando el bien es más satisfactorio» (Dreyfus, 2003: 360). En esta interpretación, la pregunta por la autenticidad parece entrar en una contradicción irresoluble con el ser-en-el-mundo, que es la estructura básica del Dasein. Así o el Dasein es esencialmente inauténtico, y por tanto no tiene sentido preguntar por la posibilidad de una interpretación íntegra y originaria de su ser, o dicha posibilidad de ser auténtico se convierte en irrelevante para el ser-en-el-mundo cotidiano. De acuerdo con Dreyfus, «El Heidegger tardío...renuncia a su descripción existencial de la angustia y de la caída» porque quizá ha admitido una incoherencia existente entre la primera y la segunda sección de su tratado. Todo esto se afirma en el comentario de Dreyfus sin tener en cuenta el papel que puedan tener dichas investigaciones previas sobre “la angustia”, “la muerte” y la “autenticidad” en la explicación de la temporeidad [Zeitlichkeit] como “parte esencial” del pensamiento contenido en *Ser y tiempo* ya que se parte de la incompresibilidad de su tesis sobre el tiempo.

No obstante si -como he venido sosteniendo hasta aquí- la naturaleza circular del texto presupone alguna comprensión preliminar de eso hacia lo que su autor se quiere dirigir, tal vez uno de los problemas que aumenta la dificultad de una obra ya de por sí difícil, sea no cuestionar suficientemente si nuestra posición interpretativa ha alcanzado “la totalidad e integridad” suficientes para asumir de manera adecuada, no sólo la segunda parte de la famosa analítica existencial, sino también su primera etapa “preparatoria”. En efecto, si a pesar de interpretar esta primera sección no estamos “preparados” para entender aunque sea en algo la segunda sección, habrá que preguntarse si quizá ha fallado algo en nuestra preparación. Como se ha dicho en la introducción de la presente investigación, antes de asumir cualquier posición respecto de la naturaleza de la segunda sección de *Ser y tiempo*, se requiere una preparación que gire alrededor del concepto de Dasein, preparación que debe tener en cuenta no sólo el fragmento de *Ser y tiempo* sino también una visión más amplia que apunte tanto a la llamada “ontología fundamental”, como a su lectura retrospectiva en el “pensamiento ontológico del ser”. Tal empresa es posible en sus bases elementales, si prestamos atención

a lo dicho por Heidegger respecto de su tratado de 1927, evitando juzgar de antemano lo logrado allí como un “fracaso”.

Pero aún si todo fuera como lo decimos, con esta “hipótesis de la circularidad”, ¿no estamos dificultando todavía más el acceso al texto? ¿Si eso hacia lo cual nos preparamos, no sólo se presupone para la comprensión de dicha preparación, sino que para colmo hace falta en el texto, tal circularidad no conduciría justamente a un “callejón sin salida”? Como dice el mismo Heidegger, en el ámbito del fenómeno de la comprensión: «No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial comprensibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta» (SuZ, 153). Aquello que nos orienta de principio a fin, es el hecho mil veces repetido e insistido por Heidegger: el problema principal de *Ser y tiempo* no es la conciencia, ni el sujeto, ni siquiera la existencia y su posible “autenticidad” sea como sea que se interprete esa ambigua palabra. La cuestión de *Ser y tiempo* es *el ser mismo y su relación con el tiempo*.

William Blattner, siguiendo el enfoque pragmatista inaugurado por Dreyfus, ha propuesto en los últimos años una lectura influyente de la segunda sección. Con su interpretación, intenta hacer asequible las tesis heideggerianas sobre el tiempo, a la vez que intenta enmarcar su propuesta dentro de los problemas ontológicos contemporáneos. A falta de interpretaciones que no se queden presas de la peculiar y muchas veces críptica jerga desplegada por Heidegger en esta sección, el esfuerzo de Blattner es sin duda más esclarecedor que muchos otros. No obstante, su tesis del “idealismo temporal” reitera la visión subjetivista que habitualmente se tiene del Dasein y, de hecho, su lectura hace indistinguible el análisis de Heidegger de las ideas de Kant ya desarrolló en la *Crítica de la razón pura*. El principal interés de Blattner es mostrar cómo Heidegger es un “idealista sobre el tiempo” sobre la base de tres afirmaciones: **1.** Para Heidegger, la comprensión del ser revela a los entes en su estructura temporal, en la medida en que el ser sólo nos es asequible en términos de tiempo. **2.** El tiempo como lo conocemos y experimentamos se deriva para Heidegger de un tiempo más originario o temporeidad [Zeitlichkeit¹³] del Dasein. **3.** La temporeidad o “tiempo originario” *depende* del Dasein ya que, si el Dasein “no existe”, no “hay” temporalidad del ser y sin temporalidad no hay, por tanto, manifestación de las entidades (Blattner, 1999: 230 y ss. esp. 245). Esto no impide que Heidegger sea a la vez un “realista empírico” puesto que, lo que depende del Dasein, no son las entidades sino el marco temporal en el que ellas nos son reveladas. A partir de estas premisas, Blattner observa que la temporalidad originaria es una tesis similar a la teoría kantiana sobre el tiempo como marco

¹³ Traduzco el término *Zeitlichkeit*, que Heidegger utiliza para hablar del “sentido del ser del Dasein” en castellano por el neologismo “temporeidad” y traduzco *Temporalität*, que Heidegger emplea para hablar del tiempo en relación con el ser en general, por la palabra “temporalidad”.

trascendental que hace posible la objetividad de la experiencia, sólo que Heidegger profundiza el concepto de tiempo más allá del punto de vista usual de una “sucesión de horas”.

En interpretación de Blattner, *Ser y tiempo* fracasa porque no es capaz de demostrar cómo el tiempo mundano (las fechas, las épocas, las rutinas) y el tiempo natural (la sucesión abstracta de la física y la matemática), se derivan de esa temporeidad del Dasein supuestamente más originaria (Blattner, 1999: 182-184). Así pues, en su obra posterior, Heidegger habría rechazado su tesis idealista sobre el tiempo en la medida en que su enfoque trascendental se habría mostrado incapaz de exponer esa dependencia en la que está *ser en general* respecto de la temporeidad que pertenece al Dasein (Blattner, 1999: 232). Aunque Blattner reconoce que Heidegger mismo no entiende su propuesta en *Ser y tiempo* como un idealismo temporal, toda vez que en su argumentación el fenómeno tiempo no deriva del Dasein sino que más bien parece querer decir lo contrario (la temporeidad *es el sentido del ser* del Dasein), este intérprete señala que en todo caso el idealismo de Heidegger reside -aunque no quiera admitirlo- en que para él no “se da” (obtain) ni el “ser” ni el “tiempo”, si a su vez no existe un Dasein. Aquí, por supuesto, no se pregunta qué podría querer decir la expresión “Dasein”, porque es más que obvio que se trata de una palabra más para nombrar ese individuo concreto que yo soy ¿qué más podría querer decir esa palabra?

Aparte de la ambigüedad con la que se emplea la expresión “existe” en esta discusión sobre el “idealismo”, los problemas de la propuesta de Blattner no se limitan a la fuerte reducción kantiana de los argumentos de Heidegger. En efecto, su interpretación de la temporeidad del Dasein está fuertemente anclada en la lectura pragmatista de la primera sección de *Ser y tiempo*, tanto así que el papel que cumple el problema de la propiedad y autenticidad del Dasein le terminan resultando secundarias (Blattner, 2005: 323). Esta segunda sección de *Ser y tiempo* puede entenderse según este intérprete como un intento de Heidegger de ejemplificar la temporalidad en su extrañeza para la cotidianidad, ejemplificación que quizá tiene el defecto de ser “demasiado oscura”. En este sentido, no es de extrañar que para Blattner también el fenómeno de la historicidad tiene un interés marginal para la comprensión de la tesis principal sobre el tiempo. Visto desde el punto de vista del mismo Heidegger, empujar a un segundo plano tanto la discusión sobre la posibilidad de una interpretación originaria del Dasein como la exposición del fenómeno de la historicidad, deja incomprendidos dos aspectos fundamentales de la obra máxime cuando -como hemos visto en *Ser y tiempo*- la cuestión por el sentido del ser está planteada en términos tan estrechamente históricos. Finalmente, al igual que Zimmerman, su explicación del “fracaso” de la obra pasa por alto el hecho de que Heidegger sigue insistiendo en su obra posterior que sin Dasein no hay “ser”, ni tampoco “tiempo”¹⁴.

¹⁴ La tesis del “idealismo” expuesta por Blattner está asentada sobre del concepto de *dependencia*, que él asume en términos fundacionalistas. Pero si se revisan los escritos tardíos de Heidegger se hace manifiesto, no sólo que se sigue insistiendo en dicha “dependencia” -con lo que basar el “giro” en su filosofía a partir de ella no es explicar nada-, sino que como veremos en el capítulo 2, la relación ser-Dasein encerraba ya desde *Ser y tiempo* una mayor complejidad que la que nos puede ofrecer su empaquetado dentro del problema “idealismo”- “realismo”. Cfr. GA 65: 259.

Como hemos visto, la interpretación que ofrece Blattner de *Ser y tiempo* como una forma de idealismo, hace parte de los intentos de integrar la filosofía de Heidegger en el debate epistemológico contemporáneo. En Blattner, Heidegger aparece como un heredero -quizá indistinguible- de la filosofía crítica de Kant. Esta lectura ha ejercido su influencia en el momento en el que con ella se encaja a Heidegger de un determinado modo en el debate contemporáneo sobre realismo-idealismo que ha ganado fuerza con el surgimiento del denominado “Nuevo Realismo” que se presenta a sí mismo como una posición filosófica que reacciona a los excesos del movimiento posmoderno. Dada la influencia que -para bien o para mal- tuvo Heidegger en este último, el Nuevo Realismo ha considerado fundamental entablar un diálogo con su filosofía, lo que ha implicado un concienzudo estudio sobre sus verdaderos aportes y sus límites. Markus Gabriel, por ejemplo, ve en *Ser y tiempo* un proyecto cuya principal virtud fue «dejar atrás el debate sobre el proverbio del árbol que cae en el bosque sin que nadie lo observe o lo escuche» (Gabriel, 2014: 48). El anti-realismo de Heidegger supera la “ontología ingenua de las cosas individuales” mostrando cómo, el problema del mundo externo surge de una pretensión unilateral de expandir la experiencia objetivante a todos los campos posibles de comprensión. Sin embargo, de acuerdo con Gabriel, el proyecto expuesto en *Ser y tiempo* sería criticado y abandonado por Heidegger precisamente por su carácter anti-realista, cuyo principal defecto consistiría en que:

Las estructuras que Heidegger investiga están estrechamente ligadas a la investigación de estas estructuras en un cierto modo (el modo de la autenticidad), que tiene que ser conjurado espontáneamente en el acto de una creatividad que flota libremente. En última instancia no hay razón por la que uno deba resolverse a ser auténtico; se hace esto como un acto de autoafirmación y Heidegger posteriormente vio esta autoafirmación como la fuente del olvido del ser (Gabriel, 2014: 49).

Gabriel, además de señalar que el fallo de *Ser y tiempo* estaría en el intento desplegado en la segunda sección de la obra por ganar una interpretación originaria del Dasein, considera que la filosofía posterior de Heidegger sería un intento infructuoso de plantear un realismo de diferente nivel, que superaría el idealismo temporal de corte kantiano que expone en *Ser y tiempo* (tomado como el origen de todos los males perspectivistas de nuestra época). El famoso “giro” [Kehre] sería entonces un “proyecto realista” de nuevo cuño con el que Gabriel cree poder encontrar una fructífera discusión ya que se aparta de la noción, expresada en su ontología fundamental, de que el ser es una estructura invariable que depende de nuestra comprensión en favor de una descripción en la cual «las estructuras ontológicas son genuinamente independientes de nuestra contribución, aunque no trascienden nuestra contribución» (Gabriel, 2014: 57). Aunque infructuoso, este “proyecto realista” estaría más cercano a la propuesta del propio Gabriel de un realismo “en un nuevo sentido”¹⁵.

¹⁵ Esta afinidad no debería sorprender si se tiene en cuenta que el “nuevo realismo” de Gabriel es más bien un “idealismo” de corte schelliniano. La discusión sobre si Heidegger es realista o idealista no parece que vaya ir demasiado lejos del punto estancado en el que se encuentra, en tanto no se tenga en cuenta lo que el mismo Heidegger señalaba en *Ser y tiempo* sobre la falta de precisión conceptual respecto de qué se entiende por “realismo” e “idealismo” y sobre la poca claridad que existe ya en el planteamiento mismo del problema -si es que hay algún problema más allá de usar un par de denominaciones oscuras para clasificar filosofías-.

Más allá del problema de la posición que Heidegger deba ocupar en el renovado debate idealismo-realismo, lo importante de la lectura de Gabriel es el modo como nos explica el significado de la “autocrítica” de Heidegger a *Ser y tiempo*. El problema estaría en que dicho tratado habría criticado la tesis de la “ontología realista ingenua”, a través de la preponderancia de un sujeto involucrado con su mundo en el cual se autoproduce. Esta ontología de la “manipulabilidad”, se habría puesto en *Ser y tiempo* como base de todas las estructuras ontológicas posibles del mundo, lo que conduciría a Heidegger a considerar que no puede haber estructuras preexistentes a nuestro involucramiento en ellas, lo que las hace dependientes de nuestra articulación. Con esto «Implícitamente una ontología de las cosas individuales se está introduciendo soterradamente puesto que ahora parece que antes de la llegada del Dasein las cosas individuales estuvieran presentes solo de modo aislado y sólo después del arribo del Dasein ellas se conectaran entre sí» (Gabriel, 2014: 56). La confirmación de esta dependencia estaría justamente en el discurso de la autenticidad del Dasein que confirma cómo, en *Ser y tiempo*, lo importante es que el mundo aparece sólo cuando el Dasein se produce a sí mismo. De esta lectura, Gabriel extrae la consecuencia de que Heidegger habría abandonado la propuesta de *Ser y tiempo* porque se habría dado cuenta que su fenomenología basada en una “ontología de la manipulabilidad” sólo sería una descripción unilateral del mundo del trabajo que, en el fondo, da una preponderancia a la visión técnica del mundo propia de la modernidad y que no permite a los entes mostrarse en su ser: «si el Dasein como tal abre el mundo primariamente a través de la “manipulabilidad” de los objetos, y si todos los objetos son primero y principalmente concebidos como herramientas, se hace imposible dejar que ellos sean...[así] Heidegger ha reconocido que *Ser y tiempo* implica una anacrónica retroyección de las condiciones de vida moderna; aplica la noción de cotidianidad moderna a la historia como un todo» (Gabriel, 2014: 55). El “giro” sería una apuesta por una ontología realista de otro nivel, en la cual el ser ya no depende de los proyectos del “Dasein individual”. Esta lectura no deja de ser llamativa, porque en el fondo Gabriel está criticando el marcado pragmatismo que él cree ver en *Ser y tiempo*, que se explica más bien por los intérpretes en los cuales él se basa para abordar a Heidegger.

En efecto, en lo que se refiere al tema de la manipulabilidad, la lectura de Gabriel está basada en las interpretaciones pragmatistas de Dreyfus y principalmente de Blattner. El argumento de Gabriel sólo se puede hacer sentido si uno presupone, como lo hace Dreyfus, que la cuestión del ser se restringe sólo la pregunta por la base de nuestras prácticas¹⁶. Pero más allá de esta filiación interpretativa, hay que subrayar cierta unilateralidad por parte de Gabriel; que Heidegger explique el Dasein cotidiano a través del mundo de los útiles, no consta como prueba de que él considere que el mundo práctico sea el fundamento originario desde el cual se pueda deducir o derivar todos los tipos de aperturas significativas, al estilo de una extraña “metafísica pragmatista”. Por el contrario, ha quedado claro en *Ser y tiempo* que «La expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existenciario) para designar una determinada posibilidad del ser-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse

¹⁶ Para una crítica a Dreyfus: P. Emad, 2002: 13-15 esp. n. 14.

como cuidado» (SuZ: 57). Equivoca Gabriel el hecho de que, desde el punto de vista metodológico, Heidegger parta del modo *más inmediato* en que le parece a él que se manifiesta el Dasein (la cotidianidad) con la originariedad de un fenómeno. En fenomenología lo originario no es lo más inmediato, de lo contrario hacer fenomenología no pasaría de ser una burda ingenuidad expuesta en descripciones innecesariamente complicadas. Pero es que ya desde un principio vale la pena preguntarse si el modo en que Heidegger describe ese mundo de los útiles, donde nuestra implicación con el sentido se muestra de modo inmediato, esté afiliada al modo específico que tenemos en nuestra época de reducir a meros instrumentos mercantilizados muchos de los objetos con los que interactuamos. Más bien al contrario, en *Ser y tiempo* se habla de nuestra implicación con los útiles desde el punto de vista artesanal y, más ampliamente, desde el punto de vista cotidiano en el cual todos establecemos relaciones de cercanía, identidad y orientación, no con objetos de consumo, sino con nuestros enseres en un cuarto o en una casa. Es ignorar abiertamente lo que Heidegger entiende por la palabra “técnica” (refiriéndose con ella a una época determinada y no a sus instrumentos), reducirla a una supuesta preponderancia de un mundo de “útiles” que para colmo se achaca gratuitamente como el principal “fallo” del tratado de 1927.

Usualmente, se ha explicado anti-subjetivismo de *Ser y tiempo*, como un rechazo restringido solamente a la idea tradicional de sujeto epistemológico. Con el término “Dasein”, Heidegger estaría intentando hablar de un ser humano, en todo caso individual, que se distinguiría por estar involucrado en sus proyectos de vida a través de los cuales haría surgir un mundo (Gabriel, 2014: 45). Sin embargo, un ente de cuyo involucramiento y proyección comprensiva depende la estructura ontológica misma del mundo, ¿no sigue siendo en todo caso un sujeto, es decir, un fundamento del mundo (subjectum)? El traslado del fundamento de un “sujeto epistemológico” a un “sujeto prácticamente involucrado” no parece cambiar mucho la situación. Para Gabriel -que habla constantemente de “Dasein individual” y de “proyectos de vida”-, está claro que *Ser y tiempo* supera el realismo ingenuo, simplemente introduciendo un “anti-realismo” de corte kantiano: «Su posición puede entenderse como una versión recortada de la noción de Kant del mundo como idea regulativa, una idea que se basa en nuestra proyección... Como es sabido, Heidegger no acepta que el Dasein tenga que ser entendido como sujeto teórico de la cognición y el conocimiento. Está en desacuerdo con el proyecto filosófico de Kant, pero mantiene el concepto de proyección (Entwurf)» (Gabriel, 2014: 52). La forma que tiene Gabriel de explicar la naturaleza de la propuesta de *Ser y tiempo* ya nos advierte que -al igual que Blattner- sigue planteando que la única manera de comprender el “proyecto” heideggeriano es en términos subjetivos; en efecto, el símil con Kant mantiene la noción de que el mundo es una especie de “idea regulativa” que el “sujeto” proyecta hacia afuera desde dentro de sí «para capturar, de este modo, todas las otras cosas» (GA 24: 239)¹⁷.

¹⁷ Aunque Gabriel reconoce que el involucramiento del Dasein con el mundo descrito por Heidegger no debe de ser comprendido como una usurpación anti-realista de los objetos por parte del pensamiento, puesto que la “manipulabilidad” no es un medio por el cual un sujeto atrapa el mundo (ibid., 56), insiste en que al fin de cuentas este involucramiento práctico produce las estructuras ontológicas del mundo.

Como lo ha sugerido von Herrmann, es preciso replantear el modo como estamos comprendiendo la palabra “Dasein”; cuestión que, como se verá en el siguiente capítulo de esta investigación, es más difícil que hacer la sustitución Dasein = ser humano = yo individual. Para los propósitos presentes, sólo hay que recordar que en múltiples lugares anteriores al famoso “giro” Heidegger ofrece un concepto más complejo de Dasein, a la vez que critica interpretaciones erróneas: «si el mundo no es nada subsistente, sino que pertenece al ser del Dasein... se concluye entonces que es algo subjetivo. Pero hasta que se asegure la ontología del Dasein en sus elementos fundamentales, seguirá siendo una ciega demagogia filosófica cargar a algo con la herejía de subjetivismo. En definitiva, es precisamente el fenómeno del mundo el que nos fuerza a una comprensión más radical del concepto de sujeto» (GA 24: 238). Esta comprensión más radical del “sujeto”, no se limita a un “ente involucrado y que se autoproduce” sino más profundamente al fenómeno de habitar ya un mundo al cual estamos arrojados y al cual estamos vinculados en nuestra comprensión. Así Heidegger afirma: «*El yo y el mundo se co-pertenecen mutuamente en un único ente, el Dasein. Yo y mundo no son dos entes*, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien yo y mundo son, la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del propio Dasein» (GA 24: 422, subrayado mío).

Finalmente, del intento de reducir la propuesta de *Ser y tiempo* a términos kantianos, no debe extrañar que para Gabriel también quede sin responder la misma cuestión que queda flotando en la propuesta de Blattner. Si lo que falló para Heidegger en *Ser y tiempo* es su intento de hacer depender el sentido del ser de “nuestra” comprensión del ser, entonces ¿por qué en su obra posterior se sigue insistiendo en dicha “dependencia”? Para Gabriel esto se explica porque «Heidegger nunca fue completamente exitoso en poner en funcionamiento un nivel de análisis realista... un anti-realismo de orden superior desciende en niveles inferiores (Uno de los rasgos de este anti-realismo es que el ser no puede prescindir del Dasein incluso si ellos se necesitan mutuamente en el evento [Ereignis])» (Gabriel 2014: 50).

Empero, no hay una afirmación explícita de Heidegger con la cual podamos sostener la tesis de que el “fracaso” de *Ser y tiempo* se debió a que contenía algún idealismo kantiano, un subjetivismo de algún tipo y mucho menos una ontología afín a la técnica. Mucho menos que estuviera interesado en remediar los males del subjetivismo con un “nuevo realismo”. Las afirmaciones que al caso nos pueden ofrecer pistas -como la autocrítica al método trascendental o al lenguaje “metafísico” de la obra- siempre están sujetas a interpretación. Por el contrario, tenemos afirmaciones de Heidegger en las que expresamente insiste en que en *Ser y tiempo* el tema principal no era el Dasein sino el ser mismo, así como afirmaciones de que la relación de dependencia entre ambos temas sigue siendo fundamental para él después del “giro” de su pensamiento. Este hecho indica que el problema puede estar más bien en la forma como abordamos la tesis del “fracaso” y que quizá Heidegger desde el principio ha estado sosteniendo una correlación entre dos cosas que aún están por comprender. Sea como fuere que se resuelva esta difícil cuestión, que exige una lectura sistemática del pensamiento heideggeriano, de nuestro excursus por las presentes interpretaciones del “fracaso” de *Ser y tiempo*, podemos extraer tres conclusiones clave:

a) A pesar de partir de enfoques distintos, muchas de las interpretaciones del fracaso concuerdan en poner en juego una determinada interpretación acerca del propósito de la segunda sección de *Ser y tiempo* y del significado de la insistencia de Heidegger en buscar una situación hermenéutica suficiente para alcanzar una interpretación de la “verdad e integridad” del ente que es objeto de la analítica existencial: el Dasein. Con lo que, a su vez, se apuesta por una determinada comprensión de la relación entre la “analítica existencial” y la cuestión por el sentido del ser.

b) Por usar un término metodológico heideggeriano, es de observar que cada una de las interpretaciones ofrecidas ya parte de una “situación hermenéutica propia” respecto de la totalidad y el sentido original de *Ser y tiempo*. Posmodernismo, la Teoría Crítica, el Pragmatismo y recientemente el movimiento filosófico del Nuevo Realismo, han visto necesario tomar alguna posición sobre esta cuestión, con lo cual entran en juego también sus propias concepciones de la relación en la que está “el ente que somos nosotros mismos” con la cuestión del ser.

c) La tesis del “fracaso”, asumida a priori y sin mayor discusión, influye fuertemente en la comprensión que se tiene del sentido global de *Ser y tiempo*, así como en la explicación del modo como se deberían tratar los conceptos y las investigaciones particulares contenidas en dicha obra. En otras palabras, la tesis del fracaso se ha convertido sin más en un hilo conductor “comprensible de suyo”, que guía la lectura hacia el desciframiento de lo que tuvo que fallar en dicho tratado, más que en la comprensión del mismo texto y de su propósito principal. Pero más aún ese hilo conductor se ha vuelto comprensible de suyo porque se parte de la idea supuestamente obvia sobre lo que Heidegger podría estar diciendo con la palabra “Dasein”.

Reteniendo en nuestra mente no sólo el problema de la naturaleza circular de un texto incompleto, sino también el hecho de que su interpretación exige por ello mismo una problematización de la “situación hermenéutica” de la cual partimos los lectores para explicar su incompletitud, ahora nos dirigiremos a aquellas interpretaciones que buscan situar el *estatuto* de *Ser y tiempo* desde el camino del pensar de Heidegger. El propósito de esta discusión será establecer una vía metodológica desde la cual será posible ofrecer, en los capítulos siguientes, una interpretación del concepto de Dasein, como precondition para toda ulterior investigación sobre el sentido de la pregunta sobre la totalidad y la autenticidad de este ente en la segunda sección. Se trata pues, como diría Heidegger, de ganar ese “haber previo” desde el cual podamos aclarar algunos de nudos gordianos para la interpretación.

3. La “Kehre” como “Rückkehr”: lectura de Gadamer sobre el fracaso y el problema de “la unidad” del camino del pensar de Heidegger.

En las aproximaciones de *Ser y tiempo* desde la tesis del “fracaso”, resalta la necesidad de tomar una posición interpretativa con respecto al conjunto del pensamiento de Heidegger. Hablar de un fracaso

también implica ofrecer alguna explicación de lo que cambia, se corrige o mantiene después de él. Atendiendo a este hecho, estudiosos de *Ser y tiempo* han tomado en consideración el *estatuto* de la obra en el conjunto del pensamiento de Heidegger buscando entenderla desde una mirada genética, retrospectiva, evolutiva e incluso retroactiva. Podemos identificar, de modo muy general, tres influencias: la de Pöggeler, quien habla de etapas en el pensamiento heideggeriano y que tuvo mucha influencia entre los primeros estudiosos europeos; la de Gadamer, cuyas observaciones sobre la hermenéutica de la vida fáctica y su relación con el pragmatismo han tenido una gran influencia en la tradición anglosajona bajo el tutelaje de Dreyfus y Kisiel, pero que también han repercutido en la lectura hispanoamericana de Heidegger desde el punto de vista de la hermenéutica. Finalmente, otro enfoque interesado tanto en una visión más integral del pensamiento de Heidegger que rescate el valor de *Ser y tiempo* dentro de ella como “camino necesario”, como en la difícil tarea de interpretación pensamiento que esconden las *Contribuciones a la filosofía*. Esta tradición tiene su origen en la obra de F-W von Herrmann cuyas interpretaciones de *Ser y tiempo*, “*El origen de la obra de Arte*” y “*La pregunta por la técnica*” tuvieron el privilegio de ser discutidas con el propio Heidegger. El trabajo de von Herrmann merece un lugar especial por la fuerza clarificadora de sus interpretaciones, cuyo mayor logro consiste en despejar varios malentendidos de amplia difusión respecto a algunos de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*. Del mismo modo, nos ofrece una visión ponderada del problema de la “unidad” del camino del pensamiento de Heidegger, haciendo énfasis en el sentido de la opinión misma que el filósofo tenía de él. Con todo, dichos trabajos han tenido una influencia más bien marginal, dado que su difusión ha quedado restringida al alemán.

En lo que respecta a Gadamer, se hizo eco de la cuestión del “fracaso” en *Ser y tiempo*, señalando la importancia de los primeros cursos de Heidegger en Friburgo. La “hermenéutica de la facticidad” desarrollada en 1921-1922 -y cuyo punto de partida decisivo es el *Kriegsnotsemester* de 1919-, expone muchos de los puntos que van a aparecer en *Ser y tiempo*, tales como “el mundo-entorno” y la “significatividad”. En esos años, se trataba de una «explicación de la existencia humana, que se orienta por la autoexplicación de dicha existencia en la concreción de su mundo de la vida» (Gadamer, 2003: 299). Sin duda, tal hermenéutica de la vida fáctica era la forma original en la que Heidegger dejaba atrás el neokantismo, al tiempo que entraba en polémica con la visión trascendental que su maestro Husserl tenía de la fenomenología cuya máxima expresión estaba plasmada en *Ideas*. De acuerdo con Gadamer, las interpretaciones de Aristóteles de esa época le dieron herramientas a Heidegger para entender que los orígenes ontológicos que subyacen al concepto de conciencia y al de subjetividad trascendental, se encuentran en el concepto aristotélico de esencia y substancia¹⁸. En este sentido, la preocupación por la historicidad, el mundo entorno desde el punto de vista de la cotidianidad, la movilidad de la vida y la situación concreta, que despliegan estos

¹⁸ «Entretanto, gracias a una genial interpretación nueva de la metafísica y la ética de Aristóteles, Heidegger había adquirido las herramientas que le permitieron poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él mismo como en Husserl y en todo el neokantismo a través del concepto de conciencia y, más aún, del concepto de subjetividad trascendental» (Gadamer, 2003: 111).

primeros cursos, indicarían que el pensamiento del joven Heidegger contenía una semilla crítica de la metafísica (ibid., 300).

Sin embargo, de acuerdo con Gadamer, dicha semilla sería abandonada momentáneamente en *Ser y tiempo*, toda vez que la obra constituye una supuesta *recaída* en la concepción trascendental husserliana al intentar una conciliación entre el fenómeno de la historicidad y la concepción de la filosofía como ciencia estricta proveniente de Husserl (ibid., 140). Para Gadamer, a pesar de que Heidegger redefinió el concepto de fenomenología en *Ser y tiempo*, rechazando la descripción de la existencia humana como conciencia, dicha obra constituye una recaída en el planteamiento metafísico. De acuerdo con su interpretación, el tono crítico con la filosofía de la conciencia que adquirirían las interpretaciones de la existencia humana en *Ser y tiempo* estaban realmente al servicio de la construcción de una ontología fundamental, entendida como “filosofía científica” que debía abrir el “horizonte trascendental” de la comprensión del ser en general:

Si Heidegger distinguía de esta manera el ser-ahí y el ser-con como modos de ser-en-el-mundo y elaboraba el cuidado como la disposición fundamental y general del ser-en-el-mundo, aún seguía, en la estructura propia de su argumentación, dentro del pensamiento de fundamentación trascendental que Husserl compartía con el neokantismo... En realidad, su analítica trascendental del ser-ahí apuntaba a una mera concretización de la conciencia trascendental, es decir, a la sustitución del fantasiosamente estilizado ego trascendental por el fáctico ser-ahí (Gadamer, 2003: 114-115)

La pretensión de la ontología fundamental era elevar a rango de concepto el horizonte temporal del ser-ahí humano pero, según Gadamer, en el fondo ese “ser-ahí” era sólo una concretización del “ego” husserliano. Heidegger ya había sobrepasado la comprensión del ser subyacente a la metafísica en sus primeros cursos; no obstante, al hacer de dicho horizonte temporal el fundamento de un esfuerzo de aclaración teórica a partir del cual era posible una “objetivación del ser” -es decir, una ontología fundamental-, su obra habría caído en un tipo de trascendentalismo. Así pues, la conciliación que resultó infructuosa fue «el intento de modificar, desde el trabajo de reflexión histórica del pensamiento de Dilthey, la concepción sistemática de la filosofía trascendental de su maestro Husserl» (ibid., 140). Ese intento de “filosofía científica” bajo la égida de lo trascendental, explicaría también la insistencia de Heidegger en encontrar una vía de aclaración auténtica del ser-ahí humano, respecto a su “ser total” (SuZ: §§ 45-47). No obstante, para Gadamer los argumentos de Heidegger para encontrar una claridad fenomenológica del Dasein a través del fenómeno de la muerte no resultan convincentes:

[E]n la retrospectiva que hoy es posible, para mí se refuerza la pregunta que me ha ocupado desde la aparición de *Ser y tiempo*: ¿era la introducción del problema de la muerte en la línea de pensamiento de *Ser y tiempo* realmente necesaria y adecuada al asunto?... ¿No experimenta el ser-ahí que se proyecta hacia el futuro, en el propio paso del tiempo, siempre el haber pasado? En este sentido el ser-ahí realiza constantemente el avanzar hacia la muerte y no para que se llegue a tener a la vista la totalidad del ser-ahí (Gadamer, 2003: 116)

La experiencia de la muerte no es algo que surja de la pregunta por la totalidad, de acuerdo con Gadamer, el Dasein (lo que aquí quiere volver a decir: la vida concreta de un ser humano concreto en contraste con el “estilizado ego” husserliano) ya siempre realiza el “constante avance hacia la muerte” en la medida en que no puede evitar el paso del tiempo que experimenta como un haber pasado. De acuerdo con estas premisas, a Gadamer le parece extraña la introducción del problema de la muerte. Claro está que esto sería así, si el asunto fuera la vida fáctica en los términos que nos lo propone Gadamer. La pregunta aquí es si la cuestión del ser se restringe solamente a eso en el tratado de 1927. Finalmente, Gadamer considera que el intento de *Ser y tiempo* es abandonado cuando Heidegger se libera de la pretensión trascendental (filosofía científica) de su planteamiento. En esta “liberación” consiste el “giro” [Kehre] de su pensamiento; pero, en la medida en que ella es interpretada justamente como un abandono del marco trascendental husserliano - que ya había sido criticado en las primeras lecciones de Friburgo-, el “viraje” [Kehre] debe ser entendido como retorno [Rückkehr] al camino de sus primeras lecciones: «La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado “viraje” de Heidegger en realidad sólo era el retorno a su auténtica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez de que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión “mundeá» (Gadamer, 2003: 303).

A. Xolocotzi ha observado que la visión de Gadamer según la cual el “viraje” [Kehre] sería un “retorno” implica «una valoración determinada de la obra de Heidegger en su totalidad que daría preeminencia indiscutible a las primeras lecciones. El pensar histórico del ser significaría únicamente el retorno al camino correcto iniciado en 1919, pero desviado en 1927 con *Syl...* ¿No será que una interpretación de este matiz se mantiene distante del núcleo de la problemática heideggeriana?» (Xolocotzi, 2005: 735). Como he intentado mostrar, esa valoración determinada consiste en considerar las investigaciones sobre la vida fáctica de las primeras lecciones como conteniendo la crítica a la metafísica, principalmente en su carácter de filosofía científica. Esto a su vez ubica el “fracaso” de *Ser y tiempo* justamente en haber desviado el camino hacia un intento de fundamentación científica de esa vida. Esto tiene que ser así para este autor en la medida en que, su propia filosofía hermenéutica, sostiene su diálogo principalmente con estas primeras lecciones. Así Gadamer hace una dudosa equiparación de la afirmación “mundeá” de 1919, con las afirmaciones de Heidegger sobre la apropiación y la cuaternidad. Esta comparación, difícil de sostener¹⁹, además pasa por alto los distintos significados que tiene la palabra Kehre en Heidegger.

A pesar de estas cuestiones, no se puede negar la importancia de los estudios de Gadamer, ya que estos estimularon positivamente un interés creciente por el contenido de las lecciones del primer Heidegger, así como por investigar hasta qué punto ellas podían darnos una comprensión más profunda de los motivos

¹⁹ Para una crítica de la posición de Gadamer, Parvis Emad: *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy* (2007), esp. 109 y 155.

que estructuran *Ser y tiempo*²⁰. Bajo esta línea de interpretación, Theodore Kisiel ha desarrollado una influyente lectura “genética” de *Ser y tiempo*, a partir del cual se busca presentar «de forma fidedigna la evolución del Heidegger desde 1915 hasta 1927» (Kisiel, 1993: 2). Kisiel también sigue a Gadamer en la idea de que el “fracaso” de *Ser y tiempo* debe entenderse como una recaída en el lenguaje científico que se quería superar en las primeras lecciones. Así mismo plantea el “viraje” como un retorno al camino iniciado en la lección del *Kriegsnotsemester* de 1919 (Kisiel, 1993: 458).

Ciertamente, las dificultades de *Ser y tiempo* no se restringen solamente al círculo incompleto que recorre, sino que muchas de las investigaciones puestas en la primera sección son un producto bastante resumido de años de trabajo anterior²¹ (investigaciones que, para mayor dificultad, se nos promete serán replanteadas a la luz de lo encontrado en la segunda y tercera secciones del texto). Así pues, *Ser y tiempo* no sólo se nos presenta como un “círculo incompleto” que mira hacia el problema de su “fracaso”, sino que también se nos muestra como una especie de fragmento arqueológico que apunta hacia sus orígenes. Esta situación ha incentivado los esfuerzos por ofrecer lecturas evolutivas de su pensamiento y de cuya utilidad no cabe dudar desde un punto de vista historiográfico y especializado. Sin embargo, la cuestión importante aquí es hasta qué punto, dichas interpretaciones genéticas, han evitado plantear el problema de bajo qué presupuestos se está comprendiendo la naturaleza del “fallido” producto final que intentan explicar. En otras palabras, estos enfoques no cuestionan suficientemente la comprensión previa que tienen del mismo texto de *Ser y tiempo* y, así, corren el riesgo de restringir el camino del pensar de Heidegger en un marco explicativo *temporalmente lineal* al cual su autor no quería ser condicionado, justamente porque la tendencia a hilar lo posterior a través de lo anterior, invita a pensar en términos de una secuencia antecedentes que se miden a priori por el sentido en que se supone debió tener el punto de llegada²².

Como pudimos ver, Gadamer y Kisiel mantienen la tesis del “fracaso” como principio explicativo del sentido de *Ser y tiempo*, sólo que ahora se lo entiende como una “desviación” del camino correcto iniciado en sus lecciones tempranas. Con todo, a pesar de su indiscutible importancia, hay que señalar que el propio Heidegger pareció no prestar mucha atención a sus cursos tempranos de Friburgo, -o por lo menos no tanta

²⁰ Por ejemplo, T. Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993) que constituye ya un clásico en los estudios sobre los escritos tempranos de Heidegger. También John van Buren: *The Young Heidegger: Rumor of the hidden king* (1993), Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (2010), y el exhaustivo estudio de F.-W. v. Herrmann *Hermeneutik und Reflexion* (2000).

²¹ Así, por ejemplo, A. Xolocotzi ha observado correctamente que «La densidad del texto se debe al estilo de exposición de Martin Heidegger. Él elabora sus lecciones a partir de lo ya visto en otros momentos mientras dejaba algunos puntos para una exposición posterior. A esto se agregó la premura por publicar. Así, lo presupuesto y lo aún por desarrollar se entrecruzan en la redacción de *Ser y tiempo*, lo que da la impresión en ciertas partes de “brincos” o “lagunas” en la exposición» (Xolocotzi, 2004: 13).

²² Thomas Kalary, en su ensayo crítico del trabajo de Kisiel, logra documentar claramente como Heidegger rechazó los intentos genéticos o lineales de interpretar su obra, véase: “Towards Sketching the ‘Genesis’ of Being and Time”, *Heidegger Studies*, XVI (2000), 189-220. En carta a K. Löwith de agosto de 1927: «francamente no estoy interesado en mi desarrollo, pero cuando se plantea la discusión entonces no se puede simplemente parchear apresuradamente a partir de una sucesión de conferencias...Una consideración tan apresurada pasa por alto las perspectivas centrales y las motivaciones subyacentes» (Heidegger-Löwith, 2021: 121).

como la que sí dispensó al esfuerzo de elaborar una mirada retrospectiva de *Ser y tiempo*²³-. En tales evaluaciones retrospectivas, Heidegger nos insiste una y otra vez que, si bien el texto tiene sus debilidades el intento de ver en él un “fracaso” y un cambio de posición, enturbian la comprensión de la intención original del ensayo hasta tal punto que no permite comprender nada de él (GA 49:26 y ss).

En evaluación del mismo Heidegger, el problema de fondo no era que *Ser y tiempo* defendiera algún “trascendentalismo”. Más bien las dificultades se relacionan con *el intento de decir algo “otro”, que se situaba en un nivel de reflexión “metacrítico” respecto de la metafísica por medio, justamente, del lenguaje de la metafísica*. La ambigüedad que produce semejante estrategia conduce sin duda a malentendidos que además son agudizados cuando, conducidos por la tesis del “fracaso”, queremos ver a *Ser y tiempo* como algo superado en Heidegger. Cuando se dice que *Ser y tiempo* fracasa porque sostiene algún tipo de doctrina metafísica que su autor había posteriormente abandonado, se termina desconociendo la intención *no metafísica* que se esconde tras la exposición “metafísica”, dejándonos así sin el hilo conductor necesario para la interpretación tanto del sentido general de la obra, como del papel de las investigaciones particulares que allí se despliegan. En otras palabras, la tesis del “fracaso” conduce a una visión unilateral, puesto que toma por esencial algo que el lector debe cuidarse de tener como un medio provisional. En este sentido, no se ha intentado una interpretación que insista en la intención del texto del cual su lenguaje es una indicación constante. Aquí resulta indispensable citar *in extenso* una advertencia que Heidegger nos ofrece y que es altamente orientadora para sus lectores:

Las interpretaciones erróneas [de *Ser y tiempo*] se apoyan en el hecho inevitable de que tal intento es el menos capaz de saltar de su tiempo. *Debe a sabiendas, pero también en gran medida contra su voluntad, hablar en el lenguaje de la época y pensar a lo largo del camino del que se libera*. Por eso, se designa a sí misma como “fenomenología”, como “metafísica” del Dasein (libro de Kant), como “ontología fundamental”. Lo que se expresa en todos estos nombres es el esfuerzo por encontrar refugio en algún lugar de lo familiar y orientarse en él. Pero, en todas partes, está también el conocimiento de que se trata de una preparación para otro tipo de pensamiento; se trata, no de un “establecer” las bases para un “sistema de filosofía” planificado, sino de *una transformación del preguntar y del pensar*. (GA. 49: 28 subrayado mío).

Un aspecto clave que debe tener en cuenta cualquier intento de interpretación de la ontología fundamental ofrecida en *Ser y tiempo*, es la naturaleza ambivalente del lenguaje que contiene dicha obra. Esta dificultad, ha sido pasada por alto sistemáticamente o interpretada a la luz de la tesis del fracaso. El problema es que si suscribimos a priori la tesis del fracaso, olvidamos en buena medida esas “motivaciones subyacentes” de las que habla Heidegger a Löwith. En este sentido, para lidiar con la dificultad de un lenguaje ambivalente de la ontología fundamental (que incluso podríamos cuestionar si en algún momento Heidegger pudo superar), es indispensable prestar mayor atención tanto al prólogo como a la introducción

²³ En el plan original de la *Gesamtausgabe* estaban excluidas las lecciones de Friburgo de 1919-1923 y en interpretación de Heidegger, *Ser y tiempo* tuvo su punto de partida en el curso de invierno de Marburgo de 1923-24. Cuando se elabora una historia, siempre es posible remontarse a un estado anterior máxime si tenemos documentos. Más allá de esta discusión, lo importante es resaltar que para Heidegger sus primeras lecciones de Friburgo no parecieron nunca revestir un interés retrospectivo como el que se esperaría si llevamos hasta sus últimas consecuencias la tesis de Gadamer y Kiesel.

de *Ser y tiempo* para darnos cuenta de que, si bien dicho intento no se completa a causa de que su lenguaje “no ser capaz de saltar su tiempo”, sí que se prepara “algo otro” que debe orientarnos en medio de los posibles equívocos, como principio heurístico de una interpretación distinta del tratado. Tanto en el breve prólogo como en la difícil introducción exponen el vínculo que existe entre la ontología fundamental y el pensar onto-histórico, en la medida en que aquí establece el vínculo entre la “analítica existencial” y la cuestión por el sentido del ser en general. Como se expondrá en el siguiente capítulo, sólo si entendemos que la “cuestión por el sentido del ser” se expone a sí misma como un cuestionamiento de nivel distinto, cuyo propósito es encaminarse hacia *el ámbito previo* que hizo posible a la filosofía, en sus inicios, resultará manifiesta la intención y la naturaleza “metacrítica” de la llamada “ontología fundamental”. Así nos lo dice Heidegger en escritos posteriores: «Ontología fundamental. Ella fundamenta y supera toda ontología, pero necesariamente tiene que partir de lo conocido y corriente, y por ello se encuentra siempre entre *dos luces*» (GA 65: 306).

Las dos luces de *Ser y tiempo* son connaturales a su intento de ser una “metacrítica” de la metafísica a través de la cual habla. Esto concuerda con el hecho de que la obra se expone a sí misma en una relación peculiar con la historia del pensamiento occidental, como lo insinúa la cita sobre los distintos significados de la expresión ser y tiempo para Heidegger. No obstante, lo que he llamado aquí entre comillas “metacrítica”, no tiene el sentido de una “superación” simple²⁴. En muchas ocasiones, Heidegger advierte que la metafísica no es algo que se pueda superar en el sentido de una opinión que ya no se sostiene, ni mucho menos se trata de pensar contra ella. Se trata más bien de un «pensar que intenta pensar en la verdad del propio ser... Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que eso que sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente... es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica es también otra cosa que la metafísica...El pensar ensayado en *Ser y tiempo* (1927) se encaminaba a la preparación de la superación de la metafísica así entendida» (GA 9: 368)²⁵.

Lo que Kisiel y Gadamer ven como un “camino errado”, sin embargo, es visto por Heidegger como un «camino aún necesario, si la cuestión por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia» (SuZ, *nota preliminar* ed. de 1953). La cuestión por el ser aparece en *Ser y tiempo* como ontología fundamental en tanto que, desde el punto de vista de la metafísica, en dicho texto se intenta retornar al “fundamento” de dicha metafísica. Esto no implica ningún “trascendentalismo husserliano” o una “recaída en el pensamiento metafísico”, pero tampoco intenta pensar contra la metafísica «no arranca la raíz a la filosofía. Le excava el

²⁴ «La superación de la metafísica es la superación del olvido del ser. La superación se dirige a la esencia de la metafísica... adopta primero el aspecto de un traspasamiento que se limita a dejar tras de sí el representar metafísico a fin de conducir al pensar al espacio libre de la esencia superada de la metafísica. Pero en la superación, lo que resta de la verdad de la metafísica aparentemente rechazada vuelve a aparecer en calidad de *esencia* ahora ya adecuada a ella» (GA 9: 416).

²⁵ “Introducción a ¿Qué es metafísica?” 1949 (GA 9: 365-383). Este texto es especialmente ilustrativo respecto de la intención original de *Ser y tiempo*, también nos ofrece una interpretación de su breve prólogo. Más que una introducción a la conferencia “¿Qué es Metafísica?” -de la que se habla muy poco-, debería entenderse mejor como una introducción a *Ser y tiempo*. No obstante, esto no es casualidad, como espero mostrar en el siguiente capítulo.

fundamento y le ara su suelo» (GA 9: 367). El problema para una interpretación alternativa del tratado de 1927, que comprenda el estatus que Heidegger le quiso dar a lo largo de su pensamiento (en efecto, no hay obra más comentada y referida por Heidegger a lo largo de sus conferencias, pensamientos, cursos y textos que el mismo *Ser y tiempo*) sin convertirlo en un simple intento arbitrario de su autor de exponer una unidad orgánica en su pensamiento, no logra su objetivo partiendo a priori de un fracaso e intentando escudriñar “en qué se equivocó Heidegger” y “qué tan metafísico sigue siendo *Ser y tiempo*”, sino más bien admitir que la interpretación tiene que lidiar con una ambivalencia estructural en el lenguaje de la obra. De hecho, la incompletitud de *Ser y tiempo* es explicada precisamente por dicha ambivalencia en la medida en que, según Heidegger, la expresión metafísica no tuvo el suficiente alcance para lo que se tenía que decir la tercera sección que, si bien no se publicó, sí se escribió (GA7: 328).

En consecuencia, Heidegger nos da herramientas para afrontar tanto la incompletitud como la ambivalencia de *Ser y tiempo*, siempre y cuando estemos dispuestos a dar dos pasos claves. Como hemos venido señalando a lo largo de este capítulo, debemos aceptar sin prejuicios la invitación que él mismo nos hace para dejar atrás la insistencia en la tesis del “fracaso”, evitando así entender la incompletitud de *Ser y tiempo* como un “cambio de posición” en su pensamiento: «Hoy, ese pensar que en el ensayo titulado *Ser y tiempo* intentó dar algunos pasos, todavía no ha sido capaz de ir más allá. Pero es posible que entre tanto se haya adentrado un poco más en su asunto» (GA 9: 343). Como hemos visto, la tesis del fracaso alimenta un conjunto de interpretaciones determinadas del ensayo de 1927 con las cuales Heidegger no estaba de acuerdo y que además parecen dificultar la intención de la analítica existencial en la elaboración de la cuestión del ser. Todas ellas, no sólo tienen en común partir del hecho de que la incompletitud del tratado debe entenderse como un fracaso de fondo en las intenciones de Heidegger, sino que también comparten esa “comprensión de suyo” del término Dasein. Es sorprendente lo realmente poco que se cuestiona qué quiere decir con dicho concepto Heidegger; el hecho de que esa palabra nombre el “ente que somos nosotros mismos” parece despejar las dudas sobre a qué se está refiriendo la analítica existencial, a pesar de las muchas preguntas que uno podría hacerse a lo largo del texto y a lo largo de todas las veces que Heidegger en su “ontología fundamental” usa este término. “El ente que somos nosotros mismos” ese “individuo concreto que soy” ¿qué más podría querer decir Heidegger? Pero, si es cierto que la ontología fundamental habla a “dos luces” quizá estemos siendo víctimas de ese lenguaje ambivalente, cuando no cuestionamos qué otra luz se esconde bajo la aparentemente diáfana expresión “el ente que somos nosotros mismos”. Utilizaré el término “concepción antropológica” de *Ser y tiempo* para reunir en un sólo conjunto las visiones existencialistas, subjetivistas, idealistas, trascendentalistas, etc, de dicho libro. Visiones que han cuestionado más bien poco el carácter poliédrico de la palabra Dasein. En este orden de ideas, el primer paso que

debemos dar consiste en abandonar dicha “concepción antropológica”²⁶ de *Ser y tiempo*, lo que a su vez implica abandonar el presupuesto que la alimenta a saber: la tesis del “fracaso”.

Dicha tesis, al plantear a priori la incompletitud de la obra como el resultado de una ruptura, aísla el tratado de 1927 sin preguntar hasta qué punto lo que viene después en el pensamiento de Heidegger constituye una profundización justamente de la misma temática en la cual se deben enmarcar las investigaciones de la “analítica existencial”. Puesto que el tratado está incompleto, todo intento de interpretar el sentido de lo allí contenido por sí mismo y sin prestar atención hacia dónde Heidegger quería dirigirlo, es unilateral. El círculo ciertamente está incompleto, pero está claramente bosquejado para nosotros siempre que demos el segundo paso que nos pide Heidegger y que fue precisamente con el que comenzamos la discusión de este capítulo a saber: prestar mayor atención al propósito central de la obra que es la cuestión por el sentido del ser expuesta en la introducción de la obra. Es sobre esta cuestión, de la que Heidegger dice no haber ido más allá, que podemos entender tanto la profundización que de ella se hizo en su pensamiento posterior, como hasta qué punto dicha profundización puede constituir una herramienta retrospectiva útil para comprender la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*.

En línea con esta última sugerencia, el comentario a *Ser y tiempo* elaborado por Reiner Schürmann²⁷ ha llamado la atención sobre la importancia de entender que la analítica existencial se *subordina a la cuestión por el sentido del ser* que es expuesta en los §§ 1-8 de la Introducción. Como cualquier lector puede notar, estos párrafos parecen ajenos al texto y «después de haber trabajado a través de aquellas 75 secciones tan densas, las primeras ocho [de la introducción] son a menudo más o menos olvidadas» (Schürmann, 2008: 57). En esta perspectiva, Schürmann reprocha a la lectura subjetivista tradicional concebir el papel de la analítica existencial como una relación “cuasi-teológica” entre el hombre y el ser (Schürmann, 2008: 58) en la medida en que «no opera con la comprensión de la palabra “ser” que Heidegger explícitamente trabaja. “ser” *no es* primariamente el ser del hombre... Es importante comprender claramente que en *Ser y tiempo* Heidegger está preocupado con la cuestión del ser como tal y sólo *en consecuencia* con la cuestión del Dasein» (Schürmann, 2008: 58). Esto último es la clave para entender la unidad de los escritos de Heidegger y por qué para él no había una ruptura con *Ser y tiempo*. De acuerdo con Schürmann, las cuarenta páginas de la introducción, donde Heidegger elabora la cuestión por el sentido del ser «son la prueba de que la obra de Heidegger es una unidad, que no hay “dos Heidegger”. También dejan bastante claro que, más o menos explícitamente, debemos tomar en cuenta los escritos posteriores cuando interpretamos *Ser y tiempo*» (Schürmann, 2008: 58). En la medida en que Heidegger afirma no haber ido más allá con la cuestión por el ser, sino por el contrario considera sus escritos posteriores como una *profundización* del cuestionamiento, y

²⁶ Uso la palabra “antropología” en sentido literal, es decir, para indicar una lógica de lectura del texto guiada principalmente por una concepción del hombre que Heidegger ya había rechazado como “humanismo” y que, según él, no tiene relación alguna con el intento elaborado en 1927.

²⁷ El comentario de Schürmann hace parte de un conjunto de conferencias impartidas en la New School for Social Research en 1978, 1982 y 1986 que se publicaron póstumamente en Critchley, S., Schürmann, R., & Levine, S. (2008). *On Heidegger's Being and Time* (1st ed.).

en la medida en que este tema constituye la clave de una interpretación de *Ser y tiempo* que no acuda a la tesis del fracaso, la pregunta por la unidad del pensamiento de Heidegger es el principal asunto que debemos abordar.

4. La “unidad” temática del pensamiento de Heidegger como principio heurístico para la interpretación de *Ser y tiempo*.

Como hemos visto, de acuerdo con las palabras del mismo Heidegger, él nunca “fue más allá de *Ser y tiempo*” sino que los distintos caminos de su pensamiento constituyen una profundización en la misma temática. Tal como lo hemos venido planteando, la relevancia de la cuestión acerca de la “unidad” del pensamiento de Heidegger reside precisamente en que, debidamente interpretada, nos puede ofrecer un hilo conductor para la interpretación de *Ser y tiempo* en tanto que círculo incompleto. En este orden de ideas, en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge)*, Heidegger hace una observación sobre su camino desde *Ser y tiempo* hasta el pensamiento del *Ereignis* que debe tener en cuenta todo aquel que intente hacerse una idea de en qué dirección apunta la “unidad” de su pensamiento²⁸:

En este “camino”, cuando así puede llamarse al precipitarse y ascender, es siempre cuestionada la misma cuestión del “sentido del Seyn” y sólo ella. Y por eso los lugares del cuestionamiento son siempre distintos. Todo cuestionar esencial, cada vez que cuestiona más originariamente, tiene que transformarse radicalmente. Aquí no se da ninguna evolución gradual. Todavía menos se da esa relación de lo posterior con lo anterior, según la cual, en lo anterior, ya se decide [beschlossen] lo que viene después. Porque en el pensar del Seyn todo se dirige a lo único, ¡aquí los vuelcos [Umstürze] son en cierto modo la regla! Esto prohíbe entonces el proceder historiográfico: abandonar lo anterior como “falso” o demostrar lo posterior como “ya mentado” [gemeint] en lo anterior (GA 65: 85).

Así como en *Ser y tiempo* se hace una crítica a la concepción lineal del tiempo, y a la visión de la historia que está sustentada en dicha concepción, aquí Heidegger también nos advierte que el abordaje historiográfico de su pensamiento puede estar viciado del prejuicio de la linealidad. Nos explica que dicho prejuicio es desorientador en la medida en que malinterpreta la dinámica de “volcamiento” que exige “lo único” hacia lo que se dirige el pensar. En efecto, el prejuicio de la linealidad nos puede conducir a tomar el camino que va de *Ser y tiempo* al pensamiento del *Ereignis* como una “ruptura” según la cual deberíamos tomar a lo anterior por falso respecto de lo posterior, o como una “evolución gradual” donde lo posterior sería una simple consecuencia de lo anterior. Es sorprendente cómo los peligros del prejuicio de la linealidad se pasan por alto en los distintos esfuerzos se han elaborado sobre el pensamiento de Heidegger,

²⁸ Ha observado F-W von Herrmann, aquí Heidegger usa ambos títulos entrecomillados con la finalidad de referir a ambas “obras”, por lo tanto, se refiere a su camino del pensamiento y no al viraje de “ser y tiempo” a “tiempo y ser” (Herrmann, 1994).

lo que quizá testimonia la facilidad con la que podemos caer en él. En efecto, lecturas que buscan ofrecer una «ininterrumpida visión de conjunto de [la] historia evolutiva del desarrollo real de *Ser y tiempo*» (Kisiel, 1993: 2), cometen el error de fragmentar “lo único” que está siendo pensado por Heidegger, buscando qué habría de “falso” en lo anterior o qué de lo posterior estaría dicho en lo anterior.

No obstante, hay que tener cuidado en comprender correctamente la intención tras la advertencia que se nos hace aquí. Si bien las lecturas lineales nos pueden desorientar, esto no significa que el pensamiento de Heidegger sea monolítico. Una perspectiva monista también corre el riesgo de tomar por idénticas formulaciones de Heidegger que pertenecen a abordajes distintos del mismo tema, con lo que se pierde el significado de los “vuelcos” que dicha “unidad” exige. Así pues, no se trata de que el pensar onto-histórico del ser desplegado por Heidegger a partir de los años 30 sea equiparable sin más a la ontología fundamental expuesta en *Ser y tiempo* o, viceversa, que en lo dicho en *Ser y tiempo* ya esté decidido lo que está por pensar con el *Ereignis*. El reproche de Heidegger a las exposiciones evolutivas de su pensamiento se dirige exclusivamente al prejuicio de linealidad que las sostiene, ya que impide ver esa dinámica especial que nos debe servir de hilo conductor para interpretar cada intento de comunicación de su pensamiento. Recordemos: *porque* se realiza una única cuestión, los lugares del dicho cuestionamiento son siempre distintos y porque se piensa lo “único” ¡aquí los vuelcos son en cierto modo la regla! En otras palabras, la unidad no hace referencia a un sólo camino, sino que es una *unidad temática* y debemos comprenderla en el sentido de los “vuelcos” que ella exige.

Sin embargo, los vuelcos o lugares distintos del preguntar no deben entenderse como rupturas. Con la referencia al verbo *umstürzen* (que puede significar subversión, revolución) Heidegger no se refiere a una ruptura entre dos “etapas” de su pensamiento, tal interpretación no concordaría con la afirmación siguiente del texto según la cual lo “anterior” no debe ser desechado como “falso”. Tal y como lo dice la cita, estos “vuelcos” deben entenderse en dirección al tipo de movimiento que exige “lo único” que está siendo pensado tanto en la ontología fundamental de *Ser y tiempo* como en el pensar onto-histórico del ser desplegado con el *Ereignis*. ¿Qué es eso único? Una respuesta nos es ofrecida claramente por el mismo texto de la cita: la cuestión del ser. Pero ¿por qué precisamente esta cuestión exige un “vuelco”? Debemos buscar un rasgo único de dicha cuestión, que nos explique este peculiar movimiento del camino del pensamiento. Esa característica la encontramos señalada en *Ser y tiempo* como referencia anticipativo-retrospectiva del ser en la *Seinsfrage* (SuZ:8). Aunque más adelante tendremos oportunidad de observar con mayor detalle esta peculiar referencia, lo importante aquí es señalar que el carácter referencial del ser a quien cuestiona conduce a una visión cambiada del ser mismo. Así lo ha sugerido F-W Herrmann, cuando señala que «los lugares de interrogación en el camino de *Ser y tiempo* a las *Contribuciones* son diferentes, pero de tal manera que para ambos lugares se revela el mismo ámbito para la cuestión del ser» (Herrmann, 1994: 6). El cambio aquí no surge de una ruptura sino de una profundización característica según la cual «el cambio en la forma de ver

la cosa misma del pensar surge de la “creciente abismosidad de la propia cuestión del Seyn”» (Herrmann, 1994:7).

Atendiendo a estos argumentos, F-W Herrmann ha defendido una interpretación del pensamiento de Heidegger que tenga en cuenta los cambios sin perder de vista la unidad. Para esto propone la idea de una transformación inmanente en el camino que conduce de *Ser y tiempo* al *Ereignis*. En otras palabras, el giro en el pensar de Heidegger no corresponde a un abandono de lo divisado gracias a *Ser y tiempo* sino a una perspectiva cambiada exigida por la misma experiencia del espacio abierto por la elaboración de la *Seinsfrage* que se despliega en dicho tratado a manera de una indicación anticipativa del paso atrás que hay que dar para ir más a fondo en los descubrimientos de la ontología fundamental: «[en las *Contribuciones*] el carácter de apropiación del ser se manifiesta como la visualización cambiada del ámbito abierto por *Ser y tiempo*» (Herrmann, 1997: 6). Al mismo tiempo, situándose en esta perspectiva cambiada, se logra una mirada retrospectiva que integra el significado que desde un principio se le quería dar a la analítica existencial. Podemos decir que una interpretación de dicha analítica, más acorde con las advertencias de Heidegger, requiere una mirada de *naturaleza anticipativa-retrospectiva* que sea capaz de asumir el movimiento del pensamiento que va desde *Ser y tiempo* al *Ereignis* preservando la cosa “única” que está en juego en él, sin caer en un proceder historiográfico o en la tesis rupturista del fracaso. El hecho de que Heidegger no haya cambiado de asunto y de que, como lo ha sugerido von Herrman, para entender la transformación de la filosofía de Heidegger se requiera como condición *sine qua non* una mirada atenta a su unidad, sugiere que una interpretación de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* no sólo aplique la mirada anticipativa hacia el centro del tratado: la cuestión del ser, sino también retrospectiva: cómo, desde la mirada al ser mismo, se encuadran las indicaciones formales sobre el ente que somos nosotros mismos logradas en *Ser y tiempo*.

No obstante, la transformación inmanente del pensamiento de Heidegger, que requiere de nosotros una interpretación anticipativo-retrospectiva, no afirma que lo hecho en *Ser y tiempo* ya contuviera el carácter de apropiación del ser [*Ereignis*] y que las contribuciones sólo fueran una simple consecuencia lineal del tratado de 1927. Lo que se afirma más bien es que dicho tratado abre por primera vez el ámbito que a Heidegger se le aparece como lo propiamente “enigmático” de la cuestión del ser: que él no pueda darse sin nosotros pero que, a la vez, nosotros pertenezcamos a él como un “destino dinámico” del que no podemos nunca disponer. Lo que se descubre en *Ser y tiempo* es que la apertura significativa del ser siempre se nos anticipa; ya estamos fácticamente arrojados a ella como cuestión que estamos impelidos a asumir. La sugerencia de F-W Herrmann, desarrollada entre otros por Parvis Emad y recientemente por T. Sheehan, es que el enfoque logrado por Heidegger a partir de la década de 1930 emerge de lo logrado en *Ser y tiempo* y no se contrapone a él más que en la necesidad de dejar a un lado la exposición trascendental. Valga decir que esto último no sucede porque Heidegger considera su enfoque de *Ser y tiempo* como vinculado a la filosofía crítica. Por el contrario, si Kant hubiera observado el sentido de lo “trascendental” que Heidegger

defiende, quizá lo hubiera tomado por “precítico”²⁹. Heidegger no entiende la palabra “trascendental” como condiciones subjetivas que permiten la representación objetiva del mundo. En la ontología fundamental, la trascendencia se entiende en el sentido del exceso de lo dado: no sólo se da el ente sino el ser mismo. Lo trascendental, más apegado al modo de comprensión fenomenológica inaugurado por Husserl, es denominado en *Ser y tiempo* como horizonte, más que como función subjetiva de la mente que representa un mundo. Ahora bien, como lo sugiere Sheehan, el punto de Heidegger es que el “sentido del ser” -que en su investigación se desvela por primera vez como temporalidad- exige una caracterización que supere la estrechez del concepto de “horizonte”, ya que no capta el ocultamiento como un rasgo fundamental de la apertura significativa del ser (Sheehan, 2015: 189-229). Pero estas limitaciones no son consideradas por Heidegger como producto de que el enfoque trascendental-horizontal de la ontología fundamental adoleciese de algún remanente de filosofía de la subjetividad, en el sentido de que en dicho tratado se entendiera la relación del Dasein con la apertura significativa del ser como una realización humana. Eso sería tanto como desconocer la facticidad, es decir, el hecho de que estamos arrojados en la apertura y que ella no puede ser explicada como el producto de alguna subjetividad fundante. Por el contrario, Heidegger considera que en *Ser y tiempo*:

La subjetividad del ser humano ya estaba superada en el planteamiento y se conservaba la apertura al ser mismo, aunque el modo de interrogar seguía en la senda del cuestionamiento trascendental, que ahora debía buscar las condiciones de posibilidad de la relación con el ser (es decir, la comprensión del ser) y no sólo, como la pregunta de Kant, las condiciones de posibilidad de la experiencia del ente... Este procedimiento sólo podría justificarse desde el ser mismo y desde cómo se relaciona éste con el ser humano. Sin embargo, primero era necesario poner a la vista esta relación del ser humano con el ser; es más, primero era necesario entender esta relación como algo originariamente propio y remontarlo hasta su suelo... Bastaría con que la comprensión del ser misma apareciera en primer lugar, por así decirlo, como el fenómeno primordial en el ser humano, para que se mostrara dicha comprensión como lo cuestionable de la cuestión pensante y permaneciera así e iniciara el giro [Wandel] del ser humano de la subjetividad al Da-sein» (GA 82: 350-51).

De acuerdo con Heidegger, *gracias a lo logrado en Ser y tiempo*, él logra ver que la tarea fundamental es demostrar que la condición de posibilidad de la relación con el ser que caracteriza esencialmente al Dasein, debe explicarse desde el ser mismo. A pesar de que Heidegger suele hablar del “ser mismo” de tal forma que sus lectores no pueden evitar entificarlo de algún modo (v. gr. “la referencia del ser al hombre pertenece al ser mismo”), lo que quiere transmitirnos con estas frases es que la comprensión del ser no puede explicarse en una auto-fundamentación operada por un sujeto constituyente y que, en consecuencia, dicha apertura se debe entender de tal modo que sea ella en su dinámica, y no un fundamento óntico, lo que dé cuenta de la comprensión del ser. Esa inversión peculiar implica ciertamente una superación del planteamiento de la subjetividad conservando la apertura del ser mismo: la apertura significativa del ser aparece ella misma como una relación que indica al ser humano, más concretamente: la apertura al sentido

²⁹ véase cap. II.

no sería nada para nosotros si ella misma no tuviera una estructura de ocurrencia tal que de algún modo nos implica necesariamente. Ahora bien, la idea de fondo de Heidegger es que si -por así decirlo- el hecho de que las cosas aparezcan y tengan sentido no fuera para nosotros un misterio, no podríamos establecer una relación con dicho hecho; paradójicamente, hay comprensión del ser porque el ser mismo, se da ocultándose. Aquí “ocultarse” significa que, en últimas, no podemos fundamentar discursivamente la apertura significativa y en ese “sin por qué” es que ella puede destacar como cuestión que el ser humano tiene que resolver y que no puede desentenderse de ella. Ese inevitable sometimiento al sentido sólo se desvela a la mirada fenomenológica cuando *Ser y tiempo* logra mostrar que la comprensión del ser que nos caracteriza se da a sí misma como proyecto-arrojado del ser mismo en tanto que histórico. Pensar la referencia del ser mismo al Dasein, es decir ir desde ser y tiempo a tiempo y ser, implicó a Heidegger una “transformación inmanente” que desplegara esa específica movilidad del ser mismo cuya intuición no se había podido desplegar en la apariencia limitante del enfoque trascendental-horizontal. Pero ¿cómo esa “transformación inmanente”, puede justificar nuestra defensa de una mirada anticipativo-retrospectiva como apuesta metodológica de interpretación de la ontología de *Ser y tiempo*?

Para entender mejor esta mirada anticipativa-retrospectiva, es importante prestar atención a las explicaciones que nos da Heidegger en la *Carta a Richardson* donde se aborda directamente esta cuestión. A pesar de que dicha carta condujo a la popularización de la división fuerte entre un Heidegger I y un Heidegger II, allí se defiende claramente que *Ser y tiempo* no debe ser visto como un “fracaso” y que el giro de los años treinta no es en absoluto un abandono de lo logrado en 1927. La clave está, de nuevo, en entender el giro en el pensamiento de Heidegger como una profundización de la *unidad temática* de su pensamiento y en no confundir dicho giro [Wendung] con el viraje [Kehre] que pertenece a la naturaleza misma de ese único tema que está tratando tanto en *Ser y tiempo* como en escritos posteriores³⁰. En efecto, para Heidegger el “viraje” [Kehre] es algo que pertenece al ser mismo y que está íntimamente relacionado con el acontecimiento histórico que posibilita desplegar *de nuevo* el cuestionar por él. En este sentido, Heidegger comenta que «El pensar del viraje [Kehre] es un giro [Wendung] en mi pensar. Pero este giro no es la consecuencia de una alteración del punto de vista o incluso del abandono del planteamiento de la cuestión de *Ser y tiempo*» (GA 11: 149).

Ahora bien, como se puede apreciar -no sólo en esta carta sino en muchos otros lugares de su obra- *la razón principal* por la cual Heidegger se resiste a admitir la tesis del “fracaso” es que, cualquier interpretación que desconociera la relación que tiene la ontología fundamental (“Heidegger I”) con el pensar onto-histórico (“Heidegger II”), empujaría a entender la primera como una teoría de la subjetividad y, de esta manera, no se vería hasta qué punto «ya en el planteamiento de la cuestión del ser en *Ser y tiempo* está el pensar avocado (angesprochen) a un giro [Wendung], cuyo curso corresponde al viraje [Kehre]» (GA 11: 150). Según Heidegger, la exposición del viraje en el ser mismo ya estaba proyectada en *Ser y tiempo* en la

³⁰ Como advierte acertadamente F-W. von Herrmann (2020: 1). Así también T. Sheehan (2015: 210-211).

sección que iba a llevar el título “tiempo y ser”. Tal sección, además, debería darnos la perspectiva adecuada desde la cual lo logrado en las secciones I y II adquirirían su pleno sentido (GA 9: 328). Como hemos dicho más arriba, la ambigüedad connatural al lenguaje de *Ser y tiempo* impidió al pensamiento expresar el viraje en el ser mismo. Ahora bien, puesto que sólo cuando se alcanza la perspectiva del *Ereignis* el pensamiento logra girar para corresponder plenamente con el viraje en el ser que ya estaba proyectado en *Ser y tiempo*, entonces Heidegger propone a Richardson que «la distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifique sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I, sólo es posible si está contenido [enthalten] en II» (GA 11: 152). Con esta afirmación resulta más clara la necesidad de tomar en consideración la mirada anticipativa-retrospectiva si queremos interpretar correctamente las investigaciones desplegadas en *Ser y tiempo* bajo el título de “analítica existencial”.

Las afirmaciones de la *Carta al padre Richardson* pueden ser muy orientadoras siempre y cuando se las entienda en su contexto. Heidegger acepta, sólo en gracia de discusión, la distinción propuesta entre un “Heidegger I” y un “Heidegger II” con el propósito de ilustrar el giro en su pensamiento como una profundización que corresponde al viraje [Kehre] en el ser mismo y no como una ruptura entre dos etapas. En efecto, según la tesis principal que Heidegger esgrime aquí, el viraje de “ser y tiempo” a “tiempo y ser”, ya proyectado en el tratado de 1927, es lo que constituye el hilo conductor bajo la cual se puede completar la lectura circular de *Ser y tiempo* y, por tanto, lo que justifica la necesidad de una mirada anticipativa-retrospectiva para la correcta interpretación de la analítica existencial allí contenida. En las propias palabras de Heidegger, «en el pensar del viraje, la cuestión de *Ser y tiempo* es completada [er-gänzt] de modo decisivo. Sólo quien avista el todo puede completar. Sólo dicho completar aporta por vez primera la caracterización suficiente del Da-sein, es decir, de la esencia del hombre pensada a partir de la verdad de ser como tal (cf. *Ser y tiempo*, § 66)» (GA 11: 150). La exigencia de una expresión más adecuada al asunto que va madurando en el pensamiento de Heidegger a partir de 1930 no implica una ruptura temática con la ontología fundamental; el enfoque trascendental-horizontal es abandonado no en virtud de que siga el hilo de la filosofía de la subjetividad ya sea en su versión idealista o existencialista. Como lo recomienda F-W von Herrmann «El constante cambio del lenguaje en que Heidegger expresa su pensamiento no debe oscurecer la relación estructural única que perdura a través de estos cambios y garantiza la unidad de su pensamiento. Debemos intentar mostrar cómo la estructura de apropiación emergió desde una transformación inmanente del marco trascendental-horizontal» (F-W von Herrman, 2020: 13). El mayor peligro de una tesis rupturista es que sea incapaz de ver la unidad dinámica, no de la filosofía de Heidegger, sino de la cosa misma que está considerando, dejando a oscuras tanto la ontología fundamental como el pensar ontohistórico del ser. Que esta unidad no sea un monolito, sino que exija vuelcos, es algo que sólo se puede entender si se “avista el todo”.

La Seinsfrage de *Ser y tiempo* no es, por tanto, una simple interrogación que busca información sobre un objeto que requiere explicación. Por el contrario, en dicha *cuestión* el pensar está abocado a un giro que corresponde al viraje³¹. A su vez, en el pensar del viraje que completa el sentido de dicha cuestión se logra una caracterización suficiente del Dasein. “Sólo quien avista el todo puede completar” y si no tenemos en cuenta esta unidad no entenderemos el papel que juega la analítica existencial en la cuestión del ser. Es por esta razón que, en la *Carta sobre el humanismo* se afirma que el malentendido antropológico con *Ser y tiempo* proviene fundamentalmente del hecho de que no se publicó la tercera sección “tiempo y ser” en la que se debía exponer tal viraje (GA 9: 337). En efecto, sólo en el viraje se logra entender correctamente la necesidad de que, en el planteamiento de cuestión por el sentido del ser, esté implicada una transformación de la relación del hombre con eso que está siendo cuestionado.

Nos podemos dar cuenta del sentido más profundo de la Seinsfrage en la conferencia de 1930 titulada *De la esencia de la verdad* donde, según Heidegger, se «permite obtener cierta visión del pensar del viraje que se produciría de *Ser y tiempo* a “Tiempo y ser”» (GA 9: 328). Lo que en *Ser y tiempo* es cuestionado como “sentido del ser” en esta conferencia es expuesto como “esencia verdad” entendida como des-ocultamiento. Al ejecutar el cuestionamiento por la esfera de dicho “desocultamiento”, la respuesta es un viraje: “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia” (GA 9: 201). Pero para llegar a entender este viraje, que es justamente lo que permite experimentar la enigmaticidad del cuestionamiento por el desocultamiento, se exige que interpretemos de un modo distinto la esencia existencial del ser humano, un modo en el que se resalte como *dicha existencia pertenece a ese claro o verdad del ser*: «Aquí “existencia” no significa existencia en el sentido del aparecer del estar ahí delante de un ente. Pero tampoco significa al modo “existencialista”, el esfuerzo moral del hombre por su sí mismo... *La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad, es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal...* el capricho humano no dispone sobre esta libertad sino que, con mucho, ocurre lo contrario: que la libertad posee al hombre» (GA 9: 190). Como hemos señalado, esta última afirmación contiene la tesis fundamental que Heidegger cree haber alcanzado con la ayuda de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* a saber: que la apertura significativa del ser “posee” al hombre en el momento en el que éste, interpretado a la luz de la cuestión por el sentido del ser, experimenta dicho “claro” o “Ahí” como algo que tiene que ser pero del cual él no es el fundamento, en el sentido de esa subjetividad que como autoconciencia representa un mundo, o en el sentido de esa creatividad individualizada libre de facticidad propia del existencialismo. Contrario a lo que se suele defender en la tesis del fracaso, el sentido de la segunda sección de *Ser y tiempo* va dirigida justamente a mostrar que «El Dasein no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que éste brotara de un proyectarse del propio Dasein, pero siendo sí-

³¹ En este sentido, no debe admitirse la objeción según la cual del hecho de que se haga una misma pregunta no se sigue que no haya una ruptura entre los distintos “enfoques” de su pensamiento. Esto sólo sería así, si el cuestionamiento por el sentido del ser fuera una simple interrogación. Por el contrario, con esta búsqueda se trata de una transformación en la relación del ser humano con el ser.

mismo, el Dasein es, sin embargo, el ser de este fundamento. Éste es siempre tan sólo fundamento de un ente cuyo ser tiene que asumir el ser fundamento» (SuZ: 285).

Si es cierto que esta conferencia nos da una cierta visión de ese viraje que no pudo ser completado en *Ser y tiempo*, tenemos que decir que la cuestión por el “sentido del ser”, ahora entendida como cuestionamiento por la “verdad del ser”, ya conducía por su misma esencia a un viraje, para cuya enigmaticidad se exige una transformación de la relación del hombre con el ser³². Así, en una nota aclaratoria, Heidegger enfatiza: «en esta conferencia, como ya ocurría en *Ser y tiempo*, no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que en el transcurso de la lección se invita a pensar a partir de este otro fundamento (desde el Da-sein). La progresión del cuestionamiento es el camino de un pensar que se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser» (GA 9: 202). El viraje, en tanto que despliegue de la enigmaticidad del ser, era algo a lo que ya se dirigía *Ser y tiempo* y a lo que se dedican las conferencias que van entre 1927-1930. Dicho viraje, desde un comienzo exigió pensar de un modo distinto ese ente que somos nosotros mismos. Ahora bien, no debemos olvidar que la profundización en el viraje del ser mismo sólo alcanza una expresión suficiente con las *Beiträge*. En dicha obra, queda claro no sólo el papel clave que juega esa relación transformada entre el hombre y el ser para la noción de *Ereignis*, sino también el lugar que bajo su luz ocupa la analítica existencial iniciada en 1927. Como lo ha observado Parvis Emad, la estructura proyectante-arrojada del Dasein descubierta en *Ser y tiempo* adquiere aquí su sentido como perteneciente al claro del ser: «la relación virada en el ser [de las *Beiträge*] involucra al Dasein y su estructura tal como se abre a través del análisis del Dasein [de *Ser y tiempo*], porque la estructura del Dasein es para y pertenece a la apertura del ser» (Emad, 1995: 133).

La “Seinsfrage” exige una relación transformada con el ser en correspondencia con el viraje, de acuerdo con la cual ya no pensamos nuestro Dasein como sujeto, sino como Da-sein, es decir con énfasis en nuestra pertenencia al “Da” o claro del ser. Sólo así, podremos prepararnos para experimentar la enigmaticidad del ser que se hace patente en dicho viraje. Por ello Heidegger advierte a Richardson: «sólo quien esté dispuesto a ver el simple hecho de que en *Ser y tiempo* el planteamiento de la cuestión se aleja de la esfera de la subjetividad, que todo interrogar antropológico se mantiene alejado y que sólo es decisiva la experiencia del Da-sein a partir de la mirada anticipativa hacia la cuestión del ser, se dará cuenta al mismo tiempo que el ser cuestionado en *Ser y tiempo* no puede seguir siendo el escenario de un sujeto humano» (GA 11: 150). En conclusión, la *unidad temática* que hemos estado ilustrando no es un simple interrogante, sino que constituye un *intento continuado* por parte de Heidegger de dirigirse hacia esa relación transformada del hombre con el ser y su “claro” que abre las puertas a la reiteración del inicio de la historia occidental. Es en ese sentido

³² En el curso de invierno de 1937-38, que Heidegger le cita a Richardson para ilustrarle la relación entre el viraje, la Seinsfrage y la transformación del hombre, se dice «la cuestión por la verdad aquí planteada no se trata únicamente de una modificación del concepto vigente de verdad, se trata de una *transformación del ser-humano mismo*... el ser humano es aquí cuestionado en su referencia al ser, es decir en el giro [kehre]: el Seyn y su verdad en referencia al ser humano» (GA 45: 214).

especial que debemos comprender la cuestión por el sentido del ser en tanto *hilo conductor fundamental* desde el cual, todas las investigaciones que constituyen *Ser y tiempo* adquieren su significado. Así pues, si nos tomamos en serio que en *Ser y tiempo* se trata de que *la cuestión por el ser mueva de nuevo nuestra existencia* y no de fundamentar el ser en las proyecciones de la “subjetividad” del sujeto, podremos estar de acuerdo con Heidegger en que «incluso el fragmento publicado de *Ser y tiempo* se da suficiente indicación para que uno dé con la cuestión decisiva. Y en realidad no hacía falta más» (GA 49: 40).

Como intento de desplegar una relación transformada con el ser, *Ser y tiempo* ya exige abandonar de antemano toda antropología, todo existencialismo, subjetivismo o humanismo. Ese es el sentido retrospectivo adecuado que damos a la siguiente afirmación de dicho tratado: «En la cuestión por el sentido del ser no hay un “círculo en la prueba”, sino una singular “referencia retrospectiva o anticipativa” de aquello que está cuestionado -el ser- al cuestionar mismo en cuanto modo de ser de un ente. *Que el cuestionar quede esencialmente afectado por lo que es cuestionado, es el sentido más propio de la cuestión del ser*» (SuZ: 8). Hay que decir que la tesis del “fracaso” va demasiado a la saga de aquello que intenta explicar. Pero si desde el principio no se trataba de una antropología, ni de subjetivismo, si esto sólo era una impresión causada por la incompletitud del intento, entonces la interpretación que hagamos de la analítica existencial implica un esfuerzo mayor a saber: dejar a un lado esa visión habitual y muy arraigada que tenemos del ser humano. Para ello, el paso fundamental después de ganar el hilo conductor adecuado, será desarrollar una interpretación del término capital que recorre el texto: el Dasein, ese “ente que somos nosotros mismos”. Dicha tarea la intentaremos acometer en el próximo capítulo, en el que indagaremos hasta qué punto el ser humano está pensado por Heidegger de otra forma, en correspondencia con la cuestión fundamental que anima su pensamiento. Para cerrar este capítulo basten por ahora sus palabras en el curso de verano de 1941:

El extraño intento de presentar “Ser y tiempo” a sus contemporáneos como una “filosofía de la existencia” unilateral, y como una anticuada antropología, podrían haberles hecho el trabajo fácil a sus críticos.... Pero aquí llegamos a un punto decisivo: si “Ser y tiempo” no quiere ser una antropología, ¿qué se supone entonces que se presenta en esta continuada analítica del Dasein humano? Esta es en efecto la cuestión y, bajo la presión de esta cuestión, nosotros debemos finalmente empezar a considerar qué más y cómo más se podría, se tendría, o incluso se debería cuestionar en relación con lo humano y el cuestionar en general. (GA 49: 34).

Capítulo II.

La fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* como puesta al descubierto del Dasein.

Para encontrar el fenómeno al que Heidegger quiere apuntar cuando llama “Dasein” al ente que somos nosotros mismos, es importante familiarizarnos con el *modo de dirigir la mirada* que es exigido en la analítica existencial. En el capítulo anterior recordábamos las palabras de Heidegger en las que invita a los lectores de *Ser y tiempo* a cuestionarse *de qué otra manera se podría e incluso se debería* preguntar acerca de “lo humano” en relación con la cuestión por el sentido del ser, ya que el modo acostumbrado de abordar este tema -por más obvio, natural e “inmediato” que nos parezca- ha probado ser un obstáculo para la correcta comprensión del propósito ulterior de la investigación. La tendencia a interpretar antropológicamente la analítica existencial -presente no solamente en las lecturas existencialistas hechas en vida de Heidegger sino también en la tesis del fracaso-, muestra lo fuertemente arraigada que está la forma habitual de comprender el fenómeno de la “existencia humana”. Dasein = yo mismo, ese individuo concreto que “existe”, ¿qué otra cosa podría querer decir Heidegger? ¿Acaso no dice este “autor existencialista” que por “Dasein” él entiende “el ente que somos nosotros mismos”? No obstante, también se puede leer en *Ser y tiempo* la siguiente advertencia: «La evidencia óptica de la afirmación de que soy yo el que cada vez es el Dasein, no debe inducir a pensar que con ello queda inequívocamente trazado el camino de la interpretación ontológica de lo así “dado”» (SuZ: 115). El modo como debemos dirigir la mirada al asunto en cuestión requiere un esfuerzo por evitar los lugares comunes. Pero esta observación negativa exige ser completada con una exposición positiva del modo de proceder de Heidegger, es decir, una exploración del método fenomenológico de *Ser y tiempo* en aras de entender esa otra manera en la que la ontología fundamental pregunta por “lo humano” del ser humano.

Explicar el proceder investigativo de *Ser y tiempo* no es una tarea fácil puesto que requiere prestar atención debida no sólo las afirmaciones explícitas sobre el tema en el § 7 (SuZ: 27-39), sino también al despliegue efectivo del método en el curso de las argumentaciones de la obra. Recordemos que no sólo se trata de un tratado incompleto, sino que también contiene un conjunto investigaciones que a Heidegger le costó varios años madurar y que son expuestas en afirmaciones densas y a veces bastante esquemáticas. De este modo, conceptos como “estructura de ser”, “indicación”, “haber previo”, “proyección del sentido”, “rasgos fundamentales”, “análisis”, “hilo conductor”, “interpretación originaria” aparentan surgir gratuitamente y el lector apenas puede siquiera presumir que tienen alguna relación con lo que Heidegger llama en los párrafos iniciales de la introducción “el método fenomenológico de la investigación”. Algunos de los cursos impartidos sobre fenomenología previos a *Ser y tiempo* nos ofrecen una explicación más completa del sentido y la justificación de los pasos metódicos que Heidegger emplea, por lo que es necesario tenerlos en cuenta para entender la naturaleza y fines de la analítica existencial. A esto también hay que agregar la mirada retrospectiva que nos ofrecen los cursos y publicaciones varias entre 1927 y 1931, así como textos

“tardíos” en los que se dan indicaciones breves, pero especialmente lúcidas, sobre la fenomenología que se practica en la ontología fundamental. En efecto, la mirada retrospectivo-anticipativa que justificamos en el capítulo anterior nos permite elaborar la mirada integral que es requerida para entender el carácter de la pregunta por el sentido del ser y cuál es el papel del ser humano con ella. Este paso resulta fundamental para entender el tratado de 1927 y, como ha observado Parvis Emad, ha sido justamente la omisión sistemática de este tema lo que ha contribuido a una lectura errada del propósito de la ontología fundamental y su posterior tergiversación en tesis del fracaso¹.

Lo primero que hay que decir es que, para Heidegger, un método no es algo que artificialmente imponemos a las cosas para que se ajusten a nuestras preguntas, sino que debe responder a las exigencias de lo “previamente visto” para llevarlo así a su adecuada revelación. En este sentido, toda consideración metódica que hagamos es una clarificación del fenómeno que ha de ser investigado y, a la vez, dicho fenómeno es la única base que justifica el procedimiento. En este caso lo que debemos lograr apreciar con la exposición metódica es cómo *la radicalización de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger hace necesaria una transformación del concepto de ser humano que se ha tenido hasta ahora*. Dicha transformación no sólo responde a la máxima fenomenológica de ir “a las cosas mismas”, sino más importante aún plantea el suelo adecuado de la cuestión por el sentido del ser en cuanto vuelta radical al fundamento de la filosofía en general. Como lo ha visto Alejandro Vigo², la omisión de las cuestiones metódicas en Heidegger ha propiciado que se pase por alto el sentido de ciertas investigaciones de *Ser y tiempo*, especialmente las referidas a la interpretación sistemática de la difícil segunda sección del texto que, desafortunadamente, ha sido reducida erróneamente a tópicos existencialistas³. Si tenemos presente cómo opera el método fenomenológico-hermenéutico de Heidegger en *Ser y tiempo*, nos vamos a percatar de que la pregunta por una interpretación originaria del “ente que somos nosotros mismos”, constituye un intento de Heidegger por dar cuenta, en su raíz fenomenológico-existencial, de la aspiración de toda la metafísica occidental por lograr una *comprensión del ser total* y cómo dicha aspiración se encuentra en una conexión esencial con la nada⁴.

¹ Emad ha sido de los pocos -junto a F-W von Herrmann y T. Sheehan- que han reparado en la poca atención que se presta a lo que se está preguntado en *Ser y tiempo*, en favor de un énfasis quizá demasiado exagerado en la analítica existencial vista de modo aislado: «Con ocasión del setenta y cinco aniversario de la publicación de *Ser y tiempo*, resulta conveniente volver a la cuestión del ser (die Seinsfrage) y discutir su estructura e impronta hermenéutica... Debemos tratar la cuestión del ser porque setenta y cinco años después de la publicación de *Ser y tiempo*, esta obra aún no ha sido interpretada y apropiada a la luz de esta pregunta, salvo contadas excepciones. Somos de la opinión de que el fallo en atender propiamente a la cuestión del ser es finalmente el responsable de muchas malinterpretaciones que acosan actualmente al pensamiento de Heidegger en conjunto» (Emad, 2002: 34).

² Véase: Alejandro Vigo “El marco metódico y sistemático de la segunda sección (§§ 45-83)”. En: Ramón Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, pp. 197-219. También su obra *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, ed. Biblos, 2008.

³ Heidegger mismo rechazó esta lectura públicamente en varias oportunidades, especialmente en su curso de invierno de 1941. Quien más ha contribuido a esta lectura en los estudios de habla inglesa y posteriormente en lengua castellana a una renovación de la lectura existencialista ha sido Dreyfus. Para una crítica de su lectura: Parvis Emad, “The Question of Being: Foremost hermeneutic precondition for interpreting Heidegger” *Enahorar* 34: 2002. También: Thomas Kalary: “Hermeneutic pre-conditions for interpreting Heidegger: A look at recent literature” (part one), *Heidegger Studies*, 18 /2002.

⁴ GA 65: § 161, 283 y GA 49: 57 y ss.

1. Sobre la fenomenología como método de investigación.

Pero ¿puede siquiera preguntarse por un método filosófico adecuado? Más bien parece que hay tantas formas de tratar los temas como hay filosofías; Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant o Hegel, desarrollaron procedimientos propios que, aunque interrelacionados en algunos puntos, no son equiparables entre sí. Esto es así porque *la naturaleza misma* del trabajo filosófico exige construir el vínculo entre el “asunto” que se convierte en objeto de consideración y la forma de considerarlo. El camino de una investigación filosófica no puede estar regulado de antemano porque sólo cabe extraer la legitimidad de sus pasos de las exigencias que encierra el asunto [Sache] que, por ello mismo, ya debió ser visto en alguna manera: «No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y del modo de tratamiento exigido por “las cosas mismas”, pudiera configurarse quizá una disciplina» (SuZ: 27). Pero afirmar que el método brota de las cosas mismas, a las que sólo podemos llegar a través de él se antoja como una suerte de círculo vicioso. Esto contrasta con el método lineal que suponemos debiera tenerse en cuenta para cualquier investigación, tal como se da en las ciencias positivas: el método nos conduce al resultado, entendido como una serie de pasos controlados al modo de una técnica que puede ser replicada en la comunidad científica, de suerte cualquier otro pueda verificar y confirmar esos pasos previamente acordados que garantizan la certeza de los conocimientos.

Sin profundizar en la relación entre las ciencias y la filosofía -tan presente en Heidegger cada vez que se dispone a abordar cualquier tema “metodológico” en la ontología fundamental-, es importante recalcar que la variedad y aparentemente circularidad del proceder filosófico no implica arbitrariedad, puesto que «objeciones formales como las del “círculo de la prueba”, en todo momento fácilmente aducibles en el campo de la investigación de los principios, son siempre estériles en la consideración de las vías concretas del investigar» (SuZ: 8). Que no se pueda presuponer un método en filosofía, no demuestra su falta de rigor, porque no se trata en ella de deducir a partir de principios -supuestamente ya asegurados- respuestas sobre algún problema de discusión pública que quizá requiere de un algún filósofo profesional para que así se pueda demostrar por fin la “utilidad” y la “importancia” de la filosofía. Por el contrario, en la medida en que se trata de “la investigación de los principios” «en el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber “un círculo en la prueba”, porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición» (SuZ, 8). Justamente porque la filosofía trata de los principios, es que exige un apego mucho más riguroso a las cosas mismas por encima de cualquier presupuesto teórico (estamos preguntando nada más ni nada menos que por el ser mismo, por aquello que hace a todo ente ser *lo que es*); es la cosa misma en su mostración, la que debe dictar la pauta del camino que conduce a su adecuada *exhibición*. El método ciertamente *exige justificación*, pero la pide sólo en la medida en que pueda lograr una vinculación más estricta al tema investigado que en cualquier ciencia positiva, como lo recalca Heidegger en su curso de invierno de 1929:

«la filosofía no es una ciencia, no porque no se aproxime al ideal de una ciencia, sino porque lo que la ciencia sólo tiene un sentido derivado, a la filosofía le conviene en sentido original» (GA 27: 15-16). En este orden de ideas, debemos de tener presente que para el Heidegger de la ontología fundamental «todo auténtico método se apoya en una adecuada mirada previa sobre la estructura fundamental del “objeto” o dominio de objetos que han de ser patentizados: Toda auténtica reflexión metodológica —que hay que distinguir cuidadosamente de vacías consideraciones técnicas— también nos da, por consiguiente, información acerca del modo de ser del ente temático» (SuZ: 303). Si admitimos la idea de Heidegger según la cual un método es auténticamente filosófico sólo en la medida en que es capaz de apegarse a la mostración de la cosa misma y, en consecuencia, cualquier reflexión metodológica *ya da información acerca del tema investigado*, entonces una explicación sobre el modo de proceder de Heidegger en la analítica existencial de *Ser y tiempo* debe desarrollarse de tal forma que muestre cómo el método apunta a una nueva noción de ser humano y cómo esa nueva noción es la que dicta la pauta para el modo de proceder concreto de la investigación. .

Durante más de una década (1919-1931), tanto en el tratado que lo hizo famoso como en varios cursos y conferencias, Heidegger caracterizó su procedimiento filosófico como “fenomenológico”⁵. Durante estos años, se resalta la importancia de la fenomenología como intento explícito de realizar adecuadamente la aspiración -presente en toda filosofía desde los antiguos griegos- de develar lo que las cosas son en sí mismas⁶. No obstante, el hecho mismo de considerar a la fenomenología «no como una disciplina filosófica entre otras... sino como la denominación para el *método de la filosofía científica en general*» (GA 24: 3), pone de relieve la intención de Heidegger de evitar que se vincule su investigación de un modo mecánico con lo hecho por su maestro Husserl. *Ser y tiempo* puede ser todo menos una versión fenomenológica trascendental de la antropología. El título “fenomenología” aquí no apunta a la adscripción a una teoría particular que se aplica para resolver un tema particular, ya que «la fenomenología no es ni un punto de vista, ni una corriente filosófica, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma» (SuZ: 27).

Como lo ha visto F-W von Herrmann (2000: 119-122), para Heidegger el carácter fenomenológico de su investigación debe ser entendido más bien como el compromiso con *dos principios* consustanciales al trabajo filosófico. **El primer principio** consiste en entender que la fenomenología es un *modo de tratamiento* que «no caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta» (SuZ: 27) y cuya

⁵ El término “década fenomenológica” fue introducido en el debate académico por Theodore Kisiel, *The Genesis of Being and time...*, p. 59., con la función de categorizar la ontología fundamental desarrollada en los años 20, así como para servir de sustento a su interpretación de la tesis del fracaso que discutimos en el capítulo anterior. Lo que para Kisiel y otros autores es abandonado a partir de los años 30, es el método fenomenológico trascendental que aspira a una filosofía científica. No obstante, como sabemos por la *Carta a Richardson* y por *Mi camino en la fenomenología*, la práctica desaparición de la palabra “fenomenología” en la obra de Heidegger hasta los años 1960 no se debe a una ruptura metódica, ni tampoco a un supuesto “fracaso” del carácter “científico” de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Varios autores -que a su vez se comprometen con una visión más integral de la filosofía de Heidegger- han puesto de relieve que su obra después de 1930 sigue siendo en buena medida fenomenológica e incluso puede ser entendida como una radicalización de ella. Para la interpretación de dicha radicalización, que da cuenta de la presencia de la fenomenología en el “segundo” Heidegger -sólo que ahora como fenomenología anónima-, puede seguirse la penetrante lectura de O. Cosmus, *Anonyme Phänomenologie: die Einheit von Heideggers Denkweg...* esp. pp. 70-95.

⁶ «La investigación fenomenológica, entendida según su tendencia fundamental, no puede representar otra cosa diferente que la concepción más expresa y radical de la idea de la filosofía científica, cuya realización se buscó desde la antigüedad hasta Hegel» (GA 24: 3).

actuación se rige por la máxima de ir “a las cosas mismas” evitando las construcciones teóricas heredadas que, por más obvias que nos parezcan, pueden obstruir nuestro acceso a dichas cosas. Ahora bien, ¿cuáles son esas “cosas” o “asuntos” [Sachen] a los que nos debemos dirigir? Las “cosas mismas” deben emerger justamente del modo de tratamiento guiado por dicha máxima fundamental. Ahora bien, de acuerdo con Heidegger la fenomenología, en tanto que guiada por la máxima de ir “a las cosas mismas”, permite retomar la cuestión por el sentido del ser como asunto fundamental de toda filosofía. Pero ¿cómo el método fenomenológico permite retomar esta cuestión? ¿Cuál es la cosa misma a la cual, el modo de tratamiento (ir a las cosas mismas) permite dirigir la mirada de tal forma que el ser se convierta en algo cuestionable? Como veremos, estas preguntas pueden ser esclarecidas justamente a través de la crítica que Heidegger aplica a Husserl en tanto que forma de radicalización de los descubrimientos hechos por él. **El segundo principio** entonces emerge como consecuencia del campo temático que se abre gracias al compromiso con el primer principio de la fenomenología. En efecto, “la cosa misma” de una fenomenología radicalizada debe ser desplegada en un *modo de acceso* adecuado a ella y que sólo se justifica plenamente por la capacidad que tiene dicho procedimiento de corresponder con la naturaleza de la cosa misma que emerge en el *modo de tratamiento*. En este sentido, el modo de acceso planteado por Heidegger de reducción, construcción y desmantelamiento no es un simple apéndice o mejoramiento de la fenomenología husserliana, sino la determinación del proceder exigido con el fenómeno de la “comprensión del ser” a través del cual *Ser y tiempo* abre la pregunta por el sentido del ser.

Pero antes de observar cómo se despliegan ambos principios es importante volver a nuestra advertencia anterior de que, si bien es cierto que el modo de apertura metodológica de la cuestión del ser está en estrecha relación con la fenomenología de Husserl, esto no quiere decir que con el título “fenomenología” Heidegger se adscriba al idealismo trascendental de su maestro. Tener esto en cuenta es fundamental si no queremos caer en la interpretación metódica de la tesis del fracaso que cuestionamos antes. Se sostiene (Gadamer, Kisiel, Van Buren, Lee Braver) que la razón del “fracaso” de *Ser y tiempo* consiste en una afiliación de dicho tratado con una concepción científica de la filosofía, aun estrechamente relacionada -a pesar de su tono polémico- con la fenomenología trascendental husserliana. Como vimos en el capítulo I, aunque Gadamer reconoce perfectamente la confrontación de Heidegger con su maestro en sus primeros años de Friburgo, él no se puede explicar el método de *Ser y tiempo* más que como una recaída en el enfoque de la fenomenología trascendental, y su supuesto fracaso, como un retorno al camino correcto de las lecciones tempranas (Gadamer, 2003:118). Lo interesante de esta tesis no es solamente el hecho de que se tenga que explicar la forma en que procede *Ser y tiempo* como una especie de recaída, sino también que constituye la admisión tácita de la relación ambivalente que Heidegger tiene con la fenomenología de Husserl. ¿Alguna vez hizo fenomenología Heidegger? ¿A qué llama “fenomenología” en su tratado de 1927? ¿implica dicha adscripción una “recaída trascendental” y hasta qué punto tiene todo esto que ver (o no) con Husserl?

Respecto de esta última cuestión hay que observar, como lo han hecho F-W von Herrmann (2000) y O. Dahlstrom (2021), que la relación ambivalente de Heidegger con la fenomenología de Husserl en estos años debe entenderse como el intento de una crítica inmanente que busca mantenerse consecuente con, y al mismo tiempo radicalizar, el principio de la fenomenología de ir “a las cosas mismas” desde el marco de la cuestión del ser. En concordancia con esto, intérpretes como T. Sheehan, Crowell y O. Cosmus han defendido que el camino de Heidegger, si bien sufre cambios, puede entenderse como “fenomenológico” a lo largo de su desarrollo. Como hemos dicho esto será así siempre que no veamos en dicho título un vínculo con una determinada corriente filosófica, sino más bien la posibilidad que se abre de elaborar de nuevo la cuestión del ser a través de un auténtico despliegue del principio rector de la fenomenología. De hecho, así es como nos lo explica Heidegger en la *Carta a Richardson*: «la “fenomenología” en el sentido de Husserl acabó constituyéndose como una posición filosófica, prediseñada ya por Descartes, Kant y Fichte... Contra esta posición filosófica tomó distancia la pregunta por el ser desplegada en *Ser y tiempo*, y ello según todavía hoy creo [a fecha de 1962] sobre la base de *una más fiel adhesión al principio de la fenomenología*» (GA 11: 148 subrayado mío). En consecuencia, puede ser simplificador establecer una vinculación entre la forma en que Heidegger desarrolla la cuestión del ser en *Ser y tiempo* -que él mismo denomina “fenomenología”- y una recaída en el trascendentalismo de corte husserliano⁷. Es básico mantener separadas ambas cuestiones si queremos evitar cualquier interpretación antropológica de *Ser y tiempo*. Sin embargo, estas aclaraciones no resuelven la duda central: ¿por qué la fenomenología es el modo de tratamiento adecuado para la cuestión del ser? ¿cómo nos puede orientar toda esta discusión para interpretar lo que Heidegger quiere decir con “Dasein”? Con estas preguntas en mente volvamos al despliegue de los dos principios fenomenológicos.

2. Los descubrimientos fundamentales de la fenomenología y la radicalización del principio fenomenológico.

La cuestión del ser no surge como problema interno a una teoría, en el sentido de que dicha cuestión fuera una especie de dificultad atinente sólo a “fenomenólogos”. Por ello mismo, el inicio de *Ser y tiempo* no es una consideración de la fenomenología de su época y sus “problemas”⁸; por el contrario, plantea una

⁷ Dahlstrom (2021) ha recalcado que la identificación metodológica de Heidegger con la fenomenología en esos años no implicaba una adscripción a un enfoque idealista-trascendental de Husserl como erróneamente suponen Gadamer, Kisiel y Van Buren; a pesar de lo arraigada que está dicha creencia, ambas cuestiones deben ser distinguidas si queremos entender el procedimiento de *Ser y tiempo*.

⁸ Heidegger elaboró formas distintas de introducir su cuestión del ser en la década de 1920 que, sin embargo, apuntan a una misma lógica de exposición en la que se muestra su esfuerzo por dejar brotar dicho asunto del mismo fondo de la naturaleza del trabajo filosófico. En *Prolegómenos para un concepto de tiempo* de 1925, se introduce la cuestión del ser después de una larga discusión sobre la fenomenología, pero el modo de exposición deja claro que dicha cuestión es la radicalización de la filosofía en general y no un tema especial al que se le va a aplicar artificialmente dicho método. En *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, la posición de Heidegger es todavía más clara: «no deducimos los problemas fenomenológicos concretos a partir de un concepto de la fenomenología dogmáticamente presupuesto; antes bien, hemos de llegar a ellos mediante una exposición provisional del concepto de filosofía científica» (GA 24: 4).

cuestión que se vincula inmediatamente con el origen mismo de la filosofía en Platón y Aristóteles: «¿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 cuestión por el sentido del ser» (SuZ: 1). De acuerdo con Heidegger, si la fenomenología se entiende a sí misma como *la radicalización y la explicitación de “la tendencia fundamental” de toda filosofía hacia las cosas mismas*, ella no puede ser otra cosa que ontología, es decir, investigación que elabora la cuestión del ser. No obstante, ¿qué significa precisamente “ontología” en relación con la aparentemente venerable y escolástica cuestión del ser? Lo que se ha dicho hasta aquí es una explicación formal que sólo puede concretarse a satisfacción a través de una breve visión de los impulsos positivos dados por Husserl toda vez que la irrupción de fenomenología en las *Investigaciones lógicas* posibilitó retomar de un modo filosóficamente adecuado la cuestión del ser que había quedado, por así decirlo, sepultada bajo la repetición académica de la ontología tradicional⁹. En ese sentido, una consideración de esos impulsos positivos nos puede dar la orientación adecuada para ver cómo el *modo de tratamiento*, guiado con la máxima de “ir a las cosas mismas” devela la cuestión del ser en tanto campo temático de una fenomenología radicalizada y plenamente consecuente consigo misma.

Las *Investigaciones* de Husserl dan con tres descubrimientos claves en dirección a hacer posible la recuperación filosófica de la cuestión del ser: la intencionalidad, la intuición categorial y un nuevo sentido de lo a priori. Iniciaremos tratando los dos primeros descubrimientos, inmediatamente relacionados con la forma en que Heidegger recupera en la cuestión del ser en la ontología fundamental. El tercer descubrimiento adquirirá su sentido más adelante, al final de nuestra discusión metodológica en el presente capítulo, cuando demos cuenta del papel que cumple el Dasein en dicha cuestión y por tanto la noción de “a priori” haya sido desligada del sentido trascendental kantiano tradicional. Pues bien, en su indagación de la naturaleza de la conciencia, Husserl estudia a profundidad el rasgo esencial que distingue a toda vivencia [Erlebnis] *en tanto que* vivencia: su carácter intencional. La vivencia -entendida esta palabra en sentido activo y no como un sustantivo abstracto- consiste en dirigir-se-a. Como el mismo Husserl lo notó, el descubrimiento de la “intencionalidad” exigía *un cambio en el modo como hasta ese momento se trataban los problemas filosóficos*. Heidegger enfatiza varias veces ese punto en sus cursos dedicados al tema antes de la publicación de *Ser y tiempo*¹⁰, ya que lo considera uno de los puntos cruciales de este descubrimiento; verlo en su dimensión adecuada, requiere dejar de lado los prejuicios teóricos tradicionales provenientes de la epistemología y, sobre todo, abandonar el debate realismo-idealismo que, como veremos más adelante, también impide la adecuada comprensión de los motivos que se esconden tras la cuestión del ser en

⁹ No es coincidencia que Heidegger en *Ser y tiempo* comience por discutir los prejuicios habituales que impiden abordar de nuevo la cuestión del ser. Dichos prejuicios “hunden sus raíces en la ontología antigua” (SuZ: 3), asentando así una determinada manera de hacer preguntas en filosofía que antepone teorías heredadas sin apenas confrontarlas con el asunto. La fenomenología se presenta, así como una posibilidad de dejar de lado dichos encubrimientos bajo la égida de su exhortación de ir “a las cosas mismas” (Véase GA 24: 20-22).

¹⁰ Especialmente el curso de verano de 1925 *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* «ante todo debemos hacernos presente el propio nexo estructural de la intencionalidad sin tener que recurrir a ninguna teoría ni idealista ni realista acerca de la conciencia» (GA 20: 46).

Heidegger. La intencionalidad es el rasgo de las vivencias, un rasgo que tiene una *estructura*, a saber: la del “dirigir-se-a”. Hay que *analizar dicha estructura en su constitución* evitando prejuicios para dar con su *sentido*.

Primero que todo debemos dejar de lado toda teoría previa que nos haga pensar que la intencionalidad es una relación real entre dos objetos reales; ella no es una propiedad de las vivencias que se diera accidentalmente cuando una “cosa-sujeto” se relaciona con otra “cosa-objeto”. Por el contrario, Husserl señala el hecho de que ya sea percibiendo algo o teniendo una alucinación, cuando imaginamos algo o cuando sólo lo mentamos, siempre hay algo a lo cual estamos dirigidos: lo percibido, lo imaginado, lo mentado. Para que la conciencia sea intencional no tiene que entrar en contacto con los objetos reales del mundo, sino que ella es por sí misma intencional (GA 20: 40). ¿Significa entonces que los objetos, las cosas a las cuales nos dirigimos, son meras fabricaciones de la mente, meras “representaciones”? La respuesta es negativa, tanto en Husserl como en Heidegger y esto es fundamental. La fenomenología no puede ser en absoluto representacionista porque si nos atenemos a las cosas mismas, aquello a lo cual se dirige la conciencia cuando recuerda, cuando imagina o cuando percibe, no es a una representación, sino que ella se dirige a lo recordado mismo, a lo imaginado mismo y a lo percibido mismo. Si en sueños hablo con Martín, no estoy soñando que estoy hablando con la representación de Martín; así mismo, si en la vigilia estoy hablando con Martín *en persona* [Leibhaftigkeit], tampoco hablo con una representación de él sino con Martín mismo, con mi maestro de filosofía. Si hablo de Martín con mis compañeros después de la clase no me refiero a la representación de Martín y tampoco mis interlocutores, cuando digo que “Martín es un pequeño y extraño profesor de filosofía”, entienden que me enseña filosofía una representación “pequeña y extraña” (GA 20: 54-55 y cf. GA 24: 88-89)¹¹.

La consecuencia de esta compenetración mutua entre intentio (acto) e intentium (objeto), es que *el sentido* de la estructura de la intencionalidad exige ante todo una superación del concepto de subjetividad. Dicha superación no es lograda por Husserl, en la medida en que él parte de la percepción como supuesta base de los actos, dando así una prelación a la perspectiva teórica sobre el inmediato trato con las cosas. Si es pensada a fondo, la intencionalidad implica abandonar la noción tradicional de la relación sujeto-objeto de la epistemología y, por tanto, el mal planteamiento del fenómeno del “estar-en-medio-de” los entes en términos del problema del idealismo o el realismo (GA 26: 164-168)¹². Lo que -a entender de Heidegger- hace que Husserl vire hacia una versión “idealista trascendental” de la fenomenología en *Ideas* en contra de

¹¹ Obviamente, imaginar al centauro Quirón o simplemente mencionarlo no quiere decir que tenga que ser real de alguna manera para que la conciencia pueda dirigirse a él, pero que nos podamos imaginar cosas que no son reales *tampoco implica* que lo imaginado sea igual al acto de imaginar que se dirige a ello; describir el centauro Quirón no es describir la imaginación del centauro, sino el centauro imaginado mismo, es decir, una criatura mitad caballo mitad hombre que, además, era sabio y fue maestro de Aquiles. Lo imaginado se da él mismo, aunque no en persona. El punto de la intencionalidad no es recuperar la supuesta pérdida de realidad del mundo o demostrar que la realidad no existe sin la mente, para Husserl y también para Heidegger estas son pseudo cuestiones animadas por un prejuicio psicologista. El punto es más bien eliminar la idea de que estamos encerrados en nuestra propia esfera puesto que la naturaleza de dicha “esfera” justamente consiste en no estar cerrada, es decir, dirigirse a algo *que no tiene el mismo modo de ser* que ella.

¹² Es interesante que Heidegger reproche a la falta de una indagación más profunda de la intencionalidad que “revolucione el concepto de hombre” no sólo la recaída de Husserl en el idealismo, sino también la incapacidad de Scheler de indagar sobre lo “esencial de la personalidad” a pesar de que «fue capaz de ver más allá de la alternativa idealismo-realismo» (GA 26: 167).

su análisis de las *Investigaciones* es, justamente, su caracterización epistemológica de aquello a lo que la intencionalidad señala como “subjetividad”. Así pues, concluye Heidegger, aquello de lo cual es estructura la intencionalidad, sigue siendo interpretado bajo las nociones tradicionales hasta que el mismo concepto de intencionalidad resulta insuficiente para abordar decididamente a aquello a lo que él indica: «La comprensión de la intencionalidad [en Husserl] no llega tan lejos como para darse cuenta de que la aprehensión de esta estructura, como estructura esencial del Dasein, debe revolucionar todo el concepto de hombre» (GA 24: 167; cf. GA 26: 168-169).

El fenómeno de la intencionalidad habla de una pertenencia mutua entre distintos *momentos estructurales* (*a saber, intentio-intentum*). Pero si esta *unidad estructural* no puede ser el resultado posterior de dos entidades en principio separadas que se unieran causalmente, sino que a todo acto intencional le pertenece un objeto, a la vez que dicho objeto no se confunde con el acto, entonces hay que buscar dicha unidad en el fenómeno cuyo marco hace posible la intencionalidad por fuera de la noción de subjetividad teórica. En efecto, «la percepción natural no es un quedarse contemplando y estudiando las cosas, sino que se absorbe en el trato práctico con las cosas... no percibo por percibir, sino para orientarme, para abrirme camino» (GA 20: 45). Así pues, “lo percibido” puede aparecer como útil en medio de una totalidad de útiles con respecto a los cuales me dirijo de la manera más adecuada que cabe, a saber, haciendo uso de ellos. La idea constructiva de la relación sujeto-objeto, proviene justamente de la preponderancia de la experiencia teórica en la explicación de la intencionalidad, experiencia que requiere cierta distancia con respecto a aquello a lo que nos dirigimos.

Dado que la intencionalidad no es tal relación preponderantemente epistemológica sujeto-objeto, sino que más bien dirigirme a algo tiene varias posibilidades de revelar entes en sus distintos modos de ser (ser útil, ser cosa, ser natural), Heidegger no habla de un “dirigirse a”, sino más bien de un *comportarse* [verhalten]. Nos comportamos no sólo respecto de objetos o de “cosas” naturales o físicas, sino también respecto de útiles y respecto de nosotros mismos. La palabra comportamiento también advierte sobre una posible confusión que trataremos más adelante con más profundidad. Heidegger habla de comportamientos porque quiere indicar el sentido del “atenerse a algo” *dejándolo ser tal cual es en sí mismo*, al contrario de representarse subjetivamente algo. Los modos de ser en los cuales algo puede aparecer en cuanto algo no son representaciones subjetivas con las cuales, por así decirlo, “disfrazamos” con distintos trajes a unas supuestas cosas que en sí mismas estarían “desnudas” de sentido. Como hemos dicho, la fenomenología no puede ser representacionista porque, en la experiencia de comportarme con respecto a algo, no me dirijo a representaciones sino a lo percibido mismo o al útil mismo. Comportarse respecto a algo es *atenerse a ello* y si me fijo bien en aquello a lo que me atengo, me voy a dar cuenta de que dentro de ello no se encuentra el que se me manifieste como una representación. No es posible que me sienta en representaciones, sino que me siento en la silla misma.

¿En qué contribuye el descubrimiento de la intencionalidad a la pregunta por el sentido del ser? respuesta: lo que dicho concepto implica -a saber, una revolución total del concepto de hombre-, permite ver la esencial relación entre la apertura al mundo y la comprensión del ser que corresponde al Dasein. ¿Cómo ocurre esto? El descubrimiento que para Heidegger es el auténticamente relevante de la fenomenología husserliana no es propiamente la intencionalidad, sino la *intuición categorial*. Sólo entendiendo la intencionalidad se nos abre el paso hacia lo categorial y, a través de él, al ámbito desde donde es posible plantear la cuestión del ser. Husserl da con la intuición de lo categorial a través de su análisis del cumplimiento intuitivo en el que están los distintos tipos de actos intencionales y por ello debemos dar una breve explicación de ellos. Uno puede dirigirse a algo refiriéndose a ello de “modo vacío”, es decir, sin intuición; tal es el caso por ejemplo si leo la descripción de un monumento que nunca he visto previamente. Por su parte, intuir es un acto también intencional pero donde la cosa se da ella misma en persona; este “dase” debe entenderse en sentido amplio, en conformidad con el concepto de intencionalidad que puede referir a algo material, ideal o imaginario. En efecto, la cosa misma se me puede dar en el caso de objetos ideales, como cuando intuyo determinadas relaciones matemáticas, o cuando me imagino a Aureliano mientras leo *Cien años de soledad*. Así, el mentar vacío tiende siempre a su *cumplimiento intuitivo*, a saber: **una donación** de lo dicho en él ya sea en la imaginación, en una reproducción de una imagen o en la percepción. Esta última es un modo eminente de intuición que da la cosa misma “en persona” y que, gracias a su cumplimiento intuitivo de las intenciones mentadas, hacen que el mero enunciar o pensar sobre algo sea evidente. Si bien es cierto que la evidencia no se limita a la percepción, la tomaremos como hilo conductor para llegar a la intuición categorial.

Pensemos en el monumento a la Batalla del Pantano de Vargas. Esta mención que acabo de hacer puede cumplirse intuitivamente en la imaginación (me puedo imaginar el monumento), en una reproducción (por ejemplo, mientras leo este texto, puedo buscar en internet en una imagen si no sé cuál es el monumento) o puedo ir a Paipa, percibir en persona y hacer evidente aquello que leo sobre dicho monumento. Ahora bien, si yo veo que efectivamente las esculturas del monumento son catorce y son de bronce, doy expresión con mi enunciado a una percepción, pero con él también pongo de relieve determinadas relaciones (el “es”, la “y”, etc.), a las cuales estoy intencionalmente dirigido pero que van más allá de lo que estrictamente se da en la percepción. Hay, ciertamente, un “exceso de intenciones” puesto que no veo en ningún momento el “es” o la “y”, cuando digo que “el monumento *es* de bronce *y* tiene catorce esculturas”. ¿Qué son entonces ese “es” o esa “y”? Kant los había interpretado como funciones de la mente o “categorías del entendimiento”; Husserl hace notar que no pueden ser funciones mentales en la medida en que dichos elementos intencionales *no tienen la forma de ser del acto intencional*, sino que yo me dirijo al “es”, al “y” al “o”, de igual forma que me dirijo a los monumentos percibidos. Es decir, estos elementos, son también *objetos intencionales de mis actos* «“Ser” (categoría), “y”, “o”, “esto” ... no son nada que la conciencia aporte, sino el correlato [intencional] de determinados actos» (GA 20: 75) señala Heidegger. Ellos también son algo dado y, como tal, también se *intuyen* (se dan ellos mismos) en la percepción concreta del monumento.

El significado concreto de este descubrimiento tan fundamental no siempre es explicado con la suficiente profundidad entre los estudiosos y esto quizá porque el mismo Heidegger habla poco a este respecto; aunque si nos atenemos a las breves referencias existentes a lo largo de toda su obra, no cabe dudar de la importancia duradera que tuvo para él. A pesar de que sólo en el curso de verano de 1925 se nos ofrece una reconstrucción detallada sobre el tema, apegada al texto de las *Investigaciones* de Husserl, tanto en *Ser y tiempo* (SuZ: 218) como en la obra tardía de Heidegger, se hacen menciones breves que señalan su papel como *indicador* hacia el lugar desde el cual debía plantearse la cuestión del ser. De hecho, Heidegger vuelve a este descubrimiento en la reconstrucción de su camino en la fenomenología de 1963 y en el seminario de Zähringen de 1973, para señalar cómo la diferencia entre la intuición sensible y la categorial “roza” la cuestión del ser y en qué forma lo hace¹³.

Los *Prolegómenos* de 1925 y, cincuenta años después, el *Seminario Zähringen* de 1973, giran alrededor de una misma observación respecto a la intuición categorial. Como señalamos, en la percepción simple del monumento o del árbol, *se dan* una serie de elementos que van más allá de lo “percibido realmente”. Dichos elementos, y también las “partes reales” de lo percibido, no están empero destacados y diferenciados en la simple percepción: «sencillez significa que las partes y los elementos reales contenidos en ella no están distinguidos» (GA 20: 78). Así pues, otros actos fundados en dicha percepción simple -en este caso los enunciados- se encargan de poner de relieve estos elementos. Por ejemplo, en un enunciado que muestra lo que veo: “*el monumento de la batalla del Pantano de Vargas consta de catorce esculturas y es de bronce*”. Poner de relieve los elementos categoriales en el *logos* no se explica como una estructuración subjetiva de lo que veo (Kant), sino que debe ser entendido como un hacer manifiesto lo que se muestra en lo que es (Husserl-Aristóteles). Pero ¿qué significa puntualmente esta modificación?

En la fenomenología de Husserl, los actos de síntesis o ideación que pueden ser expresados a través de afirmaciones, si bien “montados” sobre las simples percepciones, no son temporalmente posteriores a ellas sino que, en la percepción propiamente dicha, veo *a la vez* lo categorial y lo sensible que pertenece a lo percibido, si bien no aprendo expresamente ambas cosas: «Cuando, moviéndome en mi entorno, percibo simplemente, lo que veo de primeras... no son casas individuales en sus diferencias, sino que en principio veo algo universal: eso es una casa. Ese en cuanto-qué, el carácter universal de la casa, no se aprehende expresamente en lo que es, pero si se aprende a la vez [miterfasst] en la simple intuición *en cuanto aquello que de algún modo revela lo dado de antemano*» (GA20: 85). Esto que de manera concomitante se ve, es decir lo categorial, no modifica nada en la cosa¹⁴, sino que más bien *revela* lo dado de antemano y lo deja ver cada vez *en lo que es*. En el caso, por ejemplo, de enunciados como “esta silla es amarilla” se revela una “nueva”

¹³ Hay que contar además las referencias breves hechas sobre la *intuición categorial* en distintos cursos, especialmente el dedicado a la filosofía antigua del semestre de verano de 1926 *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22). Como lo ha visto T. Sheehan, la conexión que en los años veinte se plantea entre este descubrimiento de Husserl y el pensamiento antiguo (especialmente Aristóteles) es clave para la fenomenología que retoma la cuestión del ser en Heidegger en términos de la “verdad” o “sentido” del ser -es decir: la pregunta por la “inteligibilidad” del mundo y su fuente- (T. Sheehan, 2014: 24, esp. 62-68).

¹⁴ «Cuando el Dasein existe, con él a la vez ha acaecido también el ingreso en el mundo y, sin duda, ha acaecido de tal modo que con ello a lo subsistente, que justamente es lo que ingresa [en ese mundo], no le acontece *nada* en lo fundamental» (GA 26: 252).

objetividad que es la misma cosa dada en la percepción simple, pero esta vez resaltada en el *cómo de su manifestación*:

«Este poner de relieve el estado de cosas no cambia nada en la cosa dada, no pasa nada con la silla y con su realidad simplemente dada; y, sin embargo, a través de la nueva objetualidad, que el realce del estado de cosas supone, se hace expresamente visible [la silla] en lo que ella justamente es. Su presencia, su estar presente, resulta más propio [eigentlichen] gracias al enunciado, al realizarse que [el ser-amarillo] se encuentra en la silla, esto es, al realizarse la relación implícita en el estado de cosas» (GA 20: 79).

Lo categorial no es algo impuesto a la cosa, sino que justamente es lo que permite que las cosas se vean como ellas mismas son. Para Heidegger esto significa: devolver la cuestión del ser (el significado de lo categorial) de vuelta al lugar fenomenológico que le era propio desde los antiguos. Ahora bien, el fenómeno de lo categorial es bastante peculiar: está vinculado con lo que las cosas “son” (recuérdese que las categorías, desde Aristóteles, son también los modos del ser). Sin embargo, lo categorial no es “nada en la cosa”, en el sentido de que no es un elemento real de ella. Esto tampoco quiere decir, como vimos, que se trate -como proponía Kant- de una función de la mente que se encarga de estructurar lo múltiple en una conciencia para así formar representaciones de “fenómenos” que nunca llegan a las “cosas en sí”. Lo categorial es más bien algo previamente *visto*, aunque no siempre sea aprendido explícitamente (lo a priori). Heidegger centra su atención en este último rasgo de lo categorial; no es algo añadido por la mente a las impresiones sensibles, sino que es “visto” o, en otras palabras, se *dona él mismo* de alguna manera. **Con ello, la problemática del ser fue liberada del ámbito restringido del juicio** (el ser como cópula o, como diría la filosofía analítica contemporánea, “como una variable”), **para ser abordada en el ámbito de la donación**. Así nos lo describe Heidegger, cincuenta años después en su seminario de 1973: «Para poder incluso desplegar la cuestión por el sentido del ser, era necesario que el ser fuese *dado*, a fin de poder interrogar su sentido. El logro de Husserl ha consistido, justamente, en esta puesta en presencia del ser, fenoménicamente presente en la categoría. Por medio de este logro tuve finalmente el suelo: “ser”, no es un simple concepto, una pura abstracción obtenida gracias al trabajo de la deducción» (GA 15: 377-378).

Si leemos el § 1 de *Ser y tiempo* a la luz de lo que hemos dicho, nos damos cuenta de que la revisión de los prejuicios que obstaculizan la Seinsfrage, a pesar de su exposición comprimida y esquemática, está lejos de ser una simple invocación retórica. Dichos prejuicios están relacionados justamente con la interpretación del ser como el “concepto más general y vacío” que, dada su vacuidad y generalidad, se toma como “comprensible de suyo”. Pero si la cuestión del ser está situada, no en el ámbito de los conceptos, sino en el ámbito de la donación, surge la cuestión acerca del horizonte (el sentido) desde el cuál es posible dicha donación. Plantear la cuestión del ser en este terreno no sólo da vía libre a Heidegger para dejar de lado prejuicios obstructivos, sino que -como hemos dicho- le permite dar con la clave para volver comprensivamente al terreno en el cual los griegos plantearon el problema del ser como cuestión

fundamental de toda filosofía (Sheehan, 2014: 63)¹⁵. Justamente, es Aristóteles quién nos da testimonio directo de este modo de tratamiento de esta cuestión en los griegos, cuando concluye que «cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser» (*Met.* II 993b 30).

A pesar de constituir un importante estímulo del lugar en el que hay que interrogar, el descubrimiento de la intuición categorial en Husserl está, empero, apresado dentro de una fenomenología reflexiva. De hecho, la analogía con la “intuición” como forma de donación de lo categorial ya habla de una preponderancia del modo de develamiento teórico-perceptivo «¿Por cuál camino llega Husserl a la intuición categorial? La respuesta inequívoca: puesto que la intuición categorial es del mismo modo que la intuición sensible (ya que es un dar), Husserl llega a la intuición categorial por vía de la analogía... Los datos sensibles dan la medida y lo categorial es el análogo de los datos sensibles. La intuición categorial es “análoga” a la intuición sensible» (GA 15: 376). En la analogía de Husserl de lo categorial con la percepción, gobierna la preponderancia del comportamiento teórico en el sentido de que esa apertura hacia lo categorial se da en términos de un intuir, tal como Aristóteles vio los distintos significados del ser en *analogía* con lo que es sustancia, dejando a oscuras la relación tras estas conexiones categoriales (SuZ: 3). Sin embargo, como dijimos arriba respecto de la intencionalidad, el ser de las cosas no es algo a lo que me dirijo siempre de un modo contemplativo y, en ese orden de ideas, hablamos de comportamientos no sólo para ampliar el concepto de intencionalidad, sino también para señalar la necesidad de una transformación respecto del concepto de ser humano. Cuando estoy dirigido a “lo categorial”, este estar dirigido es un comportarse para el cual la noción de intuición resulta demasiado corta, puesto que se restringe al sujeto de la percepción. Justamente esta limitación -a entender de Heidegger-, es lo que hace que Husserl no pueda salir de la inmanencia de la conciencia y por tanto no pueda ser consecuente con sus descubrimientos fenomenológicos fundamentales, pero también es lo que hizo que los antiguos -especialmente Aristóteles-, condujeran el problema del ser hacia el problema de lo ente, entendido como la cosa que es presente.

Aunque a través el descubrimiento de la intuición categorial se puede llegar a entender **el ser como dado** retornando así a los antiguos, Husserl nunca pregunta *por el sentido de dicha donación* puesto que, para él, «es comprensible de suyo que “ser” quiere decir ser-objeto» (GA 15: 376) y también podríamos decir respecto de Platón y Aristóteles que el sentido de dicha donación también estaba presupuesto como “presencia plena y constante”. Pero ¿siempre el ser del ente se dona como objetividad para la percepción, en el sentido restringido en el que el descubrimiento de la intuición categorial de Husserl nos lo puede ofrecer? ¿La indicación de los antiguos respecto al “ser presente” no acusa ya algo digno de cuestionamiento? Respecto de la primera pregunta, Heidegger responde negativamente cuando observa que los ejemplos perceptuales ofrecidos por Husserl no toman nota de cómo se presentan las cosas en sí

¹⁵ Si alguien quisiera observar bajo esta luz la unidad plena del pensamiento de Heidegger, una unidad que no obstante y como hemos venido defendiendo incluye una transformación inmanente, debe sin duda leer los tres seminarios de Le Thor 1966, 1968 y muy especialmente el de 1969, junto con el de Zähringen de 1973. En estos seminarios la claridad de la exposición alcanzada por Heidegger es única, realizada con ejemplos sobre la evolución de su pensamiento, sus intenciones y su profunda raíz fenomenológica. Aquí también queda claro que la tesis del fracaso y la insistencia en el debate sobre “realismo e idealismo” en Heidegger, suponen una obstrucción para la comprensión.

mismas: «en el contexto de la reflexión husserliana, un tintero no puede ser aprehendido como él mismo sino como otra cosa» (ibid., 374). En efecto, el tintero no es un objeto perceptivo, sino que ante todo es un *útil*; es así como él se dona y es respecto de su ser-útil que nos comportamos: dejándolo a nuestra derecha y empleándolo para tomar la tinta que requerimos para escribir. En todo utilizar -que no es un simple percibir en el sentido de un observar lo que está delante- yo me comporto con respecto del útil, comprendiendo de antemano su utilidad no como un estar ahí presente [vorhandenheit], sino como estando disponible para algo. De hecho, los útiles no se manifiestan en un mero estar presente a no ser que ya no sirvan, es decir, que dejen de ser lo que ellos son. Ahora bien, la utilidad de un martillo no es un predicado real de él como “ser de acero”, “ser plateado” o “tener el mango roto”. ¿Significa esto que la utilidad es una cosa subjetiva? No, puesto que la utilidad no es ni una representación, ni un contenido mental, *sino algo que descubro en la cosa misma ateniéndose a ella cuando la utilizo*. El punto fundamental aquí es que no me comporto con respecto a los útiles como simples objetos, es decir, su *ser-útil* no es equiparable al *ser-objeto* de una percepción, pero eso no quiere decir que la utilidad sea algo añadido subjetivamente a las “cosas reales”¹⁶. Respecto de la segunda pregunta, la determinación categorial hecha por Aristóteles al hilo de la sustancia es justamente el origen de posterior confusión del ser con un concepto (SuZ: 3).

En consecuencia, con estas aclaraciones, más que de “intuición categorial”, debemos hablar de un comportarse respecto de los entes que presupone una previa *comprensión del ser*. Dicha comprensión, no es una simple ampliación de la noción de intuición categorial de Husserl con el ánimo de que en ella quepa también nuestro comportamiento “práctico” con los entes. Hay que tener muy presente el profundo interés que tiene Heidegger por el carácter revelador de lo categorial. Este fenómeno peculiar al que estamos dirigidos comprensivamente es una “nada” que, empero, es capaz de revelar al ente *en su ser en sí*. Se trata de un “dejar-ser” a lo ente, un término muy presente en *Ser y tiempo*, pero que se suele pasar por alto ya que nos cuesta pensar qué puede significar dicho “dejar” sin interpretarlo en términos de un “realismo” incompatible a simple vista con la idea de que toda revelación de entidades está en estrecha relación nuestros comportamientos. Si la revelación de los entes “depende” de nosotros, ¿no se tratará más bien de configurar su aparición, más que de “dejarlo ser”?

Heidegger nos da una pista sobre la anterior cuestión en el seminario Zähringen: «sí, recordando, pienso en René Char en *Les Busclats* ¿qué me es dado aquí? ¡Es René Char mismo! Y no Dios sabe qué “imagen” ante la cual mediatamente me referiría a él. Esto es tan simple que es extremadamente difícil darlo a entender filosóficamente. En el fondo esto aún no es del todo comprendido» (GA 15: 384-385). Lo simple que hay

¹⁶ Se puede llegar a hacer la pregunta de si la utilidad no es como una especie de “disfraz” que ponemos subjetivamente a algo que, en su “ser en sí”, es más bien materia ¿acaso no usamos las piedras para martillar? ¿acaso no podemos interpretar la misma cosa de distintas formas? Obsérvese bien que aquí lo que queremos decir por “la misma cosa” es un prejuicio sustancialista puesto que no hemos demostrado en ningún momento que lo dado sea primeramente una “cosa ahí delante”. Sólo sobre la base del prejuicio de que las cosas son sustancias, es que puede tener sentido el argumento relativista de que nunca podemos dar con las cosas en sí mismas, sino apenas con “interpretaciones” de ellas, pero «da interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, por ejemplo, el útil ya siempre tiene una condición respectiva abierta» (SuZ: 149).

que entender aquí es que *comportarnos respecto del ente no significa arrojar una imagen subjetiva sobre él, algo así como una “interpretación más” relativa al punto de vista del sujeto* y esto resulta tan difícil porque no dejamos de comprendernos a nosotros mismos a partir del modelo de la conciencia y su inmanencia. Una vez postulada y aceptada dicha inmanencia -advierte Heidegger- no es posible salir de ella: «no se puede romper la inmanencia de la conciencia cuando se parte de ego cogito, pues ego cogito (a la manera de la mónada de Leibniz), es aquello que, constitutivamente, carece de algún tipo de ventanas por las cuales algo pudiese entrar o salir... La idea de salir de esta caja es contradictoria en sí misma. Es por eso que es *necesario partir de un lugar distinto del ego cogito*» (GA 15: 383). Este punto de partida distinto ya no puede ser la conciencia intencional puesto que, por más que se defienda su rasgo intencional, ella sigue encerrada en su inmanencia¹⁷. En otras palabras, hay que buscar un punto de partida consecuente con los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. Ya no se trata de cómo una mente puede salir de su esfera cerrada para llegar a algo otro (la trascendencia en el sentido kantiano), sino de un ente cuyo ser consiste precisamente en ser-afuera. Ese ente, por tanto, no puede ser caracterizado por medio de la *Bewusst-sein* [ser conciencia] y su inmanencia, sino que hay que atender de modo más preciso a su ser ex-tático (estar afuera en relación con la apertura significativa que deja ser a los entes). En otras palabras, el ente que somos nosotros mismos debe ser concebido de tal forma que él consista esencialmente en mantener abierto un “Ahí” [Da] en el cual el ente se puede revelar en su ser-en-sí. Partiendo de este rasgo Heidegger habla entonces de *Da-sein* (con guión antes y después de *Ser y tiempo* y es irrelevante cualquier intento de demostrar algo al contrario, como veremos en el capítulo siguiente¹⁸); es decir, el ente cuyo rasgo característico, cuyo ser, consiste en mantener abierto un “Ahí”. No “representamos” al ente, ni tampoco lo percibimos en nuestra supuesta inmanencia, sino que *nos comportamos* respecto a él, *nos atenemos a lo que él es*. Esto, según Heidegger, sólo ocurre sobre la base de una comprensión del ser; sólo en dicha comprensión se *da el ser*, él mismo y no un fantasma de él. Pero antes de entrar al abordaje explícito del *Dasein* y del fenómeno de la comprensión del ser, recojamos lo obtenido hasta ahora en la perspectiva metódica de lo dicho en *Ser y tiempo*. Sólo aquí podremos ver el sentido que Heidegger le da al apriorismo fenomenológico y por qué *Ser y tiempo*, si bien está comprometido con cierto “trascendentalismo”, no es el mismo que el defendido por Kant; de hecho, es justamente un tipo de trascendentalismo que Kant podría haber rechazado calificándolo “realista” o “pre-crítico”.

¹⁷ «A pesar de la intencionalidad, Husserl queda encerrado en la inmanencia y consecuencia de esta posición, son las *Meditaciones Cartesianas*» (GA 15: 382).

¹⁸ Por ahora baste con la observación de F-W von Herrmann, para quien resulta absolutamente errado rastrear algún cambio de posición en Heidegger de *Ser y tiempo* a las *Aportaciones*, tratando de escudriñar una supuesta modificación cuando Heidegger habla en algunos casos de *Dasein* y en otros de *Da-sein*: «El hecho de que *Dasein* en *Ser y tiempo* también esté escrito con guión (es decir, *Da-sein*) es a menudo soslayado. La literatura secundaria nos dice sobre todo que en *Ser y tiempo* Heidegger escribe “*Dasein*” sin guión, y que él introduce el guión en *Dasein* por primera vez en las *Aportaciones a la filosofía* y en sus escritos onto-históricos. Esta tesis se fundamenta en una observación superficial que ni siquiera es correcta, porque pasa por alto el uso del guión en *Ser y tiempo*» (Herrmann, 2011: 216).

3. La analítica existencial del Dasein como tema fenomenológico de *Ser y tiempo*.

Hemos dicho que la fenomenología consta de dos características: 1. un modo de tratamiento y 2. un modo de acceso. **El modo de tratamiento** conduce la mirada a “la cosa misma” que debe ser tratada y, una vez logrado esto, es ella la que nos debe proporcionar la pauta para determinar cuál es **el modo de acceso** adecuado. En *Ser y tiempo* la cosa misma de la fenomenología, en tanto que vuelta radical a los problemas fundamentales de la filosofía, es la cuestión por el sentido del ser. ¿Por qué la pregunta es por “el sentido del ser” y no por lo que “el ente es”, tal como la filosofía desde los antiguos griegos ha preguntado? ¿Hay alguna modificación aquí? y, más importante aún, ¿si el tema es el “sentido del ser”, por qué *Ser y tiempo* se despliega como analítica existencial de un ente llamado “Dasein”?

Dijimos que el prólogo de *Ser y tiempo* vincula el carácter de su investigación al asunto medular de toda filosofía desde los antiguos. La cita del *Sofista* pone de manifiesto que no tenemos una respuesta para lo que *queremos decir* con la expresión “ente” (lo que es). Acudir a la presentación, aparentemente “lingüística”, del problema (qué significa una palabra) no es en vano. Toda donación, ya sea del ente o del ser, está cruzada -como veremos más adelante- por el problema del significado. Si tenemos en cuenta que el propósito aquí es fenomenológico de principio a fin, podemos decir con T. Sheehan que Heidegger estaba preocupado principalmente con el significado y “su fuente” (Sheehan, 2014: 8)¹⁹. Pero el enfoque fenomenológico nos ha permitido ver que las significaciones no son cosas que pertenezcan al “lenguaje”, entendido como esa herramienta con la cual “nos representamos” un mundo supuestamente carente en sí mismo de significado. Las significaciones *se dan* en la comprensión del mundo mismo²⁰. Una “cosa”, sea un útil o un objeto ahí delante, sea una entidad natural o sea otro como nosotros, aparece *como algo*, es decir, se muestra en la medida en que podemos atenernos a lo que *significa*. Por ejemplo, un útil sólo puede aparecer *como* útil, en la medida en que lo hemos comprendido en el marco de su *utilidad*. Lo que llamamos “utilidad” es el campo de posibilidades de nuestro comportamiento con algo que ya hemos descubierto como “útil” para dejarlo ser como útil; ese campo en fenomenología se dice “horizonte” o también “sentido”. Ahora bien, independientemente de si es un útil o algo en la naturaleza, todo ente *como y en tanto que* ente, *es* ¿qué significa que el ente sea? Encontrar lo que algo significa, depende de que nosotros comprendamos previamente su

¹⁹ «La cuestión básica de Heidegger sobre la fuente de la inteligibilidad fue en gran medida un cuestionamiento post-nietzscheano. En una época en que no hay fundamento del ser bajo nuestros pies o ideas divinas sobre nuestras cabezas, ¿cómo surge, en absoluto, el significado? sin poder invocar un estándar divino para la verdad, o los mitos de las ideas platónicas o las esencias, la cuestión de Heidegger sobre el ser *qua* Anwesen [presencia], se convierte en “la cuestión sobre cómo la presencia significativa como tal puede ser dada» (Sheehan, 2015: 133). Sheehan reprocha a Heidegger su confuso empleo de la palabra metafísica “ser”. No obstante, reemplazar sin más la palabra “ser” por significado [meaning], o peor “inteligibilidad” [intelligibility], puede en nuestra época dar a entender que Heidegger está preocupado de cómo nuestras mentes significan el mundo. En cambio, Heidegger quiere conservar la palabra ser, no sólo porque es la clave de la historia de la filosofía en occidente (GA 40), sino también porque todavía retumba en ella el aparecer de las cosas desde ellas mismas: el sentido, si bien no acontece sin nosotros, más bien nos acontece.

²⁰ Así por ejemplo dice Heidegger a sus estudiantes en 1926 «En el trato con la pizarra, ventana, tiza, puerta, hay ya un conocimiento de ello. ¿Y en qué consiste este conocimiento? En que el ente respectivo es descubierto a partir del “para qué” de su utilidad; está puesto ya en un significado: está de-signado. Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiriera un significado, sino que lo que está dado de antemano es eso para escribir, salir y entrar» (GA 21: 144). Por usar una frase famosa de H. Putnam, para Heidegger, los significados “no están en la cabeza”.

sentido, o sea su horizonte de posibilidades. Que el ente sea -es decir, que aparezca a la luz del ser, que signifique algo-, implica entonces que el ser ya está dado en una previa comprensión de su sentido. Ante la respuesta negativa a la pregunta de si tenemos hoy una respuesta a lo que *queremos decir* con la expresión “ente” (lo que es), Heidegger contesta: «Entonces es necesario plantear de nuevo *la cuestión por el sentido del ser*» (SuZ: 1). Pero ¿dónde encontraremos el horizonte desde el cual algo así como el ser se hace manifiesto? El ser del ente *como tal* ya ha sido dado históricamente y, en ese sentido, el intento heideggeriano de volver a los griegos tampoco es gratuito, puesto que es la historia de esa comprensión la que puede indicar el horizonte desde el cuál no sólo el ente, sino también *el ser del ente* nos es dado.

Ser y tiempo entonces, no despliega una copia de la misma pregunta de la tradición filosófica occidental, porque lo que Heidegger cree haber descubierto a través del enfoque fenomenológico es que hay un horizonte de sentido previo desde el cual, eso por lo que preguntaron los griegos, pudo darse como “comprensible de suyo”. Así nos lo dice nuestro autor en 1948: «la pregunta por el *ö*v fue retomada nuevamente por el pensar (Cfr. *Ser y tiempo* prólogo). Pero esta reiteración [Wiederholung] no se limita a replantear la pregunta platónico-aristotélica, sino que vuelve con su pregunta a aquello que se esconde en el *ö*v» (GA 9: 380). La cuestión del ser (Seinsfrage) **no es la cuestión por el ser del ente** (*ö*v *ñ* *ö*v), sino más **la cuestión por el sentido del ser** y esto debe ser subrayado, puesto que «la filosofía de Heidegger no persigue en absoluto el Sein, sino más bien el Woher des Seins, el “desde dónde” del ser, “aquello desde lo cual y a través de lo cual ocurre el ser”» (Sheehan, 2015: 9). Fue a esto a lo que Heidegger llamó “sentido del ser” en la ontología fundamental y en el pensar onto-histórico del ser se llama “verdad del ser”²¹. Repitamos de nuevo: Heidegger no está preguntando por el ser del ente ¿qué significa concretamente esta advertencia? Si tomamos en cuenta lo que se acaba de decir, el ser (la significatividad) *se da* junto con el ente en tanto que dado. En otras palabras, *la donación también se da*, aunque lo haga de un modo distinto. Nosotros no sólo estamos referidos a las cosas dadas, sino que prestamos atención a su significado, al *hecho irremediable de que están presentes, a su manifestación*. No sólo nos damos cuenta de las cosas, sino que estamos en relación con su carácter manifiesto y esto de tal forma que, en dicha relación, la manifestación significativa puede ser distinguida de lo que se manifiesta en ella. Si no sólo lo dado, sino también el hecho de su donación nos es manifiesto, es legítimo para Heidegger preguntar por dicha donación y de tal forma que se pregunte por nuestra relación con la donación misma o, en términos más estrictamente heideggerianos, nuestra relación con el ser por él mismo. Sin embargo, hay que seguir insistiendo y profundizando ¿qué significa puntualmente este extraño cambio de perspectiva en el cuestionar?

A parte de *Ser y tiempo* hay muchos lugares en los cuales Heidegger establece con claridad la naturaleza de la peculiar cuestión que él exige debe ser planteada. Para nuestros propósitos, resultan especialmente importantes tres lugares: 1. *De la esencia del fundamento*, escrita en 1928, en estrecha conexión con los intentos

²¹ «El ámbito que se dispone como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama sentido (ibid. *S y t.*, p. 151). “Sentido del ser” y “verdad del ser” dicen lo mismo» (GA 9: 377).

de llevar a la palabra la Kehre planteada y exigida en la sección III de la primera parte de *Ser y tiempo*. 2. *Introducción a la metafísica*, su famoso curso de 1935, especialmente su primera lección íntimamente relacionada con la introducción de *Ser y tiempo*; en efecto, ambos textos, se aclaran la uno al otro en una mutua resonancia y de ahí que no sea para nada extraño que Heidegger mismo, en la nota preliminar que elaboró para la séptima edición de *Ser y tiempo* en 1953, nos remita puntualmente a esta lección (SuZ 1). 3. Un escrito de 1937 llamado “la pregunta por el ser” en la cual Heidegger aclara *retrospectivamente* el modo como debe entenderse la cuestión del ser planteada en *Ser y tiempo* y cómo ella se integra perfectamente al pensamiento onto-histórico del ser posterior. Así pues, reteniendo en nuestra mirada lo que hemos ganado en nuestra lectura fenomenológica a lo que gobierna *por anticipado* el despliegue de la ontología fundamental, debemos considerar la mirada *retrospectiva* que Heidegger hace de su texto, con el fin de entender de una manera integral la cuestión del ser como el tema de la fenomenología radicalizada de *Ser y tiempo*.

Aquí sólo se trata de hacer las observaciones pertinentes, dejando de lado una interpretación sistemática de los textos, que excede el propósito de nuestra investigación. *De la esencia del fundamento*, hace parte de un conjunto de reflexiones de Heidegger acerca del problema del fundamento y su conexión con la verdad que inician en 1927 y se extienden hasta 1930. Ellas contienen, además, una amplia discusión con Leibniz y el idealismo alemán (especialmente Schelling y su concepto de libertad). Este periodo de escritos y conferencias de Heidegger -que también pertenece a la “ontología fundamental”- ha sido relativamente poco estudiado, dada la prelación que se ha dado a los estudios de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en ellos se profundiza y clarifica la cuestión del ser desde la perspectiva fenomenológica que hemos venido proponiendo hasta aquí. El texto comienza ofreciendo una problematización peculiar del tema del fundamento que evoca inmediatamente el planteamiento hecho en el prólogo del tratado de 1927. Heidegger nos invita a observar cómo la multiplicidad de los sentidos de la palabra ἀρχή siguen estando en la obscuridad y cómo ellos tienen relación con la palabra “ser”. Paso seguido nos dice que el fundamento, en tanto principio supremo, parecería no plantear problemas en la medida en que es el punto de partida de toda investigación sobre las cosas: “todo lo ente tiene un fundamento”. No obstante, este principio no explica en qué consiste el carácter de fundamento del fundamento, sólo se limita a señalar que todo debe tener un fundamento: «el principio habla *sobre lo ente* con la vista puesta a lo que podríamos llamar un “fundamento”. Ahora bien, en este principio no se dice qué es lo que constituye la esencia del fundamento, porque para este principio dicha esencia es una “representación” manifiesta y presupuesta» (GA 9: 127). En los términos fenomenológicos que hemos venido planteando, podríamos traducir esta observación como una forma de señalar que el “principio de razón” sólo declara que todo debe tener un significado, sin cuestionarse por el fenómeno mismo del significado. En este texto, Heidegger se esfuerza por hacernos ver que lo que llamamos “fundamento” está relacionado con la verdad, en el sentido de que sólo la aparición significativa del ente constituye la condición de toda verdad enunciativa. Así pues, la “significatividad” del ente, se interpreta como “fundamento” del mismo. El ser se ha entendido tradicionalmente como la *causa* o el *fundamento* del ente y, sin embargo, ¿qué significa interpretar el ser de ese modo, como un fundamento

o causa del ente? Lo que importa aquí es señalar que Heidegger expone la misma crítica que hace en *Ser y tiempo* a la pregunta tradicional de la metafísica. Cuando la metafísica pregunta ¿qué es el ente en cuanto ente? no atiende al ser mismo, sino sólo en dirección al papel que éste debe cumplir como fundamento del ente. Que el ente deba tener significado es algo que parece caerse de su peso. Al igual que veíamos con Husserl y con Aristóteles, en la pregunta tradicional por el ser del ente siempre presupone esa “inteligibilidad”, como algo dado que no presenta mayor problema *por sí mismo* sino sólo en tanto fundamento necesario y suficiente del ente. ¿Cómo podemos entender mejor esta “moraleja” *De la esencia del fundamento*?

En la *Introducción a la Metafísica* de 1935, Heidegger retoma la “pregunta fundamental de la metafísica” en términos del problema del fundamento de su escrito de 1928: ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada? Aquí se vuelve a expresar una crítica a la pregunta metafísica con una observación clave: «“¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?” La frase contiene un corte: “¿Por qué es en general el ente?” Con él se plantea propiamente la pregunta... pues lo interrogado [Befragtes] se indica de una manera inequívoca a saber: el ente. Aquello que está puesto en cuestión [Gefragtes] es el por qué, es decir el fundamento. Lo que sigue luego como añadidura en la proposición interrogativa “...y no más bien la nada”... es un mero adorno retórico» (GA 40: 25). En otras palabras, la primera parte de la pregunta expresa la aspiración tradicional de la filosofía por encontrar “el fundamento del ente”, aquí es muy claro que el ser no entra en la cuestión [Gefragtes] por sí mismo, sino en su función incuestionada de fundamento del ente. Dicha función es tan obvia que lo que resta de la frase interrogativa se ve como un adorno retórico intrascendente. Sin embargo, Heidegger sostiene que la segunda parte de la pregunta fundamental “...y no más bien la nada”, no es un añadido superfluo, sino que *pone en juego algo* que no se pregunta propiamente en la pregunta tradicional por el ente:

«“¿Por qué es el ente?” Cuando preguntamos así, partimos del ente. Este *es*. Está dado, y está frente a nosotros siempre como localizable y también como conocido en determinados dominios. Así, el preguntar avanza inmediatamente hacia su fundamento... Si ahora preguntamos usando la fórmula “por qué es en general el ente y no más bien la nada” este añadido impide que nuestra pregunta arranque sin mediación a partir del no cuestionado ente que está dado de antemano... En lugar de ello, por medio de la pregunta, exponemos al ente a la posibilidad de no-ser. El por qué adquiere así un poder y una insistencia muy diferentes en el preguntar. ¿Por qué el ente queda tan tajantemente separado de la posibilidad de no-ser?... Ahora, el ente ya no es sencillamente lo que está ahí, sino que comienza a oscilar; y lo hace con independencia de si lo conocemos con toda certeza o no y de si lo captamos en toda su extensión o no» (GA 40: 30).

El punto aquí es que cuando preguntamos con la metafísica tradicional por qué es el ente, partimos del supuesto de que el ente como tal ya tiene “significado”, de suerte que el hecho mismo de su significatividad no entra en la cuestión para metafísica, sino que se la tiene como obvia desde el inicio. En cambio, introduciendo la posibilidad de la nada o la posibilidad de que “el ente no sea” (que carezca de significado independientemente de cuánto sepamos sobre él y de que esa carencia de significado no lo haga desaparecer,

sino que, por el contrario, lo haga más insistente en su hecho de estar presente), se logra enfocar *el hecho de la significatividad del mundo por él mismo* y justamente en relación la posibilidad de su completo derrumbe. El añadido “...y no más bien la nada” quiere decir: ¿por qué el ente debería tener significado?, ¿por qué no cae sin más en la a-significatividad?, ¿qué quiere decir que, junto con el ente, también se dé el significado?, ¿por qué hay significado en general?, ¿cuál es su fuente y su necesidad? A diferencia de la cuestión tradicional de la metafísica, la cuestión del ser no busca cuál es significado del ente, sino que más bien está cuestionando el hecho de que el ente en su totalidad sea significativo y cómo puede acontecer esto; lo que se está *poniendo en cuestión* (Gefragtes) es el fenómeno mismo del significado, más allá e independientemente de su papel tradicional como “fundamento” de lo ente. En efecto, la cuestión del ser «no se propone proveerse simplemente de un fundamento aclaratorio entre otros posibles para aquello que existe realmente» (GA 40:31). De allí que sea necesario distinguir la cuestión conductora [Leitfrage] tradicional por el ser del ente, de la cuestión fundamental [Grundfrage] por el sentido del ser. Así pues, «la expresión: “¿...y por qué no más bien la nada?” no es un añadido superfluo... sino que este modismo constituye una parte esencial de toda la frase interrogativa, que en su conjunto expresa una pregunta completamente diferente de la que dice ¿por qué es el ente? Con nuestra pregunta nos ponemos de tal manera dentro del ente que éste pierde su propiedad de ser comprendido por sí mismo como tal ente» (GA 40: 32).

La distinción entre la cuestión conductora de la metafísica y la cuestión fundamental que Heidegger propone está explícitamente expresada en una reflexión acerca de *Ser y tiempo* que realiza diez años después de su publicación en 1937. Cuando la cuestión por el ser se entiende como la cuestión por *el ser del ente*, se trata de la problemática metafísica tradicional con la que «la filosofía occidental inició y mediante la cual fue guiado su desarrollo y su final» (GA 73.1: 82). Pero la cuestión del ser, tal como se plantea en *Ser y tiempo*, se refiere por el contrario a «la esencia del ser mismo -no sólo y en primer lugar [a la esencia] del ente- cuestiona incluso al ser mismo; lo coloca en un ámbito, todavía por determinar, desde el cual recibe la revelabilidad de su propia esencia: su verdad» (GA 73.1: 82). Esto último es fundamental y queda plenamente clarificado si recordamos nuestra observación fenomenológica: si además del ente, el ser también nos es dado en una comprensión del ser, eso significa que el ser mismo se hace manifiesto en un horizonte previo de revelabilidad. En consecuencia, la cuestión del ser de *Ser y tiempo* no está interesada en buscar el ser del ente, sino en cuestionar al ser mismo lo que implica hacer entrar en juego a un otro, bajo la expresión “Ser y...”: «Si es planteada la cuestión del ser así entendida, *entonces debe irse más allá del ser mismo. Ser y ... entonces un otro entra en juego. Lo otro debe ser aquello en lo que el ser tiene la esencia y la verdad*» (GA 73.1: 84, subrayado mío).

En consecuencia, si bien es cierto que no se puede negar que “ser” es siempre “ser del ente”, Heidegger *no* está interesado en buscar “el ser del ente”, sino que quiere indagar en el sentido del ser mismo (en vez de buscar otro significado para el ente en general que le sirva de nuevo fundamento, más bien busca preguntar por el hecho del significado como tal). Al hacer dicho cuestionamiento, no sólo “el ser” y “el ente en general” entran en la cuestión, sino que también *entra en juego un otro*. En tanto que la cuestión

planteada en *Ser y tiempo* va necesaria e inevitablemente más allá del ser, éste entra en la pregunta de un modo radicalmente distinto de la forma tradicional de asumirlo como un concepto. Esa otra forma de poner el ser bajo la mirada, como hemos visto, es “rozada” por Husserl por medio del descubrimiento de la “intuición de lo categorial”. La cuestión del ser, pues, tiene su posibilidad y significado justamente en la exposición fenomenológica que aquí hemos venido hilando pacientemente: *lo que Heidegger sostiene es que si el ser también está dado, ha de haber un horizonte desde el cual él se da*: «para poder incluso desplegar la pregunta por el sentido del ser, era necesario que el ser fuese *dado*, a fin de poder interrogar por su sentido» (GA 15: 466). Del mismo modo, ese horizonte se revela en toda su cuestionabilidad cuando ponemos en foco al ser mismo (la donación, la significatividad misma) y no sólo en su papel como fundamento de lo ente. Para Heidegger ese “horizonte” es el fenómeno que él denomina “tiempo”, algo que ya está indicado como pista en el hecho de que los filósofos griegos experimentaron el ser del ente a partir de la noción temporal del “presente”.

La pregunta tradicional de la metafísica era: ¿cuál es el significado de las cosas?, mientras que Heidegger pregunta ¿cómo es posible que haya significado en general? Hay, por tanto, una ambigüedad de la cual debemos cuidarnos cuando leemos la palabra “ser”: 1) por un lado, puede significar “ser del ente” y aquí hablamos de la pregunta sobre en qué consiste el ente. Pero, por otro lado, y como hemos venido diciendo, 2) si el ente (ὄν) se revela es porque el ser (εἶναι) está también dado, eso quiere decir que hay un horizonte desde el cual este último (el ser mismo) se puede dar. Aquí, la “cuestión del ser”, no es ya la cuestión por el ser del ente, sino que la palabra “ser” apunta al “ser mismo”, es decir, su horizonte de comprensibilidad o “sentido” en el que es dado²². El cuestionamiento de Heidegger es extrañamente hiperbólico, pregunta por “el ser del ser” por así decir²³. La perspectiva fenomenológica nos muestra en todo caso que la pregunta no surge arbitrariamente, pero una mirada histórica nos muestra el hilo conductor desde el cual lo buscado da indicaciones: ¿qué presupone la ontología antigua en ese “es” cuando se pregunta por lo que el ente “es”? ¿bajo qué horizonte *se da el “es”* desde los griegos? Pues bien, la experiencia fundamental de Heidegger consiste en que los griegos, cuando preguntaron por lo que el ente es, entendían tácitamente y sin reparar en ello, a ese “ser” como presencia: ¿en qué consiste el estar presente de lo presente? respuesta: en su οὐσία, en su presencia constante «para nosotros, εἶναι y οὐσία, así como παρ- y ἀπουσία, nos dicen antes que nada lo siguiente: en el estar presente [Anwesen] reina, de modo impensado y oculto, el presente y el perdurar, esto es, se esencia el tiempo [west Zeit]» (GA 9: 376). El ser se da aquí en el horizonte de una forma del “tiempo”:

²² Sheehan ha advertido sobre los problemas que genera esta ambigüedad y cómo Heidegger mismo estaba consciente de ella (Sheehan, 2014: 5-7). Como lo confiesa en el diálogo que reconstruye con el profesor Tezuka, él usa la palabra “ser” en dos sentidos: por un lado “ser del ente”, por otro “el sentido del ser” o “el ser mismo” (GA 12: 104). Heidegger no siempre es organizado con dicha distinción, por lo que en cada momento debemos estar atentos a lo que se refiere. Véase por ejemplo el prólogo de *Ser y tiempo* (SuZ: 1) donde el ser aparece con y sin comillas en la misma formulación. Más que un simple descuido, se trata del intento de hacer encajar dos cuestiones que quedan confusamente yuxtapuestas del mismo problema: por un lado el “ser” como dado (y esto significa también como históricamente se ha dado) y por otro lado el sentido del ser, como el marco en que dicha donación acontecida del “ser”, y toda donación histórica del ser, es posible. Lo que aquí llamamos “el ser como dado” o “ser del ente” habla de un hecho [Tatsache des Seins] (GA 15: 364), diferente de la específica movilidad del des-ocultamiento del ser en tanto ἀλήθεια. ²³ «La metafísica está en la búsqueda del ser del ente. La pregunta de Heidegger apunta propiamente (si es lícito hablar así) al ser del ser; mejor: la verdad del ser» (GA 15: 461).

el presente. Con ello, tenemos una indicación proveniente de la misma tradición filosófica desde la cual podemos explorar, no ya la pregunta por lo que el ente es, sino la cuestión por el horizonte temporal desde el cual ya previamente se nos ha donado el ser mismo; ese “otro” que entra en juego “más allá del ser” hacia su sentido o su “verdad”.

La pregunta por el ser es el hilo conductor de la filosofía occidental y, sin embargo, ha quedado olvidada debido a la trivialización y mal comprensión de su enigmaticidad específica. Al rechazar que la relación con el ser sea conceptual en el § 1 de *Ser y tiempo*, Heidegger sitúa la necesidad de la pregunta por el ser en un nivel distinto: el ser es algo que nos es dado pero que, no obstante, no podemos dar cuenta de él. Esta donación aparece como un enigma; el ser es algo que siempre está en relación con nosotros pero que no podemos dar cuenta de él. El hecho de que esencialmente estemos en relación con el ser, pero no sepamos cómo, demuestra la necesidad de reiterar en su cuestionabilidad. Al mismo tiempo, el hecho de que la tradición después de los griegos haya convertido la pregunta ontológica en un concepto obvio, delata que no sabemos qué significa preguntar por el ser. Que la pregunta por el ser deba ser “planteada”, quiere decir que debemos corresponder fenomenológicamente a la experiencia de su enigmaticidad de un modo riguroso.

De acuerdo con *Ser y tiempo* toda cuestión consta de un contenido temático, algo que entra en la mirada fenomenológica en el carácter de lo cuestionable, algo que es dado al cuestionamiento y, por ello, es puesto en cuestión. En la cuestión por el sentido del ser **lo que está en cuestión** [sein Gefragtes], es el ser: «lo que está cuestionado 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 ya es comprendido siempre» (SuZ: 6). Ahora bien, eso que está en cuestión, se lo cuestiona respecto de algo. Toda cuestión, en tanto que búsqueda, tiene una específica orientación en el cual ella se propone buscar. En la pregunta por el sentido del ser, **lo cuestionado** [das Erfragte] no es, como en la metafísica, el ser de los entes *qua* fundamento, sino justamente el sentido del ser; es decir, el horizonte en el cual el ser mismo es dado. Finalmente, además de lo que está en cuestión [Gefragtes] y de lo cuestionado [Erfragtes], toda cuestión debe tener una forma de encontrar indicación respecto de lo que busca. El cuestionamiento recae entonces sobre algo o alguien a quién se cuestiona, es decir, toda cuestión tiene **un cuestionado** [ein Befragtes]. ¿A quién o a qué podremos cuestionar respecto del sentido del ser? Heidegger nos responde: «Si el ser constituye lo que está en cuestión, y si se quiere decir ser del ente, tendremos que el cuestionado en la pregunta por el ser, es el ente mismo» (SuZ: 6). Como se puede observar, el análisis de la *Seinsfrage* supone y condensa precisamente el enfoque fenomenológico que hemos venido construyendo. Con él, queda claro que el planteamiento de dicha cuestión requiere tener en cuenta tres elementos: lo dado (el ente), su donación (el ser del ente) y el sentido de dicha donación (el horizonte desde el cual la donación misma también “se da” junto con el ente dado). La cuestión fundamental [Grundfrage] tiene, por tanto, una estructura distinta a la cuestión conductora²⁴. Observando el paralelo

²⁴ Para una discusión sobre la estructura de la pregunta por el ser, puede consultarse T. Sheehan, 2015: 3-28.

entre el análisis de *Ser y tiempo* y el de la lección primera de la *Introducción a la metafísica* de 1935, podemos hacer un contraste entre la pregunta conductora y la pregunta fundamental del siguiente modo:

		Lo que entra en cuestión [Gefragte]	Lo que es cuestionado [Erfragte]	Aquello a lo que se cuestiona [Befragtes]
Pregunta conductora [Leitfrage]	¿Qué es el ente?	La entidad del ente	El ser del ente qua fundamento	Al ente
Pregunta Fundamental [Grundfrage]	¿Cuál es el sentido del ser?	El ser del ente en cuanto dado	El sentido del ser	Al ente en su ser

Pero ¿cómo entra el ente en su ser en la *Seinsfrage*? ¿basta con interrogarlo en su totalidad o hay un ente específico desde el cual pueda arrancar la pregunta? y si es así, ¿a qué ente pediremos una indicación a partir de la cual se pueda “leer” el sentido del ser? Dichas preguntas son relevantes en aras de entender el papel que juega el Dasein en la cuestión por el sentido del ser. La clarificación de dicha función profundiza sobre “la cosa misma” tal como se da al *modo de tratamiento* hasta determinarla en su carácter fenoménico originario. Una vez fijada la cuestión como fenómeno podremos determinar *el modo de acceso*. En otras palabras, el ser en su sentido se hace fenómeno en el cuestionar *como modo de ser de un ente* a saber: el ente que somos nosotros mismos, los que preguntamos. Ese peculiar “giro” de la cuestión a quien cuestiona «pertenece al sentido más propio de la cuestión del ser» (SuZ: 8). En la cuestión del ser brota una referencia fenoménica al ser humano en tanto capaz de cuestionar, pero en ello se insinúa una relación esencial de “lo humano” al ser, que es a lo que Heidegger llama Dasein. Para ver cómo sucede esto, es necesario seguir un camino especialmente tortuoso en los §§ 3-4 de *Ser y tiempo* que, además, se presta para malentendidos si no se hace una cuidadosa disección de ellos. Ambos párrafos intentan demostrar el modo como el ente en su totalidad entra en la cuestión del ser, a través de la exposición de dos formas en las cuales dicha cuestión es relevante *para la relación estructural que tenemos con el ser*. Miremos con cuidado cada uno de los pasos:

a) La primacía ontológica de la Seinsfrage (¿cómo entra el ente en general en la cuestión del ser?).

El § 3 intenta demostrar la importancia de la cuestión del ser a través del papel que cumple la ontología general en la configuración y despliegue del conocimiento científico. El ente en general entra en la cuestión del ser porque la determinación descubridora de las ciencias positivas, como comportamiento posible del ser humano, depende siempre de la previa comprensión del ser que nos determina esencialmente. Ciertamente, cuesta trabajo ver la importancia que pueda tener para la investigación científica una pregunta aparentemente tan abstracta como la planteada por Heidegger. Con todo, a través de una lectura fenomenológica puede resultar más claro el punto fundamental de su argumento y, lo más interesante, puede darnos indicaciones sobre una *lectura hermenéutica* de los problemas de la filosofía de la ciencia. Queda por fuera de los objetivos de la presente investigación una consideración completa de este tema, por lo que aquí sólo se mencionan algunos puntos clave.

Lo dado (el ente) puede ser distinguido en regiones que, a su vez, se pueden convertir en los ámbitos de una investigación positiva. Las ciencias requieren de dicha delimitación concreta, puesto que es ahí donde se juega su posibilidad de tener un objeto. Ahora bien, tal delimitación sólo se logra *interpretando* el modo de darse del ente respectivo, es decir, hay que emprender una consideración de su estructura de donación (o, como Heidegger las llama, estructuras fundamentales del dominio de ser). En otras palabras, toda ciencia debe previamente determinar lo que su campo de investigación es; pero como ese “ser” es también algo dado en una comprensión del ser, entonces siempre hay un horizonte previo desde el cual las investigaciones científicas son posibles. Así, la investigación científica descubre el funcionamiento de sus objetos y delimita sus problemas como realización de un marco de significatividad previo. Son las categorías teóricas que se desarrollan previamente las que proporcionan el sentido preciso a los descubrimientos dados. En principio, el horizonte previo de significatividad desde el cual se elabora la conceptualización de una ciencia tiene su fuente en la comprensión media del ser en la que habitamos. No obstante, la investigación de los objetos va obligando a las ciencias a replantear constantemente dicho horizonte.

A pesar de las similitudes que se han detectado con la teoría de Kuhn -de hecho, Heidegger se anticipó a varias de sus posiciones-, la forma como se explican las revoluciones científicas en *Ser y tiempo* está más atendida a su intuición fenomenológica de la previa donación del ser en la comprensión, que al interés por ofrecer un argumento a favor de un enfoque “relativista” en las ciencias. A lo largo de su obra, Heidegger consideró el relativismo no sólo una etiqueta simple, sino también una posición problemática. Esto se explica justamente por su apego a la intuición fenomenológica según la cual, la fuente de las estructuras de donación (el significado), no puede ser comprendida al modo de una representación. Si bien es cierto que en toda comunidad científica se elaboran distintas teorías y marcos conceptuales, tal elaboración está precedida por una significatividad dada previamente. Pero en la medida en que este horizonte de significatividad previa es algo dado y, por tanto, no es una representación subjetiva (como sí podría serlo una teoría), hablar de revoluciones científicas no implica para un enfoque hermenéutico comprometerse con la tesis de la inconmensurabilidad. Si para entender otro “marco” de comprensión histórica -por ejemplo, a Aristóteles-, debo hacerme una “representación” de la “representación” del mundo que tenía Aristóteles, y además digo que su valor de verdad sólo es conmensurable en su propia “representación del mundo”, ciertamente puedo objetar que debo de alguna manera interpretar el horizonte significativo en el que emerge ese “marco” para decir siquiera entender algo de su “valor de verdad”. El problema aquí es que hablar de inconmensurabilidad excluye la idea de interpretación tal como se plantea en la fenomenología hermenéutica de Heidegger y que será explorada por Gadamer; el hecho de que podamos interpretar a Aristóteles ya implica que nuestro horizonte es siempre lo suficientemente móvil como para dejar emerger otras posibilidades de significación de entidades que son comunes a los antiguos y que están presentes en sus testimonios escritos.

Pero más allá de estos problemas, el punto central es que en *Ser y tiempo* Heidegger trata de exponer *la importancia que tiene para las ciencias la determinación previa de las estructuras de donación significativa de sus objetos*. Es

el examen y explicitación teóricas de dichas estructuras, lo que permite *descubrir al ente en tanto que objeto* para las ciencias y por tanto es ahí donde se juega su verdadero movimiento investigativo. Esto no excluye que la misma investigación de las cosas, empuje nuevos replanteamientos del modo como se determina ese horizonte de donación objetiva: «el cuestionamiento de las estructuras fundamentales de la correspondiente región es impulsado generalmente en forma reactiva por el conocimiento creciente de las cosas» (SuZ: 9). Así pues, el núcleo de la conclusión heideggeriana es que el progreso en las ciencias no sucede por la acumulación de resultados, sino por la determinación conceptual de las estructuras de donación de sus objetos; ya sea que dicha determinación sea bosquejada previamente (como en Platón y Kant) o de modo reactivo frente a los fenómenos (como en la teoría de la relatividad de Einstein). La idea del argumento es defender que el movimiento investigativo, esencial a las ciencias, es posible fundamentalmente por la comprensión del ser que nos asiste. En consecuencia, la cuestión del ser resulta ser la cuestión fundamental de la ontología, es decir, de todo cuestionamiento por el ente en general.

b) La primacía óptica de la Seinsfrage (¿cómo un ente especial entra en la cuestión del ser?). Según lo anterior, ya no debe resultar extraño el modo como comienza el § 4. La conclusión del § 3 es que, en el fondo, la definición del conocimiento como “creencia verdadera justificada”, sobre el cual se sostienen las ciencias, no explica realmente su naturaleza. La estrecha dependencia que ellas tienen respecto del modo como se interpretan las estructuras de donación de sus objetos (ontología) implica, en el fondo, que debemos tomar más en serio el hecho elemental de que ellas son *comportamientos respecto del ente* que buscan descubrirlo en su “ser real” y, por tanto, «se mueven ya siempre en una comprensión del ser» (SuZ: 11). Así pues, esa extraña observación de Heidegger -que incluso podría parecer “trivial”- según la cual el sentido auténtico de las ciencias se alcanza sólo si reparamos en el hecho de que ellas son comportamientos del ser humano (SuZ: 11), va en la dirección de defender la tesis de que la estructura verdadera de la investigación científica tiene un carácter interpretativo.

Con todo, el § 4 de *Ser y tiempo*, clave en todo el tratado, es también uno de los de más difícil exégesis. Esto es así porque pone en conexión un conjunto de argumentos que responden a cuestiones muy distintas, sin que primero distinguirlas claramente. Aparentemente, el propósito de este párrafo es dar cuenta de la función del Dasein en la cuestión del ser, pero si nos fijamos bien dicho papel es encontrado casi que por coincidencia y como resultado de otras consideraciones que Heidegger ha venido construyendo desde el § 2 y § 3. El título ya es ambiguo: “la primacía óptica [ontische Vorrang] *de la cuestión del ser*”. Lo primero que hay que decir es que el título no afirma la primacía *de un ente* para la cuestión del ser, sino la primacía *de la cuestión del ser* respecto de un ente. El paralelo con el título de § 3 indica que sigue haciendo parte del mismo tema de aquel: «determinar la cuestión del ser en su función, intención y motivos» (SuZ: 8), demostrando que dicha cuestión es más fundamental y a la vez la más concreta (SuZ: 9). Así pues, en una primera mirada, el § 4 está destinado a demostrar cómo la cuestión del ser es la más concreta en la medida en se determina su importancia para un ente (el Dasein).

Esto último se logra, no obstante, después de una densa exposición conceptual sobre el ser del Dasein que curiosamente termina demostrando su primacía como ente que debe ser interrogado en la cuestión del ser. Solamente al final, Heidegger deja en claro qué es lo que se quiere defender en todo este difícil párrafo: «La demostración de la peculiaridad óntico-ontológica de la cuestión del ser, se funda en la indicación provisional de la primacía óntico-ontológica del Dasein. Pero el análisis de la estructura de la cuestión del ser, en tanto que tal cuestión (§ 2), nos permitió descubrir una función privilegiada de este ente dentro del planteamiento mismo de la pregunta» (SuZ: 14). Es decir: el hecho de que la cuestión del ser sea la “más fundamental (ontológicamente) y concreta (ónticamente)” tiene su explicación en la relación óntico-ontológica con el ser, que es consustancial al Dasein. A su vez, el Dasein tiene una función privilegiada en la pregunta misma, en virtud de que ella es una *posibilidad radical de su modo de ser*. Ese “modo de ser” especial, consiste justamente en que Dasein «está en relación con lo que esta pregunta se cuestiona» (SuZ 15). A través de dicha posibilidad radical, damos con aquello a lo que Heidegger llama “Dasein” en su sentido más profundo y a través del cual se deja traslucir también la dirección de su método fenomenológico. Pero para entender esto, resulta recomendable prestar atención cuidadosa a lo que podríamos llamar la primera “definición” que Heidegger nos ofrece del Dasein en *Ser y tiempo*. Se trata de un párrafo especialmente denso, con afirmaciones oscuras, cuya formalidad y conexión intrínseca pueden fácilmente pasarse por alto, dada su apariencia “vacía”:

«[1] El Dasein no es tan sólo un ente que aparece entre otros entes. [2] Más bien, se distingue ónticamente por el hecho de que a este ente *le concierne* en su ser este mismo ser. [3] Pero entonces pertenece a esta constitución de ser del Dasein que, en su ser, tenga una relación de ser [Seinsverhältnis] con este ser. [4] Y esto, a su vez, significa: el Dasein se comprende a sí mismo en su ser de alguna manera y con cierta explicitud. [5] Es propio de este ente que, con y a través de su ser, esté abierto [erschlossen] para él mismo. [6] *La comprensión del ser es en sí misma una determinación de ser del Dasein*. [7] La peculiaridad óntica del Dasein reside en que *es ontológico*» (SuZ, 12)²⁵.

Miremos la conexión entre cada una de las siete proposiciones de esta difícil definición. Siguiendo rigurosamente el modo de tratamiento fenomenológico, la descripción de [1] parte del hecho de que todo ente es algo dado; algo que aparece [vorkommen]. El Dasein, en tanto que ente, es ciertamente algo que se da, pero no es solamente eso. En consecuencia [2], pasa a describir la particularidad óntica del Dasein: «... se distingue ónticamente por el hecho de que a este ente *le concierne*, en su ser, este mismo ser». Lo que distingue *ónticamente* al Dasein es un comportamiento respecto de su modo de ser que, justamente, es intrínseco a ese modo de ser. En efecto, la expresión “en su ser” indica que el rasgo óntico de “estar

²⁵ Para una discusión de la traducción de este importante pasaje al inglés, véase: P. Emad (2002: 11-29). Sigo aquí su sugerencia de traducción de la expresión alemana “es geht um” (tratar de algo, girar alrededor de un tema, irle algo a uno) por algún equivalente castellano de la expresión inglesa “concerned with” (ocuparse de, estar preocupado con) (Emad, 2002: 24). Aunque “ocuparse de” resultaría más natural, hay que recordar que besorgen es una expresión técnica de Heidegger que en castellano suele traducirse por ocupación y esta es sólo una de las maneras posibles en las que el Dasein está implicado con la apertura, que también está constituida por la consideración hacia otros (fürsorge). Así, para hablar de todas las maneras en las cuales el Dasein está en una relación de implicación con la apertura significativa del mundo, uso aquí el giro “le concierne”.

concernido” o “tocado” del Dasein, tiene una conexión esencial con su modo de ser y de ahí que Heidegger formule la frase un tanto “especulativa”: «de concierne en su ser ese mismo ser».

Pero ¿qué podemos extraer en concreto de estas dos primeras afirmaciones -tan aparentemente especulativas- sobre el Dasein? En primer lugar, que el modo de ser del Dasein debe entenderse de tal forma que pueda explicarse, a través de él, cómo es posible que dicho ente pueda comportarse respecto de dicho modo de ser, y esto no como algo separado sino como *intrínseco* a ese mismo modo de ser. Para resolver ese punto, primero tenemos que saber cuál es ese “ser” *por* el que y *con* el cual el Dasein está “concernido” ¿qué “modo de ser” puede explicar que una entidad pueda estar implicada con él? Pues bien, la caracterización fenomenológica hecha anteriormente ya nos dio la respuesta. En efecto, lo que aquí hemos venido llamando “comprensión del ser” significa -en estricta fenomenología- mantenerse en una relación, no sólo con los entes dados sino principalmente con la donación que, como horizonte, *posibilita* esa aparición de los entes. Heidegger describe este horizonte como un espacio previamente abierto; un “Ahí” (Da)²⁶. En otras palabras, para que al Dasein le incumba su modo de ser es necesario que de algún modo él esté abierto para sí mismo. Esto sólo ocurre si, en ese modo de ser ya hay una relación de apertura a ese espacio abierto (Da) desde el cuál es posible cualquier comportamiento respecto de los entes, incluido el ente que es él mismo. Así pues, *estar en relación con la apertura*, en tanto **constitución ontológica**, es lo que explica ese **el rasgo óntico** del Dasein según el cual se comporta “en su ser” respecto de ese ser.

Comprobamos la plausibilidad de esta interpretación, cuando encontramos una formulación similar de la conferencia *¿Qué es Metafísica?* Allí Heidegger dice: «Da-sein significa: estar inmerso en la nada. Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender... *nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo*» (GA 9: 115 subrayado mío). En esta conferencia, Heidegger habla de la “nada” como el título metafísico para lo que aquí hemos venido caracterizado fenomenológicamente como “donación significativa del ser”. En efecto, esta apertura significativa ha sido vista desde la tradición como “nada” (Hegel: el puro ser y la pura nada son lo mismo). Pero, como vimos en el análisis de la pregunta, Heidegger le recuerda a esa metafísica que, aunque la apertura significativa “no es nada” en las cosas, es justamente lo que les permite a ellas ser algo para nosotros: ¿cómo es posible que la nada también “sea” algo para nosotros de tal manera que, estando “inmersos en ella”, podamos comportarnos con “todo lo que es”? Lo particular de nuestro modo de ser,

²⁶ La palabra “Ahí” [Da] no debe ser leída como un deíctico en la filosofía de Heidegger, como bien lo ha advertido F-W von Herrmann (2002) y T. Sheehan (2015). Este es uno de los errores más comunes y que hace que tengamos la inveterada tendencia a entender al Dasein sólo como un individuo concreto, confundiendo así el nivel existencial [existenzielle] con el nivel propiamente existenciario [existenzialen] y que veamos como aparentemente contradictorio que Heidegger a la vez que define al Dasein como concreto pretenda hacer una ontología de la existencia. Pero el mismo Heidegger prohíbe ampliamente dicha interpretación, no sólo porque en *Ser y tiempo* se distinguen claramente el momento de la apertura del “Ahí” [Da] de la *Jemeinigkeit* (ocasionalidad), sino porque la expresión Dasein también es empleada (antes de 1930) para las comunidades y las épocas (véase por ejemplo GA 27: 123, donde se habla de “frühmenschlichen Dasein” en el sentido de “Dasein primitivo”) El Dasein como *modo de ser* es anterior a la distinción de un “yo aquí” “tú allí” e incluso es el presupuesto de toda relación yo-tu (GA 24: 420 et passim). Como se mostrará en el capítulo III de esta investigación, la *Jemeinigkeit* se explica por el Da como apertura al ser, mas no al contrario: el Da *no* se explica como *Jemeinigkeit*.

consiste en que estamos en una curiosa “relación con la nada”²⁷ que no sólo nos habilita para comportarnos respecto de las cosas sino -y principalmente- respecto de nosotros mismos como cuestión que hemos de resolver. En esta conferencia por tanto no se dice nada distinto a lo que se afirma en la “definición” que estamos explorando en el § 4 de *Ser y tiempo*: gracias a esa relación con la apertura del ser nos comportamos respecto del ente y también respecto de nosotros mismos, en tanto que implicados en dicha apertura.

Pero, como hemos venido diciendo, debemos ser cuidadosos de no tomar el “rasgo óntico” como algo extrínseco al modo de ser ontológico. Si bien Heidegger distingue el nivel ontológico del óntico para su analítica existencial, *por la misma naturaleza de ser una relación con la apertura significativa del ser*, ese nivel ontológico es siempre un implicarse óntico. En efecto, la proposición [2] no sólo determina que el rasgo óntico distintivo del Dasein se explica *en* el modo de ser ontológico característico de este ente, sino que también aclara que esa relación que tiene el Dasein con la apertura significativa del ser, debe entenderse como una *incumbencia* para dicho ente. Sólo podemos relacionarnos con algo al modo de una “incumbencia”, de algo que “nos va”, si eso con lo que nos relacionamos es algo a lo que estamos arrojados y que nos impele a serlo. En otras palabras, que la relación con la apertura significativa del ser sea esencialmente una incumbencia para el Dasein, quiere decir que esa relación es algo que el Dasein *tiene que ser*. No se trata entonces de dos relaciones separadas, como si dijéramos que por un lado está la relación con la apertura del ser en general como *modo de ser* del Dasein y, por otro, otra supuesta “relación” que el Dasein tiene con esa relación que él es, sino más bien: la relación con la apertura significativa del ser, se despliega ella misma como aquello en lo que estoy implicado en tanto que es algo que me compete mantener abierto, toda vez que en dicha apertura también me juego la comprensión de mí mismo. Estar en relación con la apertura significativa del ser -como carácter ontológico fundamental del Dasein- tiene la naturaleza de una implicación porque a la vez y mientras me mantengo en ella, estoy abierto *simultáneamente* tanto al mundo en su totalidad, como a mí mismo como el ente que soy. Por eso es que Heidegger más adelante en la proposición concluye la unidad entre la peculiaridad óntica y el carácter ontológico.

Como lo ha señalado F-W von Herrmann, lo último debe tenerse muy en cuenta porque muchas de las confusiones que han existido respecto de la relación entre el Dasein y la pregunta por el ser provienen justamente de una mala comprensión de este punto sutil pero fundamental. En efecto, de acuerdo con una opinión extendida -sobre la que, además, se tienden a basar las interpretaciones más generalizadas de la tesis del “fracaso”- «El “-ser” tanto como el “-Ahí” nombrados en el Dasein sólo conciernen al hombre como hombre en su esencia. En esta perspectiva predominante de interpretación, el paso de la analítica del Dasein

²⁷ El punto de Heidegger es que el Dasein no sólo se comporta respecto a las cosas, sino que se comporta con respecto a ellas como *entidades* y, por lo tanto, estar referido al ser es su rasgo estructural. Empero, si esta aparición del ser “no es nada” en las cosas, lo que nos define desde el punto de vista metafísico es que somos ese ser vivo peculiar al que se le aparece “la nada”. Lo que se expone en su famosa y criticada conferencia *¿Qué es Metafísica?* es que nosotros podemos, sorprendentemente, hablar de la nada y preocuparnos por ella. Pero esta “nada” no la entiende Heidegger como el puro vacío, sino como el ámbito de donación de las entidades; el ser *no es nada* más que “éter”, ese medio de revelación que permitía -según los filósofos griegos- el paso de la luz. En las palabras del poeta Johann Peter Hebel: «Somos plantas, queramos o no confesarlo de buena gana, que debemos salir de la tierra para florecer en el éter y poder dar frutos» (GA 13: 150).

efectivamente realizada, al planteamiento explícito de la pregunta por el ser en general, se mantiene sin resolver en *Ser y tiempo*, y quizá sea una tarea irresoluble en absoluto» (Herrmann, 2002: 48). Esta interpretación tradicional pasa por alto que Heidegger en ningún momento sostiene que por un lado tengamos la apertura del Dasein a su ser y, por otro, una apertura al ser en general. Esto sería admitir una argumentación de dos pasos (primero una “autoconciencia” y después un “mundo”) típica de la metafísica de la subjetividad que Heidegger no suscribe y que, como él mismo subrayó, se evitó en el momento en que *Ser y tiempo* rehusó emplear la palabra “conciencia”. En vez de haber dos relaciones, concordamos con F-W von Herrmann en que la apertura al ser en general acontece *simultáneamente* como apertura del Dasein a sí mismo: «“Mi” Da es la aperturidad de mi mismidad-extática de la existencia y de la aperturidad de aquello a lo que estoy expuesto con mi existencia. Esta instancia abierta es el darse del mundo y de todo ser del ente que no tiene el modo de ser de la existencia, a partir de lo cual lo ente como un todo y como esto y como aquello me sale al encuentro» (Herrmann, 2002: 49). Que esto no significa -como Heidegger advierte- “una mala subjetivización del ente”, ni mucho menos hacer del Dasein el fundamento del ser o suscribir un “idealismo temporal” de corte kantiano, ya lo hemos ido viendo a lo largo de nuestra consideración fenomenológica. No obstante, volveremos a referirnos en profundidad a esta “simultaneidad” de la apertura -que constituye uno de los pilares de la crítica a la metafísica de la subjetividad que Heidegger cree haber realizado en *Ser y tiempo*- en el capítulo III de este trabajo, ya que antes de abordarla en su pleno sentido resulta importante desligar la comprensión del Dasein, no sólo de la “subjetividad” moderna, sino también de la versión existencialista de la esencia existente del ser humano. Por ahora continuemos en nuestra exégesis de la “definición” del § 4.

Hemos dicho que el modo de ser del Dasein consiste en una relación con la apertura significativa del ser y que esa relación es una “incumbencia”, algo que al Dasein le va o que tiene que ser, porque que dicha apertura se da a este ente como el ámbito en el cual se juega lo que *él es* en cada caso. En dicha apertura está en juego la posibilidad misma del Dasein. Ser esta relación y no poder otra cosa sino serla, es justamente lo que Heidegger concluye en la posposición [3] de la definición: «...pertenece a esta constitución de ser del Dasein que, en su ser, tenga una relación de ser [Seinsverhältnis] con este ser». En otras palabras, dado que el comportarse del Dasein con su modo de ser consiste en *tener que ser “esa relación con el ser”*, entonces la naturaleza de la relación aquí discutida es la de una “relación de ser” [Seinsverhältnis]. Parvis Emad, en una discusión análoga, nos lo explica de la siguiente manera «Al determinar que la incumbencia del Dasein con su ser es una relación de ser, Heidegger encuentra que el Dasein tiene que ser esta relación, que es otra manera de decir que esta relación [con el ser] es constitutiva del ser del Dasein. Puesto en términos negativos, nosotros podemos decir que el Dasein no puede permitirse no ser esta relación... Esta relación no es asunto de una teoría sino de ejecución, el Dasein tiene que ser esta relación ejecutándola» (Emad, 2002: 25).

Ahora bien, si por el “ser” entendemos fenomenológicamente “la apertura significativa”, entonces pertenece al modo de ser del Dasein -en tanto que relación con dicha apertura-, un estado de aperturidad

que consiste en “mantenerse” ejecutivamente en ese estado de abierto [erschlossenheit]. “Mantenerse”, “sostenerse”, “ser capaz de” es lo que Heidegger quiere que escuchemos cuando usa la palabra “comprender”: «“comprender” [Verständnis] debe ser captado en el sentido original de “sostenerse ante” [Vorstehen]: residir ante, mantenerse uno mismo a una igual altura con lo que uno encuentra ante sí, y ser lo suficientemente fuerte como para resistirlo» (GA 15: 334). Sosteniéndose en la apertura significativa del ser, el Dasein está a su vez abierto para sí mismo (“le concierne su ser”). Heidegger entonces pasa a exponer el significado más profundo de la proposición [3] en las posiciones [4] y [5]; “tener una relación de ser con su ser” significa, según lo visto, que: «el Dasein se comprende a sí mismo en su ser de alguna manera y con cierta explicitud». Pero justamente en esa precomprensión de nosotros mismos, resuena nuestra primaria referencia a la apertura del ser en general que nos permite comprendernos. Es por ello que en [5] se dice que: «es propio de este ente que, con y a través de su ser, esté abierto [erschlossen] para él mismo». Aquí, debemos considerar cuidadosamente las palabras “con” (mit) y “a través de” (durch), puesto que encierran la forma en que debemos comprender la relación entre el Dasein y la apertura del ser. Una observación de F-W von Herrmann resulta, de nuevo, esclarecedora; efectivamente, Heidegger dice “con y a través de su ser” y no “con y por su ser”²⁸ porque «La aperturidad no es algo que el Dasein haga surgir en primer lugar a través de su comportamiento de apertura hacia el ser, sino que es algo con lo que el Dasein se sitúa con su ser a fin de comportarse -como así arrojado- abiertamente consigo mismo» (Herrmann, 1987: 108). La apertura ya siempre “va con él” en el sentido de que el Dasein está de antemano situado en ella como condición de arrojado (facticidad). A su vez, esa apertura que él tiene que ser y en la que de antemano está situado es la condición *a través de* la cual se comprende cada vez [Jemeinigkeit] en una posibilidad (anticiparse a sí). En otras palabras, la relación con la apertura del ser, en tanto modo de ser del Dasein, consiste en una específica movilidad: arrojado de antemano, teniéndose que proyectar hacia delante, en medio de un mundo²⁹.

Finalmente, las proposiciones [6] y [7] expresan la conclusión que va a sostener el resto del párrafo y que explica no sólo el hecho de que el Dasein sea el ente al que hay que cuestionar en la pregunta por el ser, sino por qué la “cosa misma” de la filosofía, descubierta a través del modo de tratamiento fenomenológico como “cuestión del ser”, se ha de desplegar en *Ser y tiempo* como una hermenéutica del Dasein. La proposición [6] dice que: «*La comprensión del ser es en sí misma una determinación de ser del Dasein*». Aquí aparentemente parece haber un salto, porque en [4] y [5] Heidegger se había limitado a concluir que, gracias a su modo de ser, el Dasein tenía una precomprensión de sí mismo lo que implicaba que gracias a eso siempre estaba “abierto para él”. Pero en esta proposición [6] salta a la comprensión del ser en general

²⁸ Como erróneamente han traducido al castellano tanto Gaos como Rivera.

²⁹ Para un análisis detallado de la expresión “con y a través de su ser” puede consultarse tanto el trabajo de von Herrmann (1987: 106-110). También está la aguda exégesis de Parvis Emad al hilo de la cuestión del ser (2002: 25-28). Ambos trabajos han acertado en tomarse en serio las palabras de Heidegger, antes de prejuzgar cualquier significado usual de estas. La importancia de la “definición” que por primera vez se expone del Dasein en *Ser y tiempo*, se pasa por alto porque se cree entender de antemano lo que Heidegger quiere decir por ex-sistencia. Para el movimiento “bivalente” del fenómeno de la ex-sistencia como relación con la significatividad, aunque en una orientación ligeramente distinta de la de von Herrmann y Emad, puede verse: Sheehan, 2015: cap. 5, esp. 141-153.

como rasgo del Dasein. En la nota del *Hüittenexemplar*, se nos advierte que no debemos entender esta comprensión del ser sólo como comprensión de la existencia, sino también comprensión del ser en total (SuZ: 12 n. a). ¿Es legítimo ese salto? La respuesta es: no es un salto porque, como hemos visto, no se trata de dos relaciones (por un lado, el Dasein en relación consigo como una especie de “autoconciencia” y sólo después una relación con el mundo como “ser en general”). Simultáneamente estar en relación con la apertura significativa del ser es estar abierta para sí misma la ex-sistencia, porque eso es justamente la existencia: encontrarse a sí misma en un mundo. La necesidad de saltar, como lo ha expresado correctamente F-W von Herrman, del Dasein al ser como si fueran dos cosas, surge de una interpretación errónea del Ahí y de una persistencia de entender Dasein y ser como dos “cosas” una enfrente de la otra como “subjetividad” y “objetividad”³⁰. No obstante, que no se le entendió este punto fundamental a Heidegger, y que se tendió considerar como separadas la apertura al ser en general y la apertura a sí mismo del Dasein, queda constatado por la nota ya comentada de su *Hüittenexemplar*³¹.

Esta nota aclaratoria también va a acompañada con otras en las que se intenta señalar que la analítica del Dasein, no tiene lo más mínimo que ver con una “filosofía existencial”. La tesis de Heidegger respecto del significado de la palabra existencia en *Ser y tiempo* no es distinta de las aclaraciones sobre el sentido de esa palabra en sus lecturas retrospectivas, como bien podemos apreciarlo si hemos llevado atentamente el hilo de las consideraciones hasta aquí hechas. Heidegger insiste mucho en que el concepto de Dasein se debe restringir únicamente a la idea de que hay un “modo de ser” que consiste en estar en una relación de apertura significativa del ser³². Como hemos visto, el sentido en Heidegger es entendido como “apertura” porque éste -fenomenológicamente hablando- *no* se entiende como un marco representacional, una especie de caja subjetiva con la que “coloreamos” o “producimos” un mundo supuestamente carente de sentido. La significatividad, en tanto que dada, nos mantiene abiertos a la aparición del mundo y al ente que se da dentro de ese mundo; eso quiere decir para Heidegger que somos fundamentalmente “extáticos”, es decir, somos en un vínculo inalienable con un “afuera”. Este afuera, no obstante, tampoco es algo en las cosas, sino el acontecer de su presencia significativa para nosotros. En otras palabras, el modo como tiene Heidegger de pensar nuestra implicación con el sentido es de tal que, lejos de retrotraernos a una esfera subjetiva, representacional e infranqueable, nos lanza a la apertura del mundo: somos ese ente peculiar para el cual *la aparición del mundo* es aquello respecto de lo cual nos podemos comportar esencialmente. Como veremos en más detalle en el capítulo siguiente, esta “noción” de “lo humano” no implica para Heidegger una toma de posición respecto a si el ser humano es algo “concreto” y después “se hace a sí mismo”, o si la existencia

³⁰ En *Contribuciones* Heidegger deja entrever las dificultades que tiene para explicar la relación última que constituye su pensamiento: «el discurso de la referencia [Bezug] del Da-sein al Seyn es engañoso, en tanto se acerca a la opinión de que el Seyn se esencia “por sí” y el Dasein asumiera [posteriormente] la relación con el Seyn» (GA 65: 254). Todo intento -como lo hemos tratado de demostrar hasta aquí- de ver la unidad en las transformaciones del pensamiento de Heidegger, *debe deshacerse del prejuicio de que el ser y el Dasein son cosas distintas que sólo posteriormente entran en relación.* ver Cap. III.

³¹ «Pero ser aquí no sólo en cuanto ser del hombre (existencia). Esto resultará claro por lo que sigue. El ser-en-el-mundo encierra *en sí* la relación de la existencia con el ser en total: comprensión del ser» (SuZ: 13 n. a).

³² Quien mejor ha documentado todos los lugares -antes y después del giro- donde Heidegger explica su noción “Dasein” como Da-sein, es decir como ese ente cuyo modo de ser consiste en mantener abierta la significatividad del mundo como espacio abierto ha sido T. Sheehan (2021).

está antes de la esencia o viceversa. El concepto de “ser humano” que Heidegger propone es mucho más básico según su enfoque fenomenológico: no se trata del ente que “produce” el sentido desde su subjetividad, sino es la entidad que consiste en estar en relación constante con el sentido en tanto que dado a él como algo que tiene que asumir. En una carta de 1973 a Munier -el traductor al francés de su conferencia *¿Qué es Metafísica?* - Heidegger relaciona su pregunta por “la nada” con la cuestión del ser de *Ser y tiempo* y dice que en ambas obras: «se trata de experimentar el Da-sein en el sentido de que el humano es el “Ahí” [‘Da’], es decir, la apertura del ser para él, asumiendo la tarea de conservarla y desplegarla de un modo preservador (cfr. *Ser y tiempo* 152)» (GA 15: 415). La referencia a *Ser y tiempo* nos remite justamente a una de las afirmaciones de Heidegger sobre el sentido como algo correspondiente al Dasein en tanto que apertura al mundo³³. En consecuencia, y en lo que respecta a este punto específico, no hay algo así como un cambio de posición respecto de lo que se dice del Dasein en *Ser y tiempo* y lo que se nos explica, por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* respecto del hombre como “pastor del ser”. Como se ha mostrado hasta aquí, leída en su justa medida, y con un enfoque fenomenológico que Heidegger ya suscribía en los años veinte, se comprueba que la “definición” del tratado de 1927 siempre dio la pauta y que, como él mismo dice en varias ocasiones, en ningún momento hay un cambio de posición sustancial al respecto.

Que no sólo estemos dirigidos a entes, ni siquiera tan sólo al ente que somos nosotros mismos, sino que nuestra esencia consista más bien en estar en una relación con la apertura significativa del ser, significa que nuestra peculiaridad consiste en que somos un ente ontológico, como lo dice la proposición [7]. Aquello que asumimos siempre, de un modo o de otro, en posibilidades que escogemos o en las que “hemos ido a parar” (SuZ: 12), es nuestro estar instalados en la apertura, el ser nuestra relación con el “Ahí”. Eso y sólo eso es a lo que Heidegger llama ex-sistencia. Ahora bien, para asumir esta relación con la apertura significativa del ser, nosotros no tenemos que cuestionar dicha relación de modo explícito, que la “cuestión de la existencia” sea algo que le incumbe a todo ser humano en cuanto Dasein, no quiere decir que se requiera una «transparencia ontológica de la estructura de la existencia». El argumento de fondo que quiere ofrecernos Heidegger es que, dado que todos nuestros comportamientos son en realidad modos de asumir nuestra irremediable relación con la apertura significativa del ser, una verdadera ontología del Dasein no consiste solamente en alcanzar una relativa claridad óptica sobre los posibles modos de significar nuestras vidas, sino más bien en preguntarnos previamente *cómo está estructurada nuestra relación con la apertura significativa misma*. Por más que en el existencialismo, en la antropología filosófica o en las distintas disciplinas científicas como la ética, la política, la historiografía, se pueda decir que se ha indagado por las posibilidades humanas, «queda en pie la pregunta de si estas interpretaciones fueron realizadas con una originariedad existencial ontológica comparable a la originariedad que tal vez tuvieron en el plano existencial óptico» (SuZ 16).

³³ «El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que 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 apertura del estar-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» (SuZ: 151).

Toda antropología filosófica presupone la relación con el ser constitutiva del ser humano y por ello nunca pregunta por lo humano en tanto que Da-sein. Esa pregunta aquí planteada no es una vacía sutileza de Heidegger, sino una cuestión fundamental y concreta. Repetimos: si todas estas posibilidades son formas en las cuales el ser humano asume el hecho de estar en relación con la apertura significativa del ser, lo menos que *podemos hacer* es preguntar previamente en qué consiste dicha relación. Aquí se trata de la «exposición analítica de lo constitutivo de la existencia... [y] no tiene el carácter de un comprender existensivo [existenzielle] sino de un comprender existencial [existenzialen]» (SuZ, 12). La distinción entre lo existensivo óntico y lo existencial ontológico es fundamental para no confundir el papel de la analítica existencial en la cuestión del ser. No se trata aquí de empezar con una comprensión de sí existensiva para, de ese modo, proyectar una visión del mundo sobre lo ente en su totalidad. Si fuera así, sucumbiría la hermenéutica fenomenológica del Dasein a la primacía de la autoconciencia sobre la apertura del mundo y tendríamos razón -como proponen Habermas o Zimmermann- en ver en *Ser y tiempo* una recaída en la metafísica de la subjetividad bajo su interpretación existencialista³⁴. El comprender existencial en cambio pregunta por esa relación con la apertura significativa del ser, en la que el Dasein se encuentra arrojado, al tiempo que está abierto para sí mismo. Este “habitar”, cuya estructura es el ser-en-el-mundo como “cuidado”, es anterior a toda autoconciencia, incluyendo la autoconciencia “activa” por la que se propende en el existencialismo³⁵. Ahora bien, si la analítica existencial busca hacer explícita la estructura de la relación con el ser que es esencial al Dasein, entonces la elaboración cuestión por el sentido del ser resulta teniendo un papel central en la explicitación de dicha apertura: «y de este modo, la posibilidad de llevar a cabo la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración de la cuestión por el sentido del ser en general» (SuZ: 13). Heidegger más adelante nos cuenta de qué se trata esa dependencia, cuando advierte que sólo cuando la cuestión del ser es asumida como posibilidad existensiva concreta (es decir en la filosofía), surge la posibilidad de preguntar por la estructura de la relación del Dasein con la apertura significativa del ser y que en eso consiste la “primacía” [vorrang] de *la cuestión del ser* para un *ente en concreto*: «Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existensivamente [existenzielle]... se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia [existenzialen]... *Pero con esto se ha aclarado también la primacía óntica de la cuestión del ser* » (SuZ: 13).

Pero si nos fijamos, con esta primacía óntica de la cuestión del ser, nos acabamos de topar casi que sin quererlo con el ente que debe tener la primacía en la cuestión del ser. En efecto, la cuestión del ser por su misma naturaleza conduce nuestra mirada a un ente cuyo modo de ser consiste en estar esencialmente relacionado con el ser. Esta relación esencial le da a este ente una primacía respecto de la cuestión del ser en un triple sentido:

«En primer lugar, una primacía *óntica*: el Dasein está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el Dasein es ontológico en sí mismo. Ahora bien, al Dasein le pertenece con igual originariedad... una

³⁴ véase Cap. I

³⁵ véase Cap. III.

comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein. Por consiguiente, el Dasein tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías» (SuZ: 13).

A esta altura el párrafo no debe presentarnos mayores dificultades de interpretación: Una primacía óntica: el rasgo óntico del Dasein consiste en que se comporta respecto de sí mismo, en tanto que determinado por su relación con la apertura significativa del ser llamada “ex-sistencia”: él está entregado a esa relación fundamental que lo determina como algo que tiene que ser de modo concreto «la cuestión de la existencia sólo se resuelve a través del existir mismo» (SuZ 12). Pero si el Dasein consiste en esa relación con el ser, entonces él es “ontológico” en sí mismo. La ontología no es para él sino el lugar en donde se juega su ser más íntimo, en el sentido de que sólo porque existe tal relación es que existe la ontología. Finalmente, como se vio en el § 3, no sólo el comportamiento respecto de nosotros mismos, sino a su vez el comportamiento con todo ente diferente de nosotros, depende de esa relación con la apertura. La tercera primacía, expresa de manera resumida toda la dinámica que hemos tratado de ilustrar aquí: *el Dasein es un ente cuya esencia consiste en mantenerse en relación con la apertura significativa del ser, apertura desde la cual él mismo está abierto para sí mismo a la vez que está abierto al mundo y al ente que se le presenta dentro del mundo.*

Pero con lo dicho hasta ahora el asunto no está completamente zanjado. Todavía falta resolver explícitamente el problema principal: ¿por qué la cuestión por el sentido del ser, que es el tema de la fenomenología radicalizada, en *Ser y tiempo* termina desplegándose como “analítica existencial del Dasein”? En otras palabras, ¿en qué forma la analítica del Dasein expone al ser mismo como fenómeno de la fenomenología radicalizada? Hasta ahora sólo se ha expuesto que el Dasein está en una relación esencial con aquello con lo que entra en cuestión en la *Seinsfrage*, eso es lo que le permite a Heidegger concluir que «la demostración de la peculiaridad óntico-ontológica de la cuestión del ser se funda en una indicación provisional de la primacía óntico-ontológica del Dasein» (SuZ: 14). Sin embargo, en nuestra explicación no hemos concretado cómo la analítica del Dasein es un requisito previo para que el cuestionar mismo por el ser se haga transparente. Heidegger dice inmediatamente en esa misma conclusión: «Pero el análisis de la estructura de la cuestión por el ser en cuanto tal pregunta (§2) nos permitió descubrir una función privilegiada de este ente dentro del planteamiento mismo de la pregunta. El Dasein se reveló allí como aquel ente que es necesario que sea primero suficientemente elaborado...si se quiere que el preguntar se vuelva transparente» (SuZ:14).

Heidegger nos retrotrae al § 2, porque allí se ha establecido una tesis clave que sólo hasta ahora podemos estar en condiciones de advertir y entender plenamente: el Dasein no sólo está en relación con lo que entra en cuestión *Seinsfrage*, sino que la analítica del Dasein es necesaria para que la cuestión misma se haga transparente. Es fácil pasar de largo este detalle fundamental porque -como nuestro autor mismo reconoce- no está del todo claro que el argumento de *Ser y tiempo* a favor de la primacía del Dasein en la *Seinsfrage* en

el §4, sea igual que el argumento del § 2 sobre la importancia del Dasein para desplegar la pregunta misma³⁶. Una pregunta que parece jamás haberse hecho entre los estudiosos es por qué si en el § 2 Heidegger ya había determinado que era necesario investigar previamente el ente que cuestiona, esto no signifique ya para él una respuesta a la cuestión sobre el ente que tiene la primacía en la *Seinsfrage*; por qué al demostrar la relación del Dasein con la *Seinsfrage*, sin embargo, «no se ha demostrado la primacía del Dasein, ni se ha zanjado el problema de su posible e incluso necesaria función como ente que debe ser primariamente interrogado» (SuZ: 8). Esta pregunta se hace más pertinente si nos fijamos que en el curso de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20), la exposición de la estructura formal de la cuestión por el sentido del ser es igual al esquema que se usa en *Ser y tiempo* pero con una notable diferencia: la explicación del papel del Dasein en ella se restringe sólo al argumento del §2 del tratado de 1927 acerca de la “transparencia del ente que pregunta”, sin una consideración ulterior sobre alguna primacía óntico-ontológica del Dasein³⁷. Esto significa que ambas cuestiones sólo se distinguieron claramente en la redacción del tratado mismo, pero ¿qué es lo que Heidegger quiere señalar en el §2 de *Ser y tiempo* exactamente y que aquí sólo lo hemos querido abordar -siguiendo un camino inverso- hasta aclarar “la primacía óntico-ontológica del Dasein”?

El § 2 desarrolla una argumentación a primera vista artificialmente minuciosa. Se advierte que para que la *Seinsfrage* sea *planteada* -es decir desplegada en cada una de las exigencias concretas de sus momentos indicativos formales-, se requiere llevar a cabo una serie de comportamientos especiales. Siendo estos comportamientos parte de la entidad que pregunta, previamente debemos aclarar a la entidad que pregunta. Pero esta observación no nace de un exceso de meticulosidad ajena al asunto, sino que busca llamarnos la atención sobre el hecho de que la cuestión del ser es una posibilidad existencial concreta y no simplemente una formulación vacía de una pregunta de investigación. Tal como Heidegger se lo cuenta a sus alumnos en 1925, «la configuración formal de la cuestión acerca del ser es relativamente fácil de caracterizar. Por el contrario, la necesidad de elaborar de modo concreto el planteamiento de la cuestión da lugar a tareas bien peculiares» (GA 20: 193). Ahora, si la pregunta consiste esencialmente en una serie de comportamientos concretos, es decir, si ella es una posibilidad de la existencia -posibilidad que además es “peculiar”-, entonces:

«elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta—se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser...El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser» (SuZ, 7)

³⁶ Cfr. Las notas hechas por Heidegger al *Hüttenexemplar* de *Sein und Zeit* p. 7, donde se explica claramente que se trata de dos cuestiones distintas en la primacía del Dasein. Especialmente la nota b: «dos preguntas puestas aquí una tras otra: se presta para malentendidos, sobre todo respecto del papel del Dasein». Para una interpretación ligeramente distinta a la aquí presentada sobre el sentido de las apreciaciones de Heidegger: P. Emad, 2002: 17-19. Aunque estamos de acuerdo con Emad en que una correcta interpretación de *Ser y tiempo* depende de distinguir estas dos cuestiones y en que Dreyfus es el mejor exponente de cómo no distinguirlas conduce a no comprender en absoluto la intención de la segunda sección publicada del tratado (cfr. n. 20), Emad no logra exponer por qué para Heidegger, a través del Dasein, el ser mismo se hace fenómeno como cuestión.

³⁷ GA 20: §§ 16-17.

La *Seinsfrage* es, ella misma, “algo que es”; hay un ente que está dado con el planteamiento mismo de la cuestión: «Si la tarea consiste en elaborar el cuestionar acerca del ser mismo, no hay que olvidar que ese preguntar ya es a su vez un ente. El preguntar es él mismo una entidad que se da con la cuestión acerca del ser» (GA 20: 197). Desplegar la cuestión del ser como posibilidad existencial y en la peculiaridad de las tareas que ella exige nos devuelve al ente que somos nosotros mismos, los que preguntamos, porque cuando nos proponemos hacer esa cuestión a fondo, cuando meditamos seriamente *sobre lo que ese cuestionar significa* caemos en cuenta que esa cuestión está, de antemano, posibilitada por el hecho de que ella se da justamente en la apertura significativa del ser. Esto es lo que quiere decir Heidegger cuando recalca el hecho de que el despliegue de la pregunta por el ser está *determinado* a su vez por aquello por lo que esa cuestión cuestiona (por el ser). El preguntar *está determinado por el ser*. Pero, si la cuestión por la apertura significativa del ser está determinada de antemano por dicha apertura, nos encontramos con un fenómeno en extremo llamativo: *la apertura significativa del ser en la que habitamos tiene una naturaleza tal que, curiosamente, también habilita la posibilidad de que ella misma se nos pueda aparecer como algo “enigmático”, como digno de ser cuestionado*. En esta línea, Heidegger se dirige a sus alumnos en 1925: «tenemos, pues, un cuestionar un tanto característico: en el contenido de la cuestión acerca del ser, está lo que el cuestionar mismo es. Lo que él se cuestiona, se da en ese cuestionar en toda su indeterminación, todo lo indeterminado que puede ser aquello que se busca» (GA 20: 195). Sólo porque ya vivimos en la apertura del ser, es que puede surgir la posibilidad de que se nos haga cuestionable qué significa vivir en un mundo con sentido y eso es algo bien curioso: ¿qué es el sentido para que no sólo nos permita “ser”, sino también nos permita cuestionar el mismo hecho de que “hay sentido”?

Pero más aún, en la medida en que no cuestionamos, en la medida en que estamos implicados y familiarizados con esa apertura significativa, ella misma no aparece. Como vimos cuando hacíamos referencia a la *Introducción a la Metafísica* de 1935, sólo cuando nos es extraña, cuando nos planteamos la posibilidad de que ella misma “no sea” en vez de que “sea”, esa apertura se nos puede hacer manifiesta por primera vez. Sólo en la cuestión por el sentido del ser, el ser mismo se puede dar como fenómeno para la fenomenología. Pero si la *Seinsfrage* es la posibilidad de un ente cuya esencia consiste en estar de antemano y siempre en relación con aquello por lo cual esa cuestión busca, entonces una analítica del Da-sein puede desplegar un camino para la cosa misma de una fenomenología radicalizada: «Ese verse tocado el ente que cuestiona por lo que él cuestiona es inherente al sentido más propio de la cuestión misma del ser. Si se quiere plantear la cuestión de modo diáfano, teniendo en cuenta el principio fenomenológico, eso es algo que no hay que olvidar.... La elaboración efectiva del planteamiento de la cuestión es, por tanto, una *fenomenología del Dasein*, que si encuentra ya una respuesta es porque la elaboración del planteamiento de la cuestión atañe al ente que encierra en sí *una relación de ser característica*» (GA 20: 196).

El ente que somos nosotros mismos se denomina Dasein porque su esencia reside en su “ex-sistencia”, es decir, porque él consiste esencialmente en un estar en relación con el ser. A su vez, el ser mismo se refiere a dicho ente en la medida en que dicha apertura determina la autotransparencia del cuestionar por ella. En

dicho cuestionamiento el ser mismo se posibilita como el “enigma” de su donación³⁸. Tenemos pues esa especial “referencia anticipativo-retrospectiva” del ser al Dasein de la que Heidegger habla continuamente (SuZ: 8). Este movimiento de mutua referencia en el sentido que hemos venido aquí explorando es el *significado más profundo de la palabra Dasein*, según nos lo dice nuestro autor en un texto de 1949 que vale la pena citar in extenso:

«El pensar ensayado en *Ser y tiempo* se ha puesto “en camino” para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad. En este camino —lo que significa, al servicio de la pregunta por la verdad del ser— se hace necesaria una reflexión sobre la esencia del hombre porque la experiencia del olvido del ser, no expresa y que aún debe de ser mostrada, incluye la suposición sobre la que todo se basa, según la cual, de acuerdo con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia del hombre pertenece al ser mismo. Pero ¿cómo puede llegar a darse la experiencia de esa suposición, aunque sólo sea en una pregunta expresa, si no se pone previamente todo el peso de sus esfuerzos en sacar la determinación esencial del hombre fuera del ámbito de la subjetividad, incluida la del animal rationale? *A fin de apresar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el «Abí») del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra “Dasein”*» (GA 9: 372).

Ahora bien, esa referencia del ser al Dasein -que pertenece a la esencia del ser mismo y se hace transparente en el cuestionar-, no es cualquier referencia. Si el Dasein consiste en estar en una relación con la apertura significativa del ser, si su esencia consiste en esa comprensión del ser que hemos explicado, entonces: «la cuestión del ser no es otra cosa que la radicación de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión pre-ontológica del ser» (SuZ: 15). La *Seinsfrage* es la posibilidad más radical y auténtica del Dasein en la medida en que radicaliza la relación con la apertura significativa del ser que somos nosotros mismos. Pero si esto es así, entonces hacer que el Dasein se haga transparente en su ser de un modo originario, es explorar cómo es posible de esa posibilidad más auténtica y justamente eso es lo que nos dice Heidegger al iniciar la segunda sección de *Ser y tiempo*: «Se busca la respuesta a la cuestión por el sentido del ser en general y, previamente, la posibilidad de una elaboración radical de esta cuestión fundamental de toda ontología... Sin embargo, la comprensión del ser, en cuanto momento esencial del ser del Dasein, sólo podrá ser aclarada en forma radical una vez que el ente a cuyo ser ella pertenece haya sido originariamente interpretado en sí mismo por lo que respecta a su ser» (SuZ: 231).

La pregunta por la totalidad y la autenticidad tiene como propósito hacer transparente el horizonte (temporeidad) de esa relación con la apertura que constituye nuestro modo de ser y así abrir el ámbito desde el cual es posible la cuestión del ser como posibilidad radical del Dasein. Que la orientación última del

³⁸ Es muy importante entender que Heidegger la *Seinsfrage*, en tanto determinada por el ser, no es algo que se nos antoje hacer, sino que es un acontecimiento histórico. Sólo en el final de la metafísica el ser puede acontecer en sí mismo, y por primera vez, como cuestión: «Para la cuestión fundamental, el ser no es respuesta y ámbito de respuesta sino lo máximamente cuestionable... Que el Seyn en su esenciarse de esta manera se esencia radicalmente, muestra su singularidad y señorío. Y éste es nuevamente sólo la señal de la apropiación [Ereignis], donde tenemos que buscar el esenciarse del ser en su suprema ocultación» (GA 65: 76).

problema de la originalidad y autenticidad del Dasein es lograr que el tiempo sea el horizonte de cuestionabilidad del ser, nos lo aclara Heidegger en el ya citado curso de 1941 sobre Schelling: «porque *Ser y tiempo* pregunta por el sentido del ser, que se relaciona en esencia con la nada, por eso y sólo por eso, se tratan la angustia, la muerte, la culpa y la nada» (GA 49: 58). Apareta ser bastante trivial emprender tan tortuoso esfuerzo como el que se emprende en *Ser y tiempo* simplemente para “desatar nuevamente una comprensión para el sentido de una pregunta” (SuZ: 2). Pero ese es exactamente el punto de Heidegger: somos incapaces de experimentar el cuestionar mismo del ser en su enigmaticidad. Cuestionar aquí no es simplemente poner una pregunta, sino un modo radicalizado de existir. Entender qué puede significar eso sólo se desata si leemos la sección II de *Ser y tiempo* tomándonos en serio las recomendaciones del propio Heidegger de que se trata de la pregunta por el ser y sólo de ella. La mayor dificultad -dice a sus alumnos en 1941- para comprender dicha sección es insistir en que se trata de una temática existencialista, algo así como un intento kierkegaardiano de fundamentar el ser en la individualidad de un hombre que define su propia existencia. Para Heidegger es al contrario y eso ya lo decía antes del “giro” [Wendung], en 1928: «lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la trascendencia... Todas las interpretaciones concretas, sobre todo las del tiempo, deben ser entendidas *únicamente* en el sentido de *hacer posible* la *cuestión* del ser... precisamente mediante la elaboración de la trascendencia del Dasein el hombre llega al centro de tal modo que su nulidad se convierte en problema» (GA 9: 163).

4. Reducción, construcción y desmantelamiento: el concepto de fenomenología hermenéutica.

El § 7 de *Ser y tiempo* se dedica a ofrecer un concepto orientativo de la fenomenología tal como la concibe Heidegger. En principio formal y atenido a una aparentemente vacía discusión etimológica, dicho párrafo resume cada uno de los pasos que hemos estado hilando pacientemente a lo largo de este capítulo. Vistas en su contexto más amplio, las afirmaciones allí contenidas resultan iluminadoras, no sólo de los propósitos de Heidegger, sino también de su relación ambigua con la fenomenología de Husserl. Empero, debido a su brevedad y densidad, resulta difícil ver qué relación tiene dicho concepto metódico con el tratado mismo y, junto con Schürmann, debemos admitir que todo el asunto cae más o menos en el olvido después de haber cruzado los siguientes setenta y cuatro párrafos.

¿A qué se llama “fenómeno” en la cuestión del ser? En lo que llevamos de recorrido, hemos usado la expresión “lo dado” como equivalente a la palabra, más estrictamente ontológica, de “ente”. El mismo Heidegger nos avala para tal equiparación: «los “fenómenos” son la totalidad de lo que yace a la luz del día o lo que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)» (SuZ: 28). Pero ¿son ellos los fenómenos de la fenomenología? También hemos equiparado

la expresión “donación de lo dado” por “ser del ente” y hemos dicho que el descubrimiento fundamental de la fenomenología consiste en que dicha donación también es algo “dado” ¿quiere decir esto que hemos confundido el ser con el ente, tal como Heidegger nos prohíbe hacer? La respuesta es negativa ya que, del hecho de que la donación sea también dada, no se concluye que ella se dé a sí misma como un ente. Como hemos venido reiterando en este capítulo, la donación o “el ser” no es nada en los entes, sino aquello en lo que cualquier cosa se puede mostrar como lo que es.

La sección A. del § 7 es, en consecuencia, una aguda crítica a la noción kantiana de fenómeno a partir de los descubrimientos de la fenomenología que exploramos en la sección anterior. Heidegger nos ofrece allí dos conceptos de fenómeno: uno es el concepto vulgar de fenómeno y otro es el concepto fenomenológico de fenómeno. Como hemos dicho, el descubrimiento de la intencionalidad implica un fuerte anti-representacionalismo; son las cosas, ellas mismas y no una pintura mental de ellas, lo que se muestra a sí mismo. Este primer sentido de fenómeno “lo que se muestra a sí mismo”, es el concepto vulgar de fenómeno. Ahora bien, en medio de una discusión etimológica que aparenta ser inofensiva, Heidegger también nos dice que el verbo «φαίνω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que φῶς, la luz, la claridad, es decir aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo» (SuZ: 28). *Aquello en lo que* algo puede aparecer como lo que es, eso que aquí toma la forma metafórica de “la luz” o la “claridad” [die Helle], es distinguido de lo que aparece y, en consecuencia, lo hemos denominado “la donación del fenómeno (en sentido vulgar)”. Como hemos dicho, la donación también se da y es ella justamente la que constituye el fenómeno en sentido fenomenológico: «lo que, en el fenómeno entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no de forma temática, y además puede ser llevado a una mostración temática, esto que así se muestra en sí mismo, son los fenómenos de la fenomenología» (SuZ: 31).

La donación se muestra de forma previa y concomitante en todo ente con el que nos comportamos. Eso que es previo y concomitante, se conoce en la tradición como lo que es “a priori” (anterior). Este fenómeno ya había sido visto por Platón en el diálogo *Teeteto*, fue explorado por Aristóteles al hilo del problema de las categorías y retomado por Kant como las formas de la intuición y de la objetividad. Para Kant espacio, tiempo y las doce categorías del entendimiento, son marcos a priori en los cuales algo se nos puede dar como objeto. Dado que lo categorial no es nada en las cosas, el giro crítico de Kant ofrece ubicar lo “a-priori” en el sujeto, para evitar las aporías provocadas por la hipóstasis de dichos conceptos efectuada en la metafísica tradicional: «Hasta ahora se ha supuesto que nuestra capacidad cognitiva debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer algo a priori sobre ellos quedaban anulados por dicha suposición. Ensáyese por una vez si acaso no avanzamos mejor suponiendo que los objetos deben regirse por nuestra facultad cognitiva; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de dichos objetos *a priori* antes de que ellos nos sean dados» (KRV: BXVI). Con su solución, Kant establece su famosa distinción entre las cosas en relación con nosotros, llamadas “meros fenómenos”, y a las cosas en cuanto ellas no están en relación con nosotros, denominadas “cosas en sí”. La cosa en sí es algo que por

esencia no aparece, mientras que el fenómeno kantiano no es algo que tenga un estatus propio, sino que sirve para anunciar a las cosas mismas en relación con nuestras facultades cognitivas. Así pues, Kant entiende por fenómeno, no lo que se da a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra por medio de algo que sí se muestra. A este tipo de “manifestaciones” se les dice en alemán “Erscheinung”. Heidegger quiere distinguir su concepto fenomenológico de fenómeno, del concepto kantiano de fenómeno como manifestación [Erscheinung]. La clave está aquí en el lugar que debe ocupar lo “a priori”. Como vimos en la sección 2, para Kant lo categorial no es fenómeno sino la condición subjetiva de los fenómenos; mientras que, para Heidegger, lo categorial también es algo dado y no es ninguna condición subjetiva que arrojemos sobre las cosas. El punto es que el concepto kantiano de fenómeno es un concepto derivado y confuso, ya que toda manifestación presupone algo que se muestra y, en este orden de ideas, hablar de “cosas en sí” no tiene sentido. Por otra parte, lo “a priori” también debe mostrarse si queremos decir algo sobre él ya que «evidentemente espacio y tiempo tienen que poder volverse fenómenos, si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas» (SuZ: 31).

En este orden de ideas, el tercer aporte relevante de la fenomenología consiste en haber sacado la noción de “a priori” del debate entre idealismo y realismo, así concluye Heidegger en su curso de 1925: «La fenomenología, ha mostrado que el a priori no se restringe a la esfera de la subjetividad; es más, que en principio no tiene en absoluto nada que ver con la subjetividad» (GA 20: 91). Lo a priori (o en nuestros términos la donación del ente) es también fenómeno, es decir, algo que también está dado y es justamente el fenómeno eminente de la fenomenología. Pero debido a que nos comportamos primeramente respecto del ente, esa donación -es decir, su ser- *no se muestra* del mismo modo en el que se muestra el fenómeno en sentido vulgar y tampoco lo hace con la misma facilidad. El fenómeno de la fenomenología (el ser del ente) es más bien lo que permanece oculto para nuestro trato cotidiano con las cosas: «¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? A aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no se muestra*, pero que al mismo tiempo pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (la verdad del ser)» (SuZ: 35).

En la sección 3 precisamos cuál es “fenómeno” de la fenomenología en tanto que dicho método se relaciona con la aspiración fundamental de la ontología (el ser del ente) de un modo radical. En efecto, *el tema de una ontología fundamental es el horizonte que hace posible tanto la comprensión del ser, como la donación del ser mismo*. Ahora, con la breve exégesis del § 7, también nos queda claro que dicho fenómeno es *a priori* en un sentido radicalmente distinto del de Kant. Con ello, concordamos plenamente con la observación de O. Cosmus, respecto de que «El término “trascendencia” tiene, en efecto, una importante función metodológica en *Ser y tiempo*, en la medida en que es una expresión del ser-en-el-mundo del Dasein, pero este término no ofrece un punto de conexión con la filosofía moderna, ya que hay aquí [en *Ser y tiempo*] una diferencia fundamental con el concepto moderno de trascendencia» (Cosmus, 2001: 24). Por otra parte, nos queda claro que dicho fenómeno requiere un *modo de acceso* correspondiente, ya que él permanece oculto

para una mirada cotidiana. Pero ¿cómo accedemos semejante fenómeno eminente de la ontología fundamental?

Una de las cosas en que resalta mucho pero poco se repara cuando se lee a Heidegger es que, para él, cualquiera sea el asunto que estemos tratando -ya sea práctica o teóricamente-, requiere de un esfuerzo de adaptación hermenéutica por nuestra parte a fin de dejar a la cosa misma ser. Esa “adaptación hermenéutica” es lo que él le llama un “modo de acceso” [Zugangsart]: «el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él» (SuZ: 28). Puede sonar extraño que, para que una cosa se muestre a sí misma, nosotros a su vez debamos “dejarla ser”; ¿Qué significa aquí “dejarla ser”? Lo valioso de la postura heideggeriana es su noción hermenéutica de los comportamientos descubridores del ser humano. Para Heidegger, “dejar ser” a algo, no es lanzar un marco subjetivo sobre las cosas para así ir construyendo nuestra “visión del mundo” personalizada sobre ellas. Como lo ha visto Gadamer con insuperable agudeza, el trato con los entes se entiende aquí de modo análogo a como, por ejemplo, se ejecuta una interpretación de una obra maestra de la música. Una buena interpretación de Bach no es aquella que busca reproducir objetivamente el texto (esto lo puede hacer una máquina), pero tampoco se trata de verter una representación personal (relativa e inconmensurable) sobre la composición. Por el contrario, una interpretación adecuada de Bach es aquella que es capaz de *comprender* el horizonte en el cual la obra musical puede ser ella misma, es decir, puede expresar su mensaje con mayor nitidez. Si, como hemos dicho, la donación es lo que permite mostrarse a las cosas tal cual ellas son, un correcto develamiento de dichas cosas dependerá del grado en que podamos “hacer ver” dicho horizonte o “luz” en el cual lo interpretado puede “brillar”. Pero esta no es una tarea exenta de dificultades ya que a la manifestación también pertenece la posibilidad del encubrimiento: «Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse [zeigen], es decir, ser un fenómeno, *puede* mostrarse como algo que él *no es, puede* “tan sólo parecerse”. En la significación de φαινόμενον como “apariencia” [Schein] se encuentra ya la significación originaria (fenómeno = lo dado [das offenbare]) como fundante de aquélla» (SuZ: 29).

En este sentido, Heidegger no descarta la posibilidad de la falsedad y de los encubrimientos respecto de la tarea de revelar el ser: «aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra “disimulado”, no es este o aquel ente, sino el ser del ente» (SuZ: 35). No comprendemos adecuadamente el sentido del método fenomenológico si consideramos que ir a “las cosas mismas”, significa que lo dado está asegurado sin mayor esfuerzo. La donación de las cosas puede ser encubierta y disimulada tras nuestra pre-comprensión cotidiana del ser, e incluso tras interpretaciones tradicionales que llevamos con nosotros como “obvias”. La existencia de encubrimientos, en sus distintas modalidades, lejos de constituir un argumento en contra del método fenomenológico, son por el contrario un hecho que sólo se deja entender claramente a través de dicho enfoque. En efecto, no existiría la posibilidad de la falsedad, del error o la mentira, si no viviésemos ya en un mundo de fenómenos. Desde el punto de vista metodológico que tratamos aquí, vale la pena resaltar que todo encubrimiento, en tanto

“fenómeno deficiente”, siempre apunta a los fenómenos originarios: «cuánto hay de apariencia, así mismo hay de “ser”» (SuZ: 36).

Así, por ejemplo, para poner en tela de juicio la supuesta inmediatez de nuestra interpretación tradicional de lo dado en el mundo como objetos para nuestra mirada contemplativa, Heidegger señala que ver objetos sólo sucede encubriendo nuestro trato con útiles. La ausencia de su utilidad, tomados como simplemente estando ahí, es un encubrimiento que ya apunta a la verdadera estructura de donación de los “objetos cotidianos”: «Una ausencia de esta especie, en tanto que hallazgo de algo que no está a la mano, descubre una vez más lo a la mano en un mero estar-ahí» (SuZ: 73). De manera similar procede el análisis general del Dasein en *Ser y tiempo*; en su cotidianidad, este ente también puede encubrirse a sí mismo, pero en este encubrimiento ya apunta a lo originario en él en la forma de una “huida ante su ser más propio”. Por ello, el modo de acceso resulta fundamental para Heidegger, puesto que debemos garantizar que el ente en cuestión muestre, sin encubrimientos, los rasgos auténticos de su ser: «Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, muestra siempre y solamente el ser, y ser es siempre ser el ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo... el ente deberá mostrarse en el modo de acceso que corresponde a su propia condición» (SuZ:37)³⁹. El modo de acceso debe corresponder a las exigencias del fenómeno investigado y, en el caso de *Ser y tiempo*, el Dasein (qua comprensión del ser) debe darnos la pauta para saber qué pasos metódicos debemos dar.

A diferencia de Descartes, Heidegger no considera que “el ente que somos nosotros mismos” sea lo más evidente para una investigación. Que el Dasein esté dado para sí mismo -junto con el ser de todo ente- en una comprensión del ser, no se entiende aquí en términos de autoconciencia; no somos un dato absoluto y asegurado del cual se pueda partir la reconstrucción del mundo. Por el contrario, eso que nos es dado en la comprensión de sí que pertenece al Dasein, requiere que «pueda presentar sin falsificación los caracteres de su donación», lo que implica «que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso a lo que es dado» (SuZ: 7). Debemos ganar el fenómeno de la comprensión del ser (existencia) de tal manera que se muestre a sí mismo. Pero, si lo que estamos buscando develar es una “comprensión”, el único modo de acceso consecuente con dicho fenómeno debe ser una *interpretación*: «En la interpretación, el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En ella, el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo» (SuZ: 148). El modo de acceso concordante con el fenómeno que está tratando *Ser y tiempo* es, por lo tanto, un proceder hermenéutico (SuZ: 37). La hermenéutica es el quehacer

³⁹ Este aspecto de la filosofía de Heidegger, según la cual debemos encontrar una vía para “dejar ser a las cosas”, es uno de los elementos más importantes y que más continuidad tiene a lo largo de su obra. Entender cómo es posible implica por tanto entender una parte fundamental de su propuesta filosófica. En efecto, la posibilidad de una experiencia que “deja ser” a las cosas es el motivo principal que él busca contraponer a la actitud técnica de nuestro mundo, en el que las cosas no son ni siquiera objetos, sino que se convierten en imágenes de nuestra manipulación. En sus descripciones sobre una relación auténtica con los entes, siempre aparece esa especie de “adaptación” de parte nuestra respecto de las cosas: «solicitar [Brauchen] no quiere decir el mero utilizar, desgastar y aprovechar. El utilizar es solamente la degeneración y perversión del solicitar. Así, por ejemplo, cuando manejamos un objeto, *la mano debe amoldarse al objeto*. En el solicitar está contenido *el corresponder que se amolda*... El solicitar, concebido así, es la aspiración de franquear a alguna cosa la entrada en su esencia y no cejar en esta actitud. Solicitar es: dejar entrar en la esencia, conservación de la esencia» (GA 8: 190, subrayado mío).

de la interpretación, en el sentido de una explicitación de aquello desde lo cual las cosas pueden ser lo que ellas son. Ahora bien, ¿cómo procede la interpretación [Auslegung]?

La respuesta a esta última pregunta la debemos encontrar a partir del modo como ya el Dasein interpreta cotidianamente su “ser en el mundo”. Anteriormente decíamos que siempre nos comportamos respecto de las entidades y que dicho comportamiento implicaba que ellas eran tomadas *como algo*. Este “como” hacía referencia al significado de las cosas, no en el sentido de una representación de ellas, sino en dirección a interpretar el horizonte de su modo de aparición. El comportamiento que descubre los entes en su significado, en su “como”, es justamente la interpretación. Todo el tiempo interpretamos los entes y lo hacemos bajo una comprensión de ellos que los desvela en su sentido.

El ser del ente constituye el sentido en el cual proyectamos al ente “como algo”, pero ¿cómo se entiende aquí la palabra “sentido”? Heidegger responde que el sentido es “lo articulado en la interpretación” (SuZ: 161). Lo que esto quiere decir es que la donación de los entes, lo que Heidegger llama su “ser”, consiste en una *estructura*. Cuando Heidegger hace un análisis fenomenológico de cualquier ente, suele hablar de “estructuras de ser” o, de modo más frecuente, “constitución de ser” [Seinsverfassung]. Una “Seinsverfassung” es «lo que de antemano determina al ente como ente, la constitución del ser que primero hace posible al ente como el ente que es, es lo que en cierto sentido es “anterior” al ente y es a priori» (GA 25: 37). Siguiendo un ejemplo se pueden iluminar mejor estas afirmaciones. El ser de los útiles, su utilidad, tiene la estructura de donación [Seinsverfassung] del “ser-a-la-mano”. Esa estructura no es arbitraria, sino que es el resultado de prestar atención al rasgo característico de nuestro comportamiento con estas entidades, a nuestro “modo de tratamiento”; ellas no están simplemente ahí, de hecho, no siempre se muestran, sino que nosotros inmediatamente nos relacionamos con ellas por medio de la manipulación. Ahora bien, toda estructura es una articulación de elementos, un modo como una multiplicidad está interrelacionada y de ahí que nuestro autor escriba con guiones cuando habla de dichas estructuras. Como de lo que se trata es de una multiplicidad interrelacionada (un “todo de significaciones”), Heidegger también suele hablar en sus análisis de momentos “cooriginarios” donde cada uno se refiere al otro. Para Heidegger el “ser de las cosas” no es -como lo era por ejemplo en la ontología moderna- un elemento último y simple: «el fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental» (SuZ: 131)⁴⁰. Pero si una estructura es un conjunto articulado de relaciones, también hay que preguntar por su unidad. Así, en nuestro ejemplo del útil, su estructura de donación (el “ser-a-la-mano”) tiene una unidad de sentido, que Heidegger llama conformidad [Bewandtnis]. La “conformidad” es, por tanto, el ser del ente que llamamos útil. Es con vistas a la previa comprensión de su conformidad, que interpretamos al útil como útil, dejándolo aparecer tal cual es. Como

⁴⁰ También puede apreciarse un ejemplo clarificador sobre este punto en relación con la estructura del entre-sí [miteinander] analizada en GA 27: 145. Allí Heidegger nos define claramente qué significa para él “constitución”, “estructura de ser” y por qué hay que rechazar la idea de elemento fundamental para comprender el ser de cualquier ente.

se puede observar, en todo este *análisis* hemos *retrocedido* desde el ente dado, hasta su estructura de donación que ha sido previamente comprendida.

Pero ¿cómo podemos dar cuenta de que la conformidad, tal como ha sido analizada, es lo que efectivamente permite a los útiles aparecer como útiles? ¿Hasta qué punto la conformidad es realmente el *horizonte* en el que los útiles se dejan ver como útiles *en la totalidad de sus posibilidades y en lo originario de su modo de aparición*? Para comprobar esto se requiere entonces una repetición de la interpretación de los útiles, que muestre como ellos son *constituidos* a través de la conformidad. Finalmente, una interpretación explícita de las estructuras de donación permite revelar los encubrimientos tras las interpretaciones tradicionales. Para retomar dicha tradición que nos determina y hacernos cargo de ella en lo que revela, pero también -y sobre todo- en lo que ella encubre, debemos indagar por las experiencias originarias que la cimentaron *desmontando* así su carácter solidificado de “obviedad” y “familiaridad”. Es la “obviedad” un tipo de encubrimiento peculiar, que nos hace creer que las cosas están suficientemente claras cuando, en realidad, subyace a ellas un ocultamiento no problematizado.

Concluyendo: al retroceder desde el ente hasta su estructura de donación, Heidegger lo llama -haciéndose eco de Husserl- *reducción fenomenológica*. Al volver desde las estructuras de donación hacia el ente mismo, para dejarlo manifestarse en su totalidad y originariedad, lo llama *construcción fenomenológica*. Construir aquí «no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino dejar ver a lo ente en su entidad» (GA20: 88). Por último, desmontar el carácter solidificador y encubridor de la tradición es lo que Heidegger llama *desmantelamiento fenomenológico*⁴¹. Dicho desmantelamiento, no tiene el sentido de un rechazo de la tradición, sino que es una crítica a la aparente claridad que el presente le ha otorgado, dejando de lado lo que ilumina y también lo que ella oculta. En ese sentido «el desmantelamiento no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología» (SuZ: 22)⁴².

El triple modo de acceso, en tanto **paso atrás** al fenómeno de la fenomenología, **vuelta desde** dicho fenómeno hacia el ente dado y **desmantelamiento de** los encubrimientos, debe ser aplicado a la consideración fenomenológica del Dasein, es decir, a la “analítica existencial” de *Ser y tiempo* y, en efecto, esto es lo que sucede. De acuerdo con el plan de la obra y su doble tarea (§§ 5-6), la sección I “etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” y la sección II “Dasein y temporalidad” -únicas publicadas-, se dedican a develar la estructura de donación de la comprensión del ser o, por decirlo de otra

⁴¹ Traduzco aquí la palabra alemana *Abbau* por desmantelamiento y no por “destrucción” como se ha hecho tradicionalmente, a mi parecer, de modo erróneo, aunque aparentemente apegado a la letra. El verbo castellano desmantelar tiene no sólo el sentido negativo de desarticular algo “construido” [bauen], sino también el sentido indirecto de quitar el velo, la cubierta o el cascarón que encubre la verdadera estructura de lo establecido, con lo que se acerca más a lo que quiere transmitir Heidegger: «el nombre real del método seguido [en *Ser y tiempo*] es: “destrucción” [Destruktion] - esta debe ser comprendida estrictamente como de-structure, des-montar [ab-bauen] y no como devastar» (GA 15: 337).

⁴² Para una explicación más detallada de estos componentes por parte de Heidegger, se puede ver su curso de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24: 26-32). Para examen de la concepción de dicho procedimiento con relación a sus diferencias con Husserl, véase Dahlstrom (2018) “The early Heidegger’s Phenomenology”: 211-228 y F-W von Herrmann (2000) *Hermeneutics and reflection. Heidegger and Husserl on the concept of phenomenology*: 130-147.

manera, “la constitución de ser” del Dasein. Esa estructura, en su unidad, se llama temporeidad [Zeitlichkeit]. En consecuencia, los cincuenta y siete párrafos que ocupan las tres quintas partes del texto (§§9-66) son una cuidadosa reducción fenomenológica. Paso seguido, Heidegger hace una breve constitución fenomenológica del Dasein al hilo de la temporalidad para dar cuenta de los fenómenos discutidos anteriormente (§§ 67-71). Dichos párrafos, como lo han visto estudiosos y también el mismo Heidegger, constituyen una valiosa mirada a lo que pudo haber sido la sección III no publicada.

No obstante, ellos no ejecutan completamente la construcción fenomenológica del Dasein. La razón es doble: en primer lugar, sólo se está haciendo una repetición indicativa del análisis de las secciones preparatorias antecedentes y, en segundo lugar, dicho retroceso está incompleto porque no se toma en cuenta la historicidad (§§ 72-83). Por tanto, podemos decir que el *Ser y tiempo* publicado sólo contiene la reducción fenomenológica del Dasein (del ser al tiempo). Era la III sección no publicada “Tiempo y ser”, la que tenía que dar “un vuelco a todo” de acuerdo con Heidegger. En efecto aquí -podríamos especularse daría pleno sentido a la construcción fenomenológica tanto de la comprensión del ser (Dasein) como de la donación del ser mismo (historia), a partir del tiempo como sentido del ser (historicidad y apropiación). En ese orden de ideas -y en coherencia con su título-, el objetivo de la III sección era ir desde “el claro del ser” a la comprensión del ser (en otras palabras, del “tiempo” al “ser”). Si esto es así, entendemos por qué Heidegger se lamenta de la incompletitud del tratado y ve el origen de los malentendidos de su propósito justamente en la falta de publicación de esa sección. Ella debía mostrar cómo el Dasein, en cuanto comprensión del ser, no está jamás en una relación productiva respecto al sentido ser (a diferencia de lo que pensó Husserl y, a su manera, el Idealismo Alemán). Con todo, aquí vale la pena recordar el contexto del proceso que hace que Heidegger termine abandonando el intento de completar el tratado. En primer lugar, como dijimos, no hay que olvidar que Heidegger escribió un borrador completo de esta sección, que fue compartido con Jaspers y finalmente destruido porque se lo consideró insuficiente. Otros intentos pueden ser ubicados en los diferentes cursos de finales de los años 20 y principios de los años 30. Tenemos, no obstante, testimonios de lo que pudo haber sido el primer borrador en los archivos de Heidegger que se conservan en Marbach y algunas otras comunicaciones en las que se dan distintos bosquejos de la estructura que debía llevar esa sección y a las cuales recientemente se ha prestado atención⁴³. Sin ánimo de entrar en detalles respecto de dichos borradores, Heidegger expresa inconformidades respecto a tres cosas en sus intentos. Primero, como dijimos anteriormente, expresarse en términos de lo “trascendental” parece no hacer suficiente justicia a la crítica a la subjetividad que ya opera en *Ser y tiempo*, contribuyendo a «la falsa impresión de que la ex-sistencia como sostenimiento del claro es meramente una auto-proyección de una subjetividad existencial» (Sheehan, 2015: 219). Dicho sea de paso, que esta falsa impresión todavía sigue su curso nos lo demuestran las lecturas pragmatistas de Heidegger. En segundo lugar, hasta lo que se puede consultar en la letra de *Ser y tiempo* vemos el sentido del ser como “horizonte”. Pero más profundamente,

⁴³ Para más detalles interesantes respecto de los borradores de la tercera sección se puede consultar: T. Sheehan (2015: 195-210) y Kisiel (En: Braver, 2015: 149-174).

con la *Seinsfrage* y el fenómeno de la finitud y la caída, se insinúa ya un estructural ocultamiento de ese horizonte que no se logra expresar del todo en el tratado de 1927. Que a la presencia de lo presente le pertenezca un cierto ocultamiento sólo va a empezar a expresarse en la exploración más profunda del fenómeno de la verdad como descultamiento, que en *Ser y tiempo* ya está bosquejada pero no plenamente desarrollada y comprendida con la dirección que va a tomar en su conferencia de 1930 sobre la esencia de la verdad. Finalmente, hay un rechazo directo de Heidegger en relación con que en dicha sección se aventuraba una afirmación sobre Dios con la que no está de acuerdo posteriormente por considerarla aún “onto-teológica” y con la que quedamos completamente intrigados porque Heidegger no vuelve a hablar del tema.

Con esto en mente, T. Sheehan ha dicho con razón que «se podría argumentar que después de haber escrito *Ser y tiempo* en Todtnauberg y en Marburgo en 1926, Heidegger gastó los siguientes cincuenta años formulando y reformulando, con distintos grados de claridad y éxito, lo que habría sido el tema principal de la tercera sección de dicho tratado» (Sheehan, 2015: 195). En este sentido, no es casualidad que su última conferencia lleve el título de *Tiempo y ser*. Pero más allá de esta conjetura, si esta afirmación de Sheehan es adecuada, debemos reconsiderar las miradas retrospectivas que Heidegger elabora de su tratado después de 1930. Como sostuvimos anteriormente, habríamos de evitar un prejuizamiento de ellas como reelaboraciones forzadas, y más bien tenerlas como indicaciones formales que nos pueden guiar en nuestro camino a despejar las dudas respecto del tratado de 1927. Heidegger parece avalar esta lectura cuando afirma que su giro [Wendung] fue el resultado, no de una ruptura con su tratado, sino más bien de haberse quedado pensando más detenidamente los hallazgos de *Ser y tiempo* y sus exigencias más íntimas. Esa consideración más detenida consistió en un trabajo continuado de profundización y búsqueda de una expresión más adecuada para lo que se presentaba en *Ser y tiempo* como el necesario viraje [Kehre] desde el tiempo al ser. Los esfuerzos de Heidegger darán frutos casi una década después con la experiencia de la apertura significativa del ser como “apropiación” [Ereignis]. En dicha experiencia, los hallazgos de 1927 logran encontrarse plenamente con la cuestión que orienta el tratado y con la Kehre que ya venía exigida en el despliegue fenomenológico del mismo. Es por ello por lo que resulta tan vital no confundir el giro [Wendung] con el viraje [Kehre]; el “giro” hace referencia al esfuerzo que Heidegger realiza en los años posteriores a la publicación de su tratado por profundizar, aclarar y corresponder al viraje [Kehre] que ya está operativo y, por tanto, ya es exigido por *Ser y tiempo*. Como veremos en el próximo capítulo, entender que la relación Dasein-ser hace referencia a una unidad dinámica indisoluble nos puede ayudar a comprender mejor cómo, a pesar de que el tratado de 1927 debe quedar incompleto, esto no necesariamente conduce a entenderlo como un fracaso producto de un remanente de subjetivismo en el tratado. Como venimos proponiendo anteriormente, Heidegger nos recomienda que no supongamos que con la analítica existencial sólo se trataba del Dasein, puesto que eso nos llevaría a olvidar que el tratado está orientado desde el principio por la cuestión del ser mismo.

Sin embargo -como el propio Heidegger confiesa-, si estamos atentos a objetivo principal del texto y - como hemos intentado aquí demostrar- a su enfoque fenomenológico, nos daremos cuenta de que «en cualquier caso, incluso el fragmento publicado da suficiente indicación para que uno encuentre la *cuestión* decisiva y realmente no se necesitaba nada más» (GA 49: 40). Aunque se hubiera publicado la parte restante -especula Heidegger un curso de verano de 1941-, tal vez se hubiera interpretado por medio de los métodos usuales⁴⁴. El problema está precisamente en que el concepto clave de *Ser y tiempo*, el “Dasein”, se ha leído acriticamente. Así pues, la analítica que acabamos de caracterizar formalmente nos ha dado tan sólo la clave del modo en que deberíamos preguntar por el ente que somos nosotros mismos, pero no ha asegurado la investigación respecto de su propia ejecución. Como veremos en el siguiente capítulo, la tendencia a comprendernos como una cosa ahí “dentro del mundo”, no sólo está presente en la tesis subjetivista de Descartes hasta Husserl, sino también -y de modo menos evidente- en el *existencialismo*. Debemos entonces derrumbar el último obstáculo que impide ver lo que Heidegger quiere decir con la palabra “Dasein”, a saber: la tesis de que *Ser y tiempo* contiene una filosofía existencial. Pero, “el ente que somos nosotros mismos” ¿no es acaso ese individuo concreto existente, ese que “yo soy”? ¿Qué más obvio que eso? Valga como respuesta preliminar, las palabras del mismo Heidegger:

«Una analítica del Dasein debe constituir la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein se toma plenamente decisiva. Dicho de manera negativa: no se puede aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y de realidad, por muy “obvia” que ella sea; ni se deben imponer al Dasein, sin previo examen ontológico, “categorías” bosquejadas a partir de tal idea» (SuZ: 16).

⁴⁴ «Por el modo en que se trató la porción publicada, nosotros podemos inferir que incluso lo que aún estaba pendiente, hubiera sido clarificado de acuerdo con los procedimientos usuales» (GA 49: 41).

Capítulo III.

El carácter poliédrico de una noción intraducible: Dasein.

Discutir el método fenomenológico de *Ser y tiempo* nos permitió obtener una orientación fundamental acerca del modo en que debemos enfocar el significado del término “Dasein”. La cosa misma de una fenomenología radicalizada es la *Seinsfrage*. Pero al analizar detenidamente la naturaleza de dicha cuestión, encontramos que en su estructura se da un ente cuyo modo de ser consiste precisamente en estar en una constante e inevitable referencia a eso que la cuestión busca: el ser. La cuestión del ser indica por tanto a un fenómeno: la referencia al ser, como modo de ser de quién pregunta. Heidegger llama “Dasein” a ese modo de ser que está presupuesto y necesariamente implicado en la *Seinsfrage*; un modo de ser que lo somos nosotros mismos y que no podemos dejar de serlo: «Estamos, en la medida en que somos, en relación con el ser, de tal modo que, nos comportemos como nos comportemos, nunca podremos salirnos de esta relación» (GA 82: 362). Es fundamental entender que esta “revolución total en el concepto de ser humano”, implicada en la radicalización de la fenomenología, surge única y exclusivamente del hecho descubierto a través de ella de la donación del ser: no sólo nos comportamos respecto de entidades, sino también nos es “dado” el hecho de su presencia o significatividad: estamos en relación con la apertura significativa del ser (Da=Ahí). Investigar esa referencia al ser, que constituye nuestra esencia, es la tarea fundamental de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Ahora bien, lo que dicha analítica descubre es que nuestra esencial referencia al ser sólo es posible gracias a una estructura fundamental que, desde la perspectiva trascendental-horizontal, Heidegger denomina “temporeidad” [Zeitlichkeit]. La temporeidad es entonces el fenómeno originario que hace posible la ex-sistencia, entendida como relación con la apertura significativa del ser.

Como explicamos en los capítulos anteriores, la sección “tiempo y ser” -que debió constituir “Ser y tiempo I-3”- tenía que mostrar cómo el fenómeno originario de la “temporeidad” [Zeitlichkeit] expresa la movilidad propia en la que acontece tanto la significatividad del mundo como nosotros mismos, es decir, cómo ella es efectivamente la temporalidad del ser en general [Temporalität des Seins]. Metodológicamente, “Ser y tiempo” debía recorrer primero un camino de “reducción fenomenológica”, desde la apertura significativa hacia su condición de posibilidad (del ser al tiempo), y después un segundo de “construcción fenomenológica” desde la temporeidad hasta la apertura significativa que es posibilitada por ella (del tiempo al ser). En esto consistía el “viraje” ya planeado desde 1927¹. Sostuvimos que Heidegger fue consciente a partir de la década de 1930 de que dicho viraje implicaba superar las limitaciones del lenguaje trascendental-horizontal y que eso explica el giro [Wendung] de su pensamiento: giro que encuentra en el lenguaje de la

¹ Que en la perspectiva de la ontología fundamental está planeado un viraje [Kehre], como dijimos en el capítulo anterior, lo hace notar el mismo Heidegger en su curso de verano de Marburgo de 1928 (último que dio en la Universidad de dicha ciudad): «Este compuesto total de fundamentación y desarrollo de la ontología es la ontología fundamental: ella es primero analítica del Dasein y, segundo, analítica de la temporeidad del ser [Temporalität des Seins]. Pero esta analítica temporal es a la vez *el viraje* [kehre] en el que la ontología misma *da marcha atrás* expresamente hacia la óptica metafísica en la que *de modo implícito siempre ha permanecido*» (GA 26: 201 subrayado mío).

ἀλήθεια, una expresión más adecuada a la cosa misma de su pensamiento: la ‘y’ de tiempo y ser, que ya no será llamada “sentido del ser”, sino “verdad del ser”, captando así su “intrínseco ocultamiento” que no puede ser captado bajo la noción del tiempo como “horizonte”.

Si nos quedamos simplemente con la idea de que hay una ruptura entre un “Heidegger I”, concentrado solamente en un Dasein qua sujeto proyector del ser y un “Heidegger II” que deja de lado esta dependencia para concentrarse en un “ser” que se oculta y se muestra, será fácil tener el giro en el pensamiento de Heidegger por una confirmación de que su ontología fundamental de 1927 adolece de un subjetivismo en el cual lo prioritario sería el Dasein y no “el ser mismo”. Según esta lectura, la existencia sería dejada de lado en el enfoque ontológico posterior, superando por fin toda huella de filosofía moderna o existencialismo. Así, algunos autores como Markus Gabriel han visto en dicho “giro” en el pensamiento de Heidegger -que además él confunde con la Kehre- un antecedente del “nuevo realismo”². Otros, han interpretado el supuesto fracaso de la ontología fundamental como el abandono del propio Heidegger a un “misticismo del ser” en el cual éste parece tener una especie de agencia propia y del cual nosotros somos algo así como juguetes a los cuales sólo nos puede “salvar un dios”. No obstante, por lo que sabemos gracias a *Contribuciones*, no hay un cambio de posición de Heidegger respecto de la relación Dasein-ser. Es justamente en este texto, que habla desde “giro”, donde se puede leer:

El Seyn necesita del ser humano para esenciarse, y el ser humano pertenece al Seyn para realizar su más alta determinación como Da-sein. ¿Pero no se hace el Seyn *dependiente* de un otro, cuando este necesitar hasta constituye su esencia y no es sólo una consecuencia esencial? ¿Pero cómo podemos hablar de de-pendencia donde este necesitar [del Seyn] precisamente transforma a lo necesitado [al ser humano] en su fundamento y de este modo lo domina en su mismidad? ¿Y cómo puede el ser humano, por otra parte, someter al Seyn a su dominio, si justamente él debe entregar su propia pérdida [Verlorenheit] a los entes, para convertirse en el apropiado-en [Er-eignete] y pertenecer así al Seyn? *Esta contra-resonancia de necesidad y pertenencia* constituye el Seyn como apropiación³, y elevar la resonancia de esta contra-resonancia a la simplicidad del saber y fundarla en su verdad, es precisamente lo que nos incumbe pensativamente (GA65: 251).

Sin ser humano *no se da* el ser y sin el darse del ser no hay ser *de lo* humano. La sola existencia de esta afirmación en *Contribuciones* exige, por consiguiente, una reevaluación de las interpretaciones usuales de la tesis del fracaso que, en el fondo, parecen seguir yuxtaponiendo el modelo dualista de sujeto-objeto, mente-realidad, individuo-historia a la *contra-resonancia* que Heidegger está pensando aquí. La experiencia fundamental que ha de llevarse a la “simplicidad del saber” y que debe ocupar lo más altos esfuerzos del pensamiento según Heidegger, no ha cambiado con su giro ni mucho menos con el viraje que exige la cosa misma de su pensar. Por lo mismo, tampoco en *Ser y tiempo* el tema principal deja de ser “el ser”, por más que en el planteamiento de la *Seinsfrage* surja la necesidad de una interpretación del ente que somos nosotros mismos. En *Contribuciones* continúa diciendo: «En *Ser y tiempo* la referencia Da-sein y Seyn por primera vez

² Ver capítulo 1 pp. 23-24.

³ das Seyn als Ereignis

es concebida como “comprensión del ser”, siendo el comprender tomado como proyecto y la proyección tomada como *arrojada*, y ello quiere decir: perteneciente a la apropiación a través del Seyn mismo» (GA 65: 252). Vista *retrospectivamente* por Heidegger, la referencia Dasein-ser que ya se intenta pensar en *Ser y tiempo* pertenece a lo que él posteriormente llamó -a partir de mediados de los años 30- la “apropiación” [Ereignis]. *Ser y tiempo* ya piensa esta relación como “proyección-*arrojada*” y con ello ha dado un paso fundamental en la superación de la subjetividad y en la transformación del concepto de ser humano. Subrayar el arrojamiento a la apertura significativa del ser no es en vano; Heidegger quiere mostrar cómo la donación de sentido descubierta fenomenológicamente se muestra esencialmente previa a todo intento de fundamentación en una subjetividad, apuntando así *anticipativamente* a eso que quedó por pensar en la sección “tiempo y ser”: la relación del ser al hombre como parte de la estructura del ser mismo.

Hablar de “realismo” o de “idealismo”, o de un intercambio entre ellos, es forzar la fenomenología de Heidegger a entrar en el marco epistemológico del que de entrada se ha despedido, a saber: la noción *epistemológica de la trascendencia* (GA 26: 206). A esta discusión subyace el prejuicio de que la relación Dasein-ser que Heidegger está pensando es de algún modo homologable a la relación sujeto-objeto o a alguna de sus contraposiciones análogas. Por un lado tendríamos “el Dasein” una entidad concreta que se relaciona con algo otro que sería llamado “el ser” que, además, Heidegger indudablemente parece reificar en sus descripciones. De ahí que parezca algunos intérpretes y críticos que con el “giro” Heidegger ha “mistificado” injustificadamente su pensamiento hablando como si el ser mismo fuera otra especie de cosa que “se oculta y se muestra”. Por el contrario, la mirada anticipativo-retrospectiva que hemos empleado nos permite partir de un modelo alternativo: tanto en la ontología fundamental con su enfoque trascendental-horizontal, como en el pensar ontológico, Heidegger está considerando una “relación”; ella es pensada en la ontología fundamental de 1927 bajo el nombre “trascendencia” (SuZ § 69c), pero Heidegger ha dejado claro desde un principio que por este título debemos despegarnos de su interpretación epistemológica.

Si bien es cierto que con las observaciones del capítulo anterior pudimos evitar una interpretación subjetivista en el sentido tradicional del término Dasein, eso no implica que ya estemos libres de problemas. Para entender mejor que aquí se trata de *tener a la vista siempre una relación*, debemos entender sus “partes” de modo “relacional” y eso significa que queda por despejar la tendencia natural que tenemos a restringir el concepto de Dasein a un individuo concreto, a una entidad discreta. En otras palabras, para entender positivamente lo que Heidegger quiere decir con Dasein debemos evitar esta idea del sentido común, que ya nos es sugerida por la tradicional y muy arraigada interpretación existencialista de la expresión “existencia humana”, y que está amparada en la interpretación déctica de la palabra “Da”. Como lo ha señalado F-W von Herrmann, el “Ahí” o “Da” del que habla Heidegger no es un déctico, sino el mismo claro del ser como espacio de la apertura. En esto consiste el mayor equívoco de la interpretación existencialista de *Ser y tiempo*: centrarse en el nivel existencial individual de la apertura, mientras que a Heidegger lo que siempre le interesó no era la entidad concreta como tal, sino *el modo de ser* de dicha entidad, es decir, el nivel

existenciario (existenzialen) más no existencial (existenzielle) de la investigación. El presente capítulo tiene como objetivo mostrar cómo, en la ontología fundamental de *Ser y tiempo* y aledaños, Heidegger escucha el término “Dasein” de un modo mucho más amplio, que le permite hablar de sociedades “el Dasein de los pueblos” e incluso épocas enteras en la medida en que su atención está puesta no en la “concreción individual”, sino en una estructura peculiar de apertura en la cual habitamos. Ciertamente, el Dasein lo soy yo cada vez como “individuo”, pero también el mundo existe y por tanto *hace parte* del Dasein como modo en que se apropia de sí mismo en tanto que relación con la apertura. No hay “Dasein” por un lado y “mundo” por el otro, sino que «el mundo pertenece a la constitución de la existencia del Dasein. el mundo no es algo subsistente, sino que el mundo existe» (GA24: 439). Que el Dasein lo seamos nosotros mismos, quiere decir que cada vez que *somos tenemos que ser el Abí* que, como proyecto arrojado, siempre se ha anticipado a sí-siendo ya en un mundo.

La interpretación existencialista ha tenido un fuerte influjo en el problema de la pregunta por la totalidad y originariedad de la analítica existencial con la que comienza la segunda sección de *Ser y tiempo*. Temas como “la muerte”, “la angustia”, la “autenticidad”, el “sí mismo” parecen hablar de un intento de Heidegger por recuperar un “yo” auténtico de su pérdida en el uno impersonal. La prueba reina de una recaída en el subjetivismo por parte de Heidegger sería su intento de fundamentar la apertura del ser en la autenticidad de un individuo heroico que se proyecta a sí mismo y al mundo. Como vimos, distintos autores que suscriben a grandes rasgos dicha interpretación (Zimmermann, Habermas, Blattner), ven en este intento de preguntar por la totalidad y la originariedad el fracaso de *Ser y tiempo*. No obstante, visto en su conjunto, *Ser y tiempo* toma la palabra “yo” sólo como un «indicador formal y sin compromiso» (SuZ:116) de un fenómeno más profundo que llega a anteceder incluso a toda relación yo-tu (GA 24: 422) Así pues, no es tan evidente en Heidegger hacer la equiparación “Dasein=yo, el individuo concreto que soy”.

1. El emerger de un fenómeno a través del diálogo pensante con la tradición occidental.

Es fácil pasar por alto que el uso del término “Dasein” no es un capricho anodino de Heidegger quizá con el ánimo de bautizar de otro modo algo que, en todo caso, ya es más o menos intuitivo por cada uno: “el estar siendo ahí de hecho de nosotros mismos”. La facilidad con la que se desliza esta interpretación en los intentos de comprensión de la analítica existencial reside en la tremenda fuerza que ejerce su obviedad y familiaridad. ¿Qué más podría significar este “existir”, que no sea el hecho de que estamos ahí, en el mundo, junto a otros, *nosotros mismos* cada uno como un “yo”? ¿Qué relación podría tener todo esto con la cuestión del ser que no sea el hecho de que la “existencia precede a la esencia” (Sartre)? Si todo esto es así de obvio, ¿cuál sería entonces la diferencia hay aquí con el existencialismo de Sartre, Jaspers o Kierkegaard? No obstante, según Heidegger «la tesis principal del “existencialismo” no tiene ni lo más mínimo en común

con *Ser y tiempo*; aparte de que en *Ser y tiempo* no puede expresarse todavía en absoluto una tesis sobre la relación de la esencia con la existencia, porque de lo que se trata allí es de preparar algo pre-cursor» (GA 9: 329). ¿Será esta una caprichosa auto interpretación de Heidegger, que se rehúsa a admitir las verdaderas fuentes del tratado de 1927, de las que el famoso giro va a renegar? ¿se debe su negativa a una incompreensión de su propio fracaso que nosotros estaríamos en posición de entender mejor? Como vimos en el capítulo anterior, eso “precursor” [vorläufig] que se prepara en *Ser y tiempo* se refiere al viraje en el ser mismo, cuya enigmaticidad repercute en el ente que cuestiona transformando así su relación con el ser. No se trata entonces de un intento de Heidegger por salvar su propia “originalidad” frente a otras filosofías; más bien se busca que no perdamos de vista la unidad temática de su pensamiento, unidad que exige considerar de otro modo ese ente que somos nosotros mismos. Esta “forma distinta” tampoco es artificiosa, sino que sigue el hilo conductor ofrecido por la misma *Seinsfrage*, cuyo acontecimiento en la historia del pensamiento occidental sólo es posible si, de antemano, nosotros mismos -los que cuestionamos- comprendemos algo así como el ser.

En distintos escritos pertenecientes a reflexiones contemporáneas a 1927 o posteriores, Heidegger hace un esfuerzo de aclaración cuyo propósito principal es permitirnos saber cómo debemos situar adecuadamente el empleo del término “Dasein” en el contexto de la problemática fundamental que anima los intentos de su tratado. En el intento de comprensión de estas explicaciones, hay que tener muy presente dos aspectos. Primero, que no nos basta la génesis del término en las investigaciones sobre la fenomenología de la vida fáctica que se llevan a cabo en sus primeros años de Friburgo, dado que *Ser y tiempo* -si bien recoge los resultados de ellas- gravita alrededor de una intención distinta, lo que provoca que dichas investigaciones tomen un sentido peculiar que no está necesariamente vinculado a las lecciones de los primeros años. Como ya hemos dicho, a pesar de su innegable valor, enfatizar en una lectura genética de *Ser y tiempo* (Kisiel), pierde de vista la unidad temática del texto conduciendo al reforzamiento de esa interpretación convencional según la cual, con el término Dasein, Heidegger sólo se refiere a «la concretización de la conciencia trascendental, es decir, a la sustitución del fantasiosamente estilizado ego trascendental por el fáctico ser-ahí» (Gadamer, 2003: 115). No obstante, bajo el peso de la familiaridad e inmediatez que tiene dicha explicación, se deja de preguntar si con la noción “existencia concreta” (como opuesta a ego puro) realmente se está entendiendo algo distinto de lo que se entiende con las acepciones usuales de “existencia” y “esencia” relacionadas con el existencialismo y si realmente eso es todo lo que se tiene por decir en *Ser y tiempo*.

Si bien es cierto que Heidegger presta atención a nuestra cotidianidad, en tanto que es lo ónticamente más cercano a nosotros y desde lo cual podemos atisbar la primacía de nuestro “modo de ser” en el desencadenamiento de la cuestión del ser, «con ello no queda dicho en modo alguno que esta inmediata interpretación preontológica del propio ser pueda servirnos como hilo conductor adecuado, cual si esa comprensión brotase necesariamente de una reflexión acerca de la más propia constitución de ser» (SuZ: 15). Aquí, dirigirse a los fenómenos no es simplemente constatar cosas concretas o dadas “primeramente”; como Heidegger nos dice en su acuñación de la fenomenología, el fenómeno es justamente aquello que no

se muestra a una mirada corriente, si bien es bajo su trasfondo que lo cotidiano se da como una “derivación” (SuZ:31). En otras palabras, no hemos ganado nada con la observación de que en *Ser y tiempo* se trata de la “existencia fáctica” si no preguntamos en qué consiste dicha facticidad y si realmente la podemos entender como la obvia individualidad concreta que somos. Si no tomamos en serio hasta qué punto el “estado interpretativo respecto de nuestro ser”, que nos es más familiar, está bajo el paraguas de la interpretación tradicional de existencia como “estar siendo ahí de hecho”, olvidaremos hasta qué grado el Dasein, aunque ónticamente cercano, sin embargo, es para nosotros «ontológicamente lo más lejano».

En segundo lugar, es importante reiterar la naturaleza incompleta de *Ser y tiempo* a fin de evitar la tentación de interpretarlo aisladamente. Dado el estilo denso y breve de sus párrafos, dicha obra sólo puede confirmar o matizar las explicaciones que da su autor durante y después de su redacción, mas no darnos una comprensión completa que nos hubiera permitido advertir su sentido sin tener en cuenta el marco más amplio de la ontología fundamental en el que dichas investigaciones están situadas. Ese marco nos lo proporciona justamente las explicaciones y reelaboraciones de escritos aledaños y posteriores. Así, en los cursos de Marburgo desde 1927 - que Heidegger consideró un intento de elaboración de la segunda parte de *Ser y tiempo*-, hasta 1928-29, y las primeras lecciones de su retorno a Friburgo, podemos observar una continuación y profundización de la analítica existencial que no se restringe simplemente al rescate de nuestra facticidad, dejada de lado en toda la filosofía moderna de la conciencia, sino que también indican *anticipadamente* hacia la relación en con el ser mismo como rasgo fundamental de Dasein. Dichas explicaciones también deben ser vistas a la luz de la mirada *retrospectiva* que nos ofrecen lecturas posteriores al “giro” de los años 30. Por ejemplo, el curso de verano de 1941⁴ donde se expone cómo el fenómeno tras la noción “Dasein” no emerge de modo arbitrario, sino que es la forma que tiene Heidegger de recoger una discusión medular en la tradición de la filosofía occidental desde Aristóteles⁵: «Al pensar a fondo la existencia, la esencia del Dasein se convierte por primera vez en algo digno de ser cuestionado y en eso que despierta el cuestionamiento» (GA 49: 35).

Hechas estas aclaraciones preliminares, como punto de partida vamos a tomar de la famosa afirmación del § 9 *Ser y tiempo*, considerada desde Sartre como un testimonio del existencialismo de Heidegger: «*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz*» (SuZ: 42). En las traducciones en lengua española a nuestra disposición, Gaos dice: «La “esencia” del “ser-ahí” *está* en su existencia» (SyT, 1993: 54), mientras Rivera traduce: «La “esencia” del Dasein *consiste* en existencia» (SyT, 2018: 63). Resulta importante señalar la forma dispar en la que aquí se traduce el verbo alemán *liegen*, ya que constituye un testimonio útil de cómo apelar a la “facticidad” y a la “concreción” de este ente no nos asegura una comprensión adecuada de lo que se quiere decir Heidegger por “existencia”. En su curso de verano de 1941, Heidegger nos da una pista de la dirección en la cual debemos interpretar la afirmación de *Ser y tiempo*: «La frase no afirma que la esencia del

⁴ Pero no solamente dicho curso. Como se ha intentado exponer a lo largo de esta investigación, se trata de *tomar en serio* las explicaciones que el mismo Heidegger nos ofrece sobre el estatuto de *Ser y tiempo* a lo largo de sus escritos posteriores y no tomarlas como simples reevaluaciones destinadas a hacer encajar de manera forzada la obra de 1927 con su pensamiento posterior.

⁵ Cosa que, por cierto, ya se hacía en el curso de 1927 en coordinación con lo logrado en *Ser y tiempo*.

Dasein consista [bestehen] y se agote [erschöpfe sich] en su existencia. “La ‘esencia’ del Dasein reside en su existencia” significa: la esencia del Dasein se *resguarda* [verbirgt]⁶ a sí misma en la existencia» (GA 49: 34). Así pues, nuestro autor usa “liegt” con una intención determinada ya que quiere que escuchemos algo similar a lo que la lengua española puede expresar por medio del giro “tener lugar”, “residir”, “yacer”, “tener resguardo”. En este sentido, la traducción de Rivera de entrada puede conducir al lector a una mala interpretación y, aunque Gaos resulta aquí más cuidadoso (a pesar de las muchas críticas a su trabajo), es cierto que el verbo “estar” no alcanza a evocar al completo lo que Heidegger quiere que pensemos. Algunas traducciones de escritos posteriores donde Heidegger cita la misma frase de *Ser y tiempo*, atentas a su advertencia, han decidido verterlo -de modo más adecuado- como “la esencia del Dasein *reside* en su existencia”. Esta observación sobre las traducciones ilustra justamente la dificultad que tenemos para entender el modo cómo, según Heidegger, se supone debemos entender la relación entre tres palabras que ya desde el comienzo se están pensando de modo poco habitual: Dasein (en alemán existencia), Wesen (esencia) y Existenz (existencia).

Para empezar a ver el modo inusual en que dichas palabras están siendo usadas por Heidegger, vamos a ilustrar su diferencia respecto de otro uso filosófico bastante extendido. A pesar de lo que pueda sugerir un lugar común afianzado con los años, a través de la palabra “Dasein”, *Ser y tiempo* no pretende establecer alguna conexión con los postulados de una filosofía existencial. Por el contrario, la acuñación de dicha palabra en el pensamiento de Heidegger se entiende mejor si la vemos en el contexto de la discusión que él sostiene con la ontología tradicional y con un tema que está la médula misma de dicha ontología, a saber: la distinción entre esencia y existencia. Para lograr ver esto en su dimensión precisa, primero debemos señalar en qué sentido Heidegger considera que su discusión no debe ser confundida con el existencialismo. Dicho movimiento filosófico y su influyente interpretación de la “esencia existencial” del ser humano, se remontan al pensamiento de Kierkegaard, quien restringe por vez primera el término “existencia” al ser humano. Esta restricción es efectuada en el marco de una confrontación con la filosofía de Hegel y en referencia a lo que, para él, era el principal rasgo del idealismo especulativo: la abstracción. Pensar en abstracto es para Kierkegaard disolver en lo absoluto la irreconciliable diferencia que hay entre lo finito y lo infinito, entre el ser humano y Dios. En este contexto, la existencia humana se entiende como esa subjetividad *concreta e individual*, esa singularidad que se contrapone a los conceptos y que no puede ser reconciliada con la eternidad del pensamiento sino a precio de hacerla desaparecer. Kierkegaard considera que “existir verdaderamente” consiste en asumir (ser consciente de...) la existencia⁷ como contradicción entre la eternidad y la temporalidad.

⁶ Aunque usualmente verbergen se traduce en Heidegger por “ocultamiento” y esto en relación con la esencia de la verdad del ser como un ocultarse des-ocultando, el mismo Heidegger advierte que este ocultamiento debe también entenderse por medio de su raíz, bergen, que también toma el sentido de salvar algo como en la expresión: “Wir konnten bestimmte Sachen bergen” (Nosotros pudimos salvar algunas cosas). En el contexto de la frase citada, “resguardar” resulta la mejor traducción. Ver: GA 55: 138.

⁷ Heidegger rastrea el concepto de existencia aquí esgrimido por Kierkegaard, en tanto que realidad concreta, como dependiente de la “primera sustancia” de Aristóteles (GA 49: 10). El curso del semestre de verano de 1941 nos ofrece una de las pocas

Ahora bien, si fuera cierto que con el Dasein y su facticidad en *Ser y tiempo* Heidegger se dedica a una concreción similar, uno podría esperar una cierta afinidad que parece confirmarse por ciertas referencias de *Ser y tiempo* a Kierkegaard. Pero, contrario a estas expectativas, Heidegger se esfuerza por establecer una distinción entre el Dasein y la existencia en sentido de Kierkegaard *justamente en relación con el tema de la concreción*. Para Kierkegaard, sólo el ser humano puede existir “verdaderamente” en la medida en que sólo él puede ser un “sí mismo”, es decir, una subjetividad consciente del hecho de que está siendo, como individuo concreto, en su diferencia con la eternidad. De acuerdo con Heidegger, para entender cómo Kierkegaard usa el concepto de existencia, hay que prestar atención al hecho de que su intento de restringirla al ser humano no tiene que ver con una transformación del sentido tradicional del concepto latino existentia. En Kierkegaard, el concepto de existencia se reserva para el ser humano sólo en la medida en que es el único que, como conciencia subjetiva, es capaz de tener un «interés en la existencia, en la realidad efectiva. Este interés no es un representar sino un creer en..., un adscribirse a lo real, un hacer que lo real importe» (GA 6.2: 477). En conclusión, si bien el pensador danés quiere preservar la definición de existencia para el ser humano, dicha restricción se hace en el sentido de que, en tanto que subjetividad, el individuo *es consciente de* su realidad efectiva y concreta, todo individuo humano es un sí mismo individual, entendido como tensión entre la finitud y la eternidad. Aquí la palabra “existencia” se la escucha en el sentido del concreto *ser real* del individuo⁸ y, por tanto -desde el punto de vista de Heidegger-, bajo la noción tradicional de existentia en el sentido de aquello que es efectivo. En Kierkegaard, de lo que me “hago cargo” cuando soy consciente de mí mismo es de mi ser real concreto individual, pero de antemano tal “individualidad concreta” ha sido interpretada al hilo de una noción tradicional a saber: como algo efectivo, como un “estar siendo ahí de hecho” producido en contraposición a Dios. Heidegger se declara a sí mismo neutral respecto de esta interpretación de la existencia, puesto que la esencia ex-sistente del Dasein no es definida en *Ser y tiempo* en relación con la realidad concreta del individuo, sino en relación con la comprensión del ser.

Ahora bien, la importancia de este punto se hace más patente en la explicación que nos ofrece Heidegger de la diferencia entre *Ser y tiempo* y el pensamiento de Jaspers. En *Filosofía de la existencia*, Jaspers también utiliza el término “Dasein” para referirse al ser humano, pero -a diferencia de Heidegger-, dicha expresión no tiene un sentido técnico, sino que se refiere a la *realidad efectiva* psíquico-corpórea de un individuo. Este concepto cotidiano de “Dasein” es asumido como el *lugar* de realización y efectuación [Verwirklichung und Erwirkung] de una realidad más auténtica para la cual se emplea el término técnico “Existenz”⁹. En efecto, todo individuo humano, en tanto que es conciencia de sí -i.e. subjetividad-, puede asumir *realmente* (“auténtica”, “verdaderamente”, “conscientemente”) su *realidad efectiva*, como el sitio a partir del cual puede

oportunidades en las que Heidegger se concentra en Kierkegaard. A pesar de la frecuencia con la que se relaciona su filosofía con el pensamiento del danés, Heidegger en realidad se dedicó poco a su interpretación explícita. La razón se puede entrever en este mismo curso: «Kierkegaard es un “pensador religioso” es decir no es un teólogo ni un “filósofo cristiano”, es mucho más teólogo que cualquier teólogo cristiano y más poco filosófico en comparación a cualquier metafísico...En un sentido enfático es incomparable y debe valerse por sí mismo; ni la teología ni la filosofía pueden incluirlo en sus historias» (GA 49: 20).

⁸ «das “Existieren” ist und soviel bedeutet wie Wirklichsein» (GA 49: 20).

⁹ «Existenz es una de las palabras para la realidad, con el acento que le dio Kierkegaard: toda cosa esencialmente real es para mí sólo en virtud del hecho de que yo soy un sí mismo» (GA 49: 4-5).

hacer efectivo lo que es más propio de él: la auto-realización responsable de su propia individualidad como un “ser-sí mismo”: «Nuestra realidad psíquico-corpórea (Dasein) no es un mero “ser-ahí”, sino que es el sitio y el cuerpo para la realización de nuestro origen» (Jaspers, 1970: 4). Lo que el ser humano es “en sí” *consiste* (esencia) en ser un “sí-mismo”, es decir, yo soy esencialmente “existencia” en el sentido de Kierkegaard: *ser consciente* de mi esencial finitud e individualidad concretas. Todo ha de recaer sobre el ser consciente de lo concreto y real en mí.

En Jaspers, “Dasein” significa realidad efectiva del ser humano y “Existenz” significa ser consciente de ese ser humano como individuo concreto. En su consideración de esta versión del existencialismo Heidegger quiere que reparemos especialmente en el papel que juegan las palabras alemanas relacionadas con el concepto de “realidad” [Wirklichkeit]. En Wirklichkeit, se escucha su relación con otras palabras: *wirken* (acto, en el sentido de efectuar, producir efectos), *wirklich* (real, efectivo, “auténtico” -como en inglés actually-) o *erwirken* (obtener, realizar). Lo real es aquello que ha sido efectuado y que también tiene sus efectos, y es por dichos efectos que se entiende “su acción”. Lo concreto del ser humano, su “ser-ahí” se entiende como su *realidad efectiva*. A su vez esa “realidad efectiva” del ser humano es entendida como el sitio para la acción, en el sentido de *hacer efectiva* la Existenz que se entiende como la individualidad concreta y particular de una “persona humana”. Además, en el concepto de Existenz no solamente resuena el “ser concreto”, sino también el concepto tradicional de subjetividad como conciencia, como voluntad y libertad en el sentido tradicional de acción: llevar a efecto. Esto es así en la medida en que, para Jaspers, la existencia es una posibilidad que se actualiza o no en el sentido de *ser consciente* de que yo mismo soy todo lo que sé o hago.

En el existencialismo la reivindicación del individuo y su circunstancia es la reivindicación de la realidad efectiva del individuo humano el cual, como subjetividad, que debe hacerse cargo de su propia “consistencia”. Pero ¿qué hay de malo con que las nociones tradicionales se mantengan en el existencialismo? El problema no es para Heidegger si el existencialismo es erróneo o no. Como señalamos en el capítulo anterior, el punto es que en *Ser y tiempo* no se trata de ofrecer una “filosofía” sobre la existencia concreta del ser humano, sino de cuestionar el sentido del ser mismo y con ello efectuar una “metacrítica” de la filosofía occidental. Así pues, en dicho tratado no se puede decidir nada sobre los conceptos tradicionales de existencia y esencia, ni mucho menos adoptarlos como comprensibles de suyo y base segura para la caracterización del “Dasein”. De acuerdo con Heidegger, el existencialismo ciertamente invierte el orden de prioridades de la metafísica tradicional, pero con ello adopta acríticamente su conceptualidad: «Sartre expresa el principio del existencialismo de la siguiente manera: la existencia precede a la esencia. Está adoptando los términos existencia y esencia en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la esencia precede a la existencia. Sartre invierte esta frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica» (GA 9: 329). La afirmación de que el existencialismo es una inversión de la metafísica alinea esta corriente con otras inversiones como la efectuada con la filosofía de Nietzsche o de Marx, aunque la inversión del existencialismo parece de menor importancia para

Heidegger que las dos últimas (GA 9: 340). El punto de contraste reside en la primacía del ser humano individual en existencialismo, frente a la idea de Heidegger de que lo humano reside en estar referido al ser¹⁰. Como sostuvimos en el capítulo anterior, el antirrepresentacionalismo fenomenológico, permite encontrar una vía para recuperar la primacía de las cosas y con la noción de “dejar-ser” Heidegger quiere radicalizar dicha intuición. En este orden de ideas, nuestro autor responde a Sartre: «Lo esencial es ver que el pensamiento en su nueva localidad abandona desde el inicio el primado de la conciencia y, en consecuencia, el primado del hombre. La *Carta sobre el humanismo* ya decía, refiriéndose la frase de Sartre “precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres”, que “si se piensa esto a partir de *Ser y tiempo*, más bien habría que decir: precisamente estamos en un plano en el que principalmente se da el ser”» (GA 15: 475).

De acuerdo con *Ser y tiempo*, la “esencia” del Dasein reside en su existencia. Sin embargo, el motivo que Heidegger tiene para rechazar el existencialismo deja claro que para interpretar correctamente dicha afirmación es menester reconocer que con la expresión “existencia” no hemos ganado nada. Parece que no es suficiente con asociar la palabra “existencia” al ser humano para tener una comprensión acerca de aquello a lo cual se está refiriendo Heidegger: ¿hasta qué punto reproducimos la noción tradicional de existencia cuando, intuitivamente, pensamos en nosotros mismos como ese individuo concreto que se supone que somos? Cuando escuchamos la palabra existencia como nuestra más íntima esencia, parece resonar en nosotros una “característica” muy familiar: el hecho de que yo soy un individuo concreto. Pero, según nos lo ilustran las observaciones de Heidegger sobre el existencialismo, en ese “ser individual concreto” parece que se esconde la comprensión tradicional de la existencia como algo efectivo, como un “estar siendo ahí de hecho”. De acuerdo con el existencialismo, ese ser concreto o es algo de lo que debo *ser consciente como subjetividad* (Kierkegaard), o es ese lugar desde el que es posible que *haga efectivo mi origen* (Jaspers), o es aquello que precede *a lo que haga de mi* como autoproducción (Sartre). Pero para comprender lo que Heidegger quiere decir con existencia, no nos sirven estas ayudas, dado que para él todas ellas son reiteraciones de la concepción de la ontología tradicional sobre el hombre.

Para observar el problema con la noción tradicional de existencia, tenemos a la mano una explicación detallada de Heidegger en 1927 que no difiere en nada con la explicación que nuestro autor mantiene a lo largo de su carrera filosófica. Desde antiguo se ha empleado la distinción entre esencia y existencia para caracterizar la estructura del ser, no sólo del ente humano, sino de todo ente en general. Con Aristóteles, sabemos que «todo ente, en tanto que ente, es cuestionable mediante una doble cuestión: *qué es y si es*» (GA 24: 123). La pregunta por el “qué es” (τὶ ἔστιν) se responde determinando la cosa respecto de los predicados que le corresponden en propiedad y por ello *definen* (ὀρισμός) a la cosa en lo que ella es. Lo que es algo, su constitución, se dice en latín *essentia* y en griego Aristóteles la nombra como τὸ τί ἦν εἶναι, “lo que era ser” «Cada cosa, la ventana, la mesa, antes de ser efectiva, *era* ya lo que es, y *tiene ya que haber sido*, para hacerse

¹⁰ Véase al respecto el excelente trabajo de Joseph P. Fell, *Heidegger and Sartre. An essay on Being and Place*, Columbia University Press, 1983.

efectiva... pues sólo en la medida en que es pensable como posible de hacerse efectiva, puede haber llegado a ser efectiva» (GA 24: 120). La esencia de algo es la posibilidad de algo, en el sentido en que decimos que, si algo es, debió de haber sido posible. Ahora bien, la cosa no sólo tiene su “qué es”, sino también podemos decir de la cosa “que es”, es decir, que efectivamente es ahí. La existencia, responde a la pregunta de si algo *es*. En latín la palabra *existentia* hace referencia al *esse*, al “hecho de ser” de algo.

Pero ¿cómo entendía la metafísica Aristotélica el *esse*? Heidegger responde: «El ser es actualitas, traducido literalmente, la efectividad de toda esencia... La existencia quiere decir el carácter de efectuado o la efectividad que se encuentra en el carácter de efectuado» (GA 24: 123)¹¹. Con la distinción entre esencia y existencia se pone en juego la distinción entre potencia y acto, entre ser efectivo de algo y sus posibilidades. La filosofía existencial, como vimos, también juega con esta comprensión tradicional sólo que la invierte: empezamos por ser algo efectivo y nos “definimos” como aquello que hacemos. Así, Sartre afirma en *El existencialismo es un humanismo* que el hombre «es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere... el hombre no es otra cosa que el que él se hace» (Sartre, 1946: 18). Sartre entiende la visión “técnica del mundo” como aquella visión en la cual la esencia precede a la existencia (*Op. cit.* 15). Por el contrario, para Heidegger la técnica es una época, cuyo origen está justamente en el modo como se comprendió el ser en la antigüedad a partir del comportamiento productivo. Dicho comportamiento interpreta el ser de todo ente bajo la distinción entre esencia y existencia que evidentemente aún se expresa en la idea de Sartre (y de Marx) de que el ser humano es lo que él *hace*. Si bien en el existencialismo de Sartre no hay un modelo previo para la acción, ciertamente la acción se entiende como un hacer, un poner en obra la propia “figura”: «Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esta figura no hay nada» (41). Esto es obviamente una inversión de la tradición, pero como dice Heidegger, una frase que invierte la metafísica sigue siendo metafísica.

Sea en Kierkegaard, en Jaspers o en Sartre, la preocupación del existencialismo está principalmente en el carácter *concreto del individuo humano* que, en todos los casos, es interpretado al hilo de la noción de “efectividad”. Ahora bien, si observamos el énfasis que hace Heidegger en la historia de los conceptos tradicionales de esencia y existencia nos daremos cuenta de que, tanto en la ontología tradicional como en su inversión existencialista, de antemano subyace una *determinada comprensión del ser del ente como ser-producido*: «Los dos conceptos de *essentia* y de *existentia* provienen de una interpretación del ente que hace referencia al comportamiento productivo y, a decir verdad, a un comportamiento productivo que en esa interpretación tradicional no es aprehendido de forma apropiada ni conceptualizado de modo expreso» (GA 24: 147)¹². El

¹¹ «Nombramos en cierta manera arbitrariamente al $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ la *constitución* (quididad, *essentia*) y al $\delta\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ el “*modo*” (que- y cómo-ser, *existentia*). Más importante que los nombres es la cosa y con ella la pregunta, cómo surge esta diferenciación de la entidad del ente... La puerta tiene su qué ser, de igual modo “el reloj” y “el pájaro”, y tienen correspondientemente su que-ser y -cómo» (GA 65: 270; Cfr. Aristóteles, *An. pos.* 93a 28-9)

¹² En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), considerado por Heidegger como la segunda parte de *Ser y tiempo*, hay varios aspectos interesantes respecto de la distinción tradicional entre esencia y existencia. En primer lugar, la citada distinción constituye un tema central para introducir históricamente la pregunta por el ser y la relación del *Dasein* con ella. En segundo lugar, la discusión sobre dicha distinción está plagada de menciones breves a Hegel que, a nuestro parecer, no son coincidencia sino un

“comportamiento productivo” que está en el origen de los conceptos tradicionales de esencia y existencia, es algo propio del *ente que somos nosotros mismos*. Lo que llamamos comportamiento [verhalten] según vimos en el capítulo anterior, no es un simple estar en relación con algo, sino que se refleja en el producir, en el percibir, en el hablar y presuponen siempre *una comprensión del ser*. Comportarse significa que en toda forma de dirigirnos respecto del ente, de antemano lo hemos asumido como algo que es; es decir, para nosotros, algo siempre aparece en la medida en que previamente lo hemos considerado bajo nuestra esencial relación con la apertura significativa del ser. Lo esencial del ente que Heidegger llama Dasein, y que lo somos nosotros mismos, no es su hecho de ser un individuo concreto sino ese rasgo peculiar y único según el cual estamos en una inevitable relación con el sentido. La comprensión del ser es a lo que Heidegger llama existencia como esencia del Da-sein. Pero ¿no es esto algo extraño?, ¿qué relación puede tener la palabra y el concepto de “existencia” con lo que Heidegger llama “comprensión del ser”?

La crítica de Heidegger a la noción existencialista de existencia no se limita a una observación histórica de tipo anecdótico, cuyo objetivo sería arrojarla a la hoguera de la “metafísica tradicional” supuestamente descartada. Tampoco se trata aquí de un afán superficial por conservar la originalidad propia frente a otras alternativas del “mismo cuño”. Las confrontaciones interpretativas elaboradas por Heidegger suelen dar la impresión desconcertante de simples relatos históricos, cuyo sentido filosófico estricto apenas se deja notar. Pero muy al contrario de lo que sugieren estas apariencias, la discusión de Heidegger con el existencialismo es una muestra de la profundidad y especial maestría con la que se puede aplicar el método fenomenológico-hermenéutico para exponer fenómenos más originarios que subyacen a los problemas fundamentales de la filosofía en general¹³. La acuñación de la noción de Dasein no es un invento arbitrario que se expone a sí mismo como una versión más entre otras de explicar al ser humano. Heidegger quiere evitar que tomemos dicho concepto como en una feria de definiciones humanas: por aquí la de “animal racional”, por allá la de “Ego Cogito” y más allá, junto con la de “individualidad concreta irreductible”, la palabra “Dasein” de Heidegger que aún no sabemos de qué se pueda tratar. Todo lo contrario, el concepto de Dasein hace referencia a un fenómeno originario que subyace, hace posible y por ello mismo se presupone, en toda la problemática de la antropología filosófica. Ya sea que consideremos al ser humano en su capacidad discursiva (*ζῶον λόγον ἔχον*), en la distinción entre mente y cuerpo, o que lo entendemos como subjetividad y conciencia, el punto aquí es que el sentido genuino que podrían tener dichas determinaciones no puede ser sacado a la luz hasta que no se exponga su significado fenoménico en un marco “categorial adecuado”

modo de hacer referencia al presupuesto ontológico básico que domina el sistema más acabado de la metafísica occidental. En tercero, dicha discusión abre la puerta a una discusión más profunda sobre la verdad, bajo la cual se introduce la primera caracterización del Dasein en referencia al problema de la temporalidad. Finalmente es de destacar que, en este curso de 1927 Heidegger ya hace una crítica al comportamiento productivo como eje de la interpretación tradicional del ser y, en ese sentido, la propuesta de Gabriel expuesta anteriormente según la cual el principal defecto de *Ser y tiempo* es que su ontología fundamental se basa en dicho comportamiento carece de sustento.

¹³ Así lo ha demostrado, por ejemplo, Dahlstrom (2001: 10-35) respecto a la noción heideggeriana de verdad. Cualquiera que haya leído el recorrido histórico que Heidegger expone como introducción a su consideración, puede tener la impresión de que se trata de una crítica más bien artificiosa que intenta revivir una supuesta noción griega. Muy por el contrario, a la evaluación del problema de la verdad proposicional subyace una penetrante observación sobre las limitaciones de la lógica y la epistemología, que incluso pueden dirigirse a las teorías actuales sobre la verdad que derivan de la filosofía de Frege.

a su tema, dejando indeterminado lo que sólo accidentalmente se ha intuido o, peor, oscurecido por el peso de la obviedad de una teoría tradicional¹⁴.

En la “ontología fundamental” que Heidegger elabora en diversos textos de la década de 1920, se suele subrayar la importancia de preguntar previamente por la “subjetividad del sujeto”. Esta forma de expresarse parecería sugerir que Heidegger insiste en lo que la tesis del fracaso le achaca: “intentar una fundamentación de la ontología a través de la subjetividad”. Pero esta ilusión desaparece en el instante que comprendemos el tipo de discusión que Heidegger quiere dar y el modo como quiere hacer emerger fenomenológicamente el fenómeno originario de “lo humano” a través del desmonte de las teorías filosóficas heredadas. Si a la noción tradicional de existencia le subyace una determinada comprensión del ser con ello también se quiere decir que, en todo comportamiento respecto del ente, ya siempre se ha anticipado un dejarlo al descubierto desde dicha comprensión. Si esto es así, si el estar al descubierto del ente es algo previo a toda determinación puntual del mismo, entonces *el carácter descubridor de nuestro comportamiento comprensivo es un fenómeno mucho más originario que cualquier definición derivada que podamos dar sobre cualquier ente, incluida la que demos sobre nosotros mismos*. En efecto, la relación con la apertura significativa del ser está presupuesta en todo intento de comprendernos a nosotros mismos como “animal racional”, “criatura en tanto que ente hecho a imagen de Dios” o como “individualidad concreta”. El desmantelamiento de la tesis existencialista del ser humano muestra que por más insistencia que pongamos en nuestra “individualidad concreta” con ello no hemos llegado al fondo de nuestra esencia. Pero más importante aún es que entender la propuesta de *Ser y tiempo* pasa por desaprender dicha tendencia y liberarnos finalmente de la tozuda insistencia en que, del hecho de que sólo en relación con nosotros emerja la apertura significativa del ser, se sigue que el sentido es algo producido por nosotros. La ontología ha encubierto el fenómeno de la comprensión del ser bajo el peso de una interpretación inadecuada de “lo humano” con el marco categorial tradicional de la sustancia. Por contra, la “subjetividad del sujeto” no es nada subjetivo, y la consideración de la esencia de lo humano no tiene nada que ver con una antropología filosófica¹⁵.

Ahora bien, el hilo conductor que guía la interpretación de la presente investigación en su totalidad es que la “cosa misma” del pensamiento de Heidegger siempre fue una *relación* (el “ser mismo” en su específica movilidad, por así decirlo: la “temporalidad” o la “y” de *Ser y tiempo*). Dicha relación, caracterizada en *Contribuciones* como la “contra-resonancia” de la apropiación [Ereignis] es anterior a cualquiera de sus “partes” y, por tanto, tales “partes” se definen de antemano *y sólo en función de ella*. Eso quiere decir que no

¹⁴ T. Sheehan (2015) ha hecho un intento similar, exponiendo cómo el concepto de Dasein surge de una discusión detallada de Heidegger con la noción de vida en sus múltiples dimensiones. Lo interesante de esta explicación no sólo reside en que nos da luces sobre el fenómeno de apertura total al mundo que subyace a la noción tradicional de “vida humana”, sino que también establece el sentido que Heidegger le da al problema de la vida animal. Los caracteres que la tradición encontró respecto a la vida y su δὴναμις, son reelaboradas por Heidegger en un marco categorial adecuado a la cosa misma; es decir, explicar la vida humana y su específica movilidad apartándose de su interpretación reduccionista en la ontología de la sustancia.

¹⁵ «A partir del modo de ser del Dasein, que es primariamente la existencia, se trae a la luz la comprensión del ser. Esta estructura de ser del Dasein es de tal clase que en ella se manifiesta la posibilidad intrínseca de la comprensión del ser que pertenece esencialmente al Dasein. Por consiguiente, no se trata de antropología ni tampoco de ética, sino del ente en su ser, y, por tanto, de una analítica preparatoria. La metafísica del Dasein no está todavía en el centro» (GA 26: 171).

podemos seguir interpretando la palabra Dasein como si con ella Heidegger se estuviera refiriendo simplemente a una entidad discreta, ese “individuo concreto que soy”, sino que debemos mantener la mirada atenta a que todos los fenómenos estudiados en la analítica existencial están en función del asunto pensado por Heidegger y sólo referidos a él. En su propio comentario *retrospectivo* a *Ser y tiempo* de los años 40 -que entre otras cosas sirvió de borrador para el curso de Friburgo de 1941 sobre Schelling que hemos venido comentando- Heidegger apunta que: «La esencia del ser humano es lo mismo que la esencia del Seyn... La referencia del Seyn al ser humano es el Seyn mismo; en la medida que, siendo él mismo, deja que la esencia del hombre esencie como lo que el Seyn necesita y [como lo que es] sostenido y retenido en esa necesidad» (GA 82: 363-364). La relación aquí es lo “fenomenológicamente primero” en el sentido de que los momentos estructurales se refieren entre sí en una unidad que, obviamente, no es la de un primer principio elemental. Heidegger quiere capturar la unidad de este movimiento cuando afirma que la “esencia” del Dasein reside en la ex-sistencia, es decir no en el “estar ahí de hecho” de una entidad “real”, sino en la relación con la apertura. Residir en el “ex”, significa para Heidegger un relacionamiento activo con el sentido de las cosas en referencia a una más profunda implicación con el horizonte (ser) en el cual ellas aparecen. En otras palabras, en nuestra inmersión activa con el sentido de las cosas, siempre se mantiene abierto el horizonte previo que hace posible esa totalidad de referencias dentro de la cual, en primer lugar, puede aparecer algo con sentido; en ese activo relacionarnos con el significado, mantenemos abierta nuestra referencia al ser. Este “mantener” es lo que Heidegger llama comprensión del ser. Comprensión del ser y existencia como “esencia” del Dasein son equivalentes (GA 9: 373-374)

Todavía requerimos más elementos para entender más afondo la comprensión del ser, tomada en este sentido amplio de mantenerse en referencia a la apertura significativa. Por ahora debemos tener en mente la noción profundamente des-subtancializada que tiene Heidegger de la ex-sistencia: no hay Dasein sin relación a la apertura significativa del ser porque, de hecho, *lo único que nombra esta palabra es una referencia*. El modo en que el Dasein es esta referencia, requiere un método analítico peculiar; en efecto, si se observa el modo de proceder que Heidegger emplea en *Ser y tiempo*, se dará uno cuenta que lo único que se analizan son relaciones (estructuras), cuyos momentos apuntan unos a otros, y que la pregunta por la específica unidad de esos “momentos estructurales”, termina siendo la pregunta por una *dinámica* expresada en esos momentos, fenoménicamente anterior y que no refiere a una cosa con propiedades. En otras palabras, Heidegger quiere captar la específica *movilidad de la vida* y por tanto la analítica existencial no intenta romper en piezas aisladas algo que Heidegger supuestamente después fue incapaz de unir. Su propósito fundamental es profundizar en dichos momentos como *momentos*, es decir, exhibir su carácter de relación y no de sustancia, su naturaleza de significado y no de cosa y, por tanto, mostrar la unidad previa (relacional y dinámica) que subyace a ellos. Así se lo describe a sus estudiantes en el esclarecedor curso de verano de 1928, comentando el procedimiento de *Ser y tiempo*:

Si se tiene sólo una mínima idea de metodología, entonces se podría concluir que la constitución de ser-en-el-mundo es central para una metafísica del Dasein y, por tanto, constantemente retorna y, en el progreso de la investigación, lo hace de forma cada vez originaria y esto quiere decir: que se trae a la luz cada vez más como problema. Por consiguiente, se intenta ante todo articular sus momentos estructurales y explicarlos en su totalidad a partir de las vinculaciones que más fácilmente hacen posible el acceso. Pero en la medida en que toda la investigación tiende a poner de relieve la temporalidad, se hace patente que la trascendencia misma será aprehensible a través de ella y, en cuanto constitución fundamental, la temporalidad debe ser tenida en cuenta como central a lo largo de todo el camino de la investigación (GA 26: 214).

El modo peculiar que tiene Heidegger de explicar la noción de cuidado (Sorge), que es “el ser” del Dasein, refiere a una estructura móvil: “anticiparse-a-sí-ya-siendo-en-medio-de”. Esta no es una complicación de segundo nivel del ser-en-el-mundo, sino su unidad significativa: su *articulación* propia. Una estructura interrelacionada de referencias mutuas que constituyen una unidad significativa es justamente lo que se expone tras esta extraña presentación. Cada una de las “partes” o momentos, son profundizados con el fin de dar cuenta de su sentido más profundo: “ser en el mundo”, cuya articulación se exhibe como “anticiparse-a-sí-ya-siendo-en-medio-de”, tiene su sentido de una relación dinámica de “(anticipación)-(haber-sido)-(presentación)” que constituye el ámbito mismo desde el cual emerge la relación con la apertura significativa del ser *como movimiento* a saber: la “temporeidad del Dasein”. En consecuencia, dicha analítica no constituye un obstáculo para dar con el tipo de “unidad” que Heidegger está buscando en su pensamiento, eso único que él llamó el “ser mismo”. Por el contrario, en la medida en que lo que hay que elevar a la simplicidad del saber es una “contra-resonancia”, se trata de exponer una multiplicidad no sustancial, es decir, cada parte de la relación se la entiende aquí como momentos de el único movimiento que Heidegger llama “el ser mismo”. Implica lo que acabamos de decir entonces que, si el sentido del ser del Dasein en tanto movimiento es una multiplicidad interrelacionada de momentos, entonces ¿el “sentido del ser” en tanto movimiento debe también exhibir dicha multiplicidad como relación? En efecto así es como lo describe Heidegger, y eso no sólo en textos posteriores al giro o en las *Contribuciones*, sino que ya en el propio *Ser y tiempo*, le oímos decir:

El término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, *no es simple* en su estructura. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un “elemento” óntico “primordial”, así como el ser tampoco puede “ser explicado” por los entes. Al término de esta investigación podrá verse que la idea del ser en general no es más “simple” que el ser del Dasein. La definición del cuidado como anticiparse-así- siendo-ya-en... medio-de... muestra con claridad que incluso este fenómeno [el ser mismo] se halla estructuralmente articulado en sí mismo. (SuZ: 196)

En la perspectiva cambiada por el giro y desde una base profunda, podemos decir que Heidegger seguirá manteniendo esta “correspondencia” entre el “sentido” del ser del Dasein y el “sentido” del ser en general, tratando de exponer más claramente que no se trata de “dos sentidos”, sino del mismo fenómeno “relacional” visto desde dos perspectivas en mutua referencia. Así, en las *Contribuciones*, se afirma que «La referencia [Bezug] del Da-sein al Seyn pertenece al esenciarse del Seyn mismo, lo que también puede ser

dicho así: el Seyn necesita al Da-sein, no se esencia para nada sin esa apropiación» (GA 65: 254). En esta exposición el Dasein es definido como “la referencia al ser” [der Bezug des Seins]. Por lo que hemos venido sosteniendo en los capítulos anteriores, está claro que dicha definición no es ajena a la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, sino todo lo contrario: ¡es el propósito fundamental de dicho tratado! (SuZ: 152). Ahora, libres de las ataduras de la tesis del fracaso, de las lecturas antropológicas y existencialistas, podemos preguntar cómo funciona dicha definición de modo concreto en la analítica existencial del tratado de 1927.

2. Da-sein como ser-en-el-mundo y mismidad [Selbstheit].

Primero que todo debemos preguntarnos ¿cómo la “definición” que hemos ofrecido del Dasein puede dar cuenta de su estructura fundamental llamada ser-en-el-mundo? ¿No es más coherente encontrar dicha estructura partiendo del hecho fáctico de que somos individualidades concretas dentro de la esfera del mundo (Dasein= existenzielle Individualität)? En apariencia es más sencillo extraer la estructura de ser-en-el-mundo del hecho de que somos individuos concretos arrojados (trágicamente quizá) a una “realidad” (Natural, familiar, social, política e histórica). Todo ello además parece avalado de modo “obvio” y casi “gratuito” en la misma descripción de *Ser y tiempo*, donde Heidegger se limita a enunciar sin mayor explicación esta estructura como “esencia” del Dasein¹⁶. Pero por más intuitiva que nos pueda parecer esa interpretación del “ser-en-el-mundo”, hay que evitar caer en la misma trampa en la que se cae con la lectura existencialista de *Ser y tiempo* a saber: su aparente proximidad y carácter intuitivo. Dicha apariencia, que se nos convierte en una obviedad, tal vez sea producto de prejuicios ontológicos provenientes de una arraigada tradición, de tal suerte que «No es tanto el contenido y la estructura fundamental de esta constitución lo que se vuelve difícil de entender correctamente, sino el hecho de que estando cargados de prejuicios queramos comenzar inmediatamente con las cosas» (GA 26: 215). En efecto, cuando pensamos en la expresión “ser-en-el-mundo”, no podemos evitar que nos venga a la mente de modo inmediato el *hecho* de una individualidad concreta dentro de una especie de esfera que forma un conglomerado de objetos y otras personas, “circunstancias” e historia.

Sin embargo, Heidegger despeja toda duda al respecto en su último curso de Marburgo de 1928, donde se puede leer que «la proposición que afirma que el Dasein es, de acuerdo con su constitución esencial, ser-en-el-mundo, no es una constatación de su existencia fáctica: con esta proposición no afirmo que mi Dasein fáctico ocurra... El Dasein no es un ser-en-el-mundo porque exista fácticamente, sino al contrario: puede existir fácticamente en tanto que Dasein, porque su esencia es ser-en-el-mundo... El enunciado de la trascendencia de la existencia es un enunciado existencial (ontológico) no existencial (óntico)» (GA 26:

¹⁶ Véase por ejemplo el § 4 analizado en el capítulo anterior de esta investigación, donde la estructura “ser en el mundo” aparece por primera vez, de pronto y sin mayor explicación.

217). Según esto, la estructura “ser-en-el-mundo” no es la expresión de la individualidad concreta, sino al contrario: el “ser-en-el-mundo” es la condición de posibilidad de toda concreción fáctica del Dasein. La estructura del “ser-en-el-mundo” es, por tanto, la expresión ontológica del modo de ser (esencia) del Dasein que consiste en la referencia a la apertura significativa del ser.

Que esto es así, también lo sabemos con echar un vistazo a las muchas afirmaciones de los diversos cursos impartidos entre 1927-1929, en los cuales Heidegger extrae el “ser-en-el-mundo” del rasgo de la comprensión del ser y no desde la individualidad concreta. Así pues, este contraste no aparece retroactivamente en la *Carta sobre el humanismo* sólo con el ánimo de distanciarse del existencialismo de Sartre, sino que está presente desde mucho antes. Sólo basta con prestar atención adecuada al hecho de que, en la cita anterior, Heidegger ha caracterizado la estructura del “ser-en-el-mundo” como un enunciado sobre la “trascendencia” de la existencia. Como vimos en el capítulo anterior, la palabra “trascendencia” en *Ser y tiempo* no suscribe una tesis epistemológica (sobrepasar la cápsula subjetiva para llegar a los objetos), sino que la ontología fundamental denomina trascendencia a ese “sobrepasar los entes” implicado en la diferencia ontológica: no solamente nos comportamos respecto de lo ente, sino que estamos en relación con el hecho mismo de su donación. Se llama “trascendencia” a esta comprensión del ser porque estar en relación con el sentido es una “excedencia” respecto de las cosas: «la trascendencia no quiere decir superar un límite que previamente ha encerrado al sujeto en un espacio interior. Lo que se supera es el ente mismo» (GA 26: 212). Aquí también es preciso recordar que la “excedencia” en tanto relación con la apertura significativa del ser no quiere decir que el Dasein qua sujeto lance sobre cosas, supuestamente carentes de sentido, una especie de pintura mental llamada “significado” (SuZ: 366)¹⁷. Así pues -y de acuerdo con el método fenomenológico hermenéutico que vimos en el capítulo anterior-, es el rasgo de la comprensión del ser que pertenece a la ex-sistencia lo que está estructurado como ser-en-el-mundo:

La trascendencia originaria hace posible toda relación intencional con el ente. Pero esta relación ocurre de tal modo que, en el comportarse con el ente y para este comportarse, el ente está en el “Ahí” [Da] del Da-sein. La relación se fundamenta en la precomprensión del ser del ente. Esta comprensión del ser... aporta la luz a cuya claridad el ente se puede mostrar. Por consiguiente, si la trascendencia originaria (ser-en-el-mundo) hace posible la relación intencional... entonces debe darse entre la trascendencia originaria y la comprensión del ser en general una intrínseca convertibilidad; ciertamente, en definitiva, son una y la misma cosa. (GA 26: 170; cfr. GA 9: 138-139).

¹⁷ Cfr. Cap. II. 2. de la presente investigación. Para Heidegger el mundo no es nada, no sólo en el sentido de que no es un ente ni la suma de ellos «El mundo es nada si ‘nada’ quiere decir un no-ente» (GA 26: 252), sino que también en el sentido positivo de que no cambia nada en las cosas, sino precisamente las puede dejar ser *tal cual son*: «El ingreso en el mundo es el presupuesto, no para que lo subsistente sea primero subsistente y tenga subsistencia... sino sólo para que lo subsistente se manifieste precisamente en su carencia de necesidad de entrar en el mundo, en lo que toca a su propio ser [es decir para ser subsistente]» (GA 26: 251). Como vimos, Heidegger no suscribe la tesis de que la significatividad sea una representación que la mente arroja sobre las cosas para así colorearlas subjetivamente. La objeción del archi-fósil de Meillassoux, por jugar en el campo epistemológico tradicional y por lo tanto pensar que la mente es radicalmente distinta del mundo (presupuesto que él no puede abandonar en su vía cartesiana), termina por no objetar nada ni demostrar nada más allá de la obvia falsedad de un relativismo vulgar. Él no repara lo suficiente en el hecho de que, si algo como un fósil *significa* que ha sido antes de cualquier relación con él, debe mediar el tiempo, tal como Heidegger lo defiende. El tiempo no es una forma subjetiva de la intuición (Kant), sino el movimiento mismo de la significatividad que deja emerger cosas cuyo sentido justamente implica que *han sido* mucho antes o *serán* mucho después de que estemos aquí; en efecto, el tiempo es el verdadero “extensio animi”.

La donación de los entes constituye, en cuanto significación, siempre una totalidad de significaciones previas que nos permite entender las cosas y entendernos a nosotros mismos. Nos comportamos con las cosas porque tienen significado en sus “contextos”, que están abiertos previamente para nosotros en la medida en que somos *por esencia* una relación con la apertura significativa misma. Heidegger llama “mundo” a esa totalidad de referencias significativas previas en las que nos movemos: «El carácter respectivo de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como signi-ficar [be-deuten]... Estos respectos están entrelazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto este sig-nificar en el que el Dasein se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo respectivo de este significar lo llamamos *significatividad*. Ella es la estructura del mundo» (SuZ: 87). El concepto existencial de mundo no hace referencia a la totalidad de las cosas, sino a esos contextos de significación en los que las entidades pueden aparecer con sentido. El mundo académico, por ejemplo, no es la suma de cosas que hay en una universidad, sino la red contextual de significaciones que va emergiendo en las actividades académicas, en las que nos entendemos manteniéndolas abiertas. Sólo en este contexto tiene sentido cosas *como* aulas de clase o tableros, pero también los investigadores y sus colegas, así como estudiantes, vigilantes y gobierno universitario. Aquí “Dasein” no significa más que el mantener en pie ese mundo en el que, no sólo determinadas cosas aparecen, sino también cada uno de nosotros.

Darse a entender el Dasein su existencia no sólo se refiere a cada ser humano, sino a la estructura total, porque lo que nos damos a entender no sólo es nuestro rol dentro de un determinado mundo, sino la *existencia misma*. Se da a entender lo que significa por ejemplo “bailar” o “estudiar”, no sólo cuando asumimos determinados roles, sino cuando el mundo mismo del baile y la academia emergen alrededor de dichas actividades. Entenderse a sí mismo el Dasein (o sea entender la existencia qua relación con la apertura) en las referencias del mundo, no es entender retroactivamente mi rol en un determinado mundo, sino también dejar en el espacio “abierto” de la significatividad todas esas relaciones en las cuales el Ahí se convierte en un “sí mismo”. Así, en el mundo de la danza, se iluminan *simultáneamente* los vestidos determinados, la sala y su piso especial, la música como tal, yo y los otros (parejas) al mismo tiempo. Al revelarse todo ello, el Dasein se comprende, no porque yo me comprenda como “pareja de baile”, sino porque se comprende *la existencia* en su totalidad. Cuando el Dasein se entiende debemos de escuchar en ese “se entiende” no solamente al yo puntual, sino al mismísimo mundo: el mundo también se entiende: el Dasein como Da-sein es, en un cierto y muy preciso sentido, “todos los entes” (SuZ: 14).

A la explicación que hasta aquí se ha ofrecido, se le podría objetar que habla del mundo y Dasein fueran lo mismo. Es de advertir que, al igual que la trascendencia heideggeriana no significa sobrepasar la esfera subjetiva para llegar a los objetos, así tampoco se la puede entender como si el Dasein fuera una cosa que

tuviera que salir de sí misma para, saltando los entes, poder llegar a otra cosa distinta llamada “mundo”¹⁸ eso sería yuxtaponer inadvertidamente la relación sujeto-objeto al concepto de trascendencia como Heidegger lo está trabajando aquí. No hay que olvidar que *el mundo no puede ser otra cosa distinta del Dasein, puesto que hace parte de su estructura ontológica fundamental*. No hay por un lado “Dasein” y por el otro lado “mundo”, sino que mundo y el darse a entender a sí mismo el Dasein (i.e. darse a entender el estar en referencia a la apertura del ser), son uno y el mismo fenómeno: «*Aquello en lo cual el Dasein existente se comprende, es “ahí” con la existencia fáctica del Dasein. El “aquello en lo cual” de la comprensión primaria del sí mismo, tiene el modo de ser del Dasein. El Dasein, existiendo, es su mundo*» (SuZ: 364). El mundo como “aquello en lo cual” el Dasein se comprende a sí mismo [Selbst], tiene *el modo de ser* del Dasein y *justamente por ello* es por lo que dicho ente puede estar abierto para sí mismo en ese mundo. En otras palabras, el mundo *existe* de tal suerte que, cuando el Dasein “atraviesa” los entes hacia él, no “se sobrepasa a sí mismo” hacia otra cosa distinta, sino que más bien “llega a sí mismo” (en tanto y en cuanto él es dinámica de sobrepasamiento de sí) en el mundo:

El Dasein trasciende, sobrepasa los entes, pero no ocasionalmente sino como Dasein y sobrepasa los entes, no éste y aquel, con escogencia¹⁹, sino en su totalidad.... ¿Qué significa este “en su totalidad” que pertenece a la trascendencia? Es aquello hacia lo que tiene lugar el sobrepasamiento del ente, aquello a lo que trasciende la trascendencia y, en consecuencia, aquello desde lo que el Dasein, en su comportamiento hacia el ente, vuelve. Esto a lo que trasciende el Dasein esencialmente trascendente, es lo que llamamos mundo. Al trascender, sin embargo, el Dasein no se eleva fuera de sí de tal modo que -por así decirlo- se abandone a sí mismo; de hecho, no sólo sigue siendo él mismo, sino que sólo así llega a ser él mismo. (GA 27: 306-307).

Esta expresión según la cual “el Dasein llega a sí mismo sobrepasando los entes hacia el mundo” es muy frecuente en la ontología fundamental de los años veinte, sobre todo con referencia a la consideración más profunda del cuidado como ser del Dasein. Así por ejemplo en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* le escuchamos decir: «La comprensión del mundo en tanto que comprensión del Dasein es comprensión de sí mismo. El Sí mismo [Selbst] y el mundo se copertenecen mutuamente en un único ente: el Dasein. Sí mismo y mundo no son dos entes como sujeto y objeto, tampoco como yo [Ich] y tú [Du]; más bien Sí mismo y mundo son, en la unidad de la estructura del “ser en-el-mundo”, el carácter fundamental del Dasein mismo» (GA 24: 422). Así también en *De la esencia del fundamento* donde afirma: «Que el Dasein “se” dé a entender a partir “de su” mundo significa que, en este llegar-a-sí a partir del mundo, el Dasein se da tiempo

¹⁸ Por ello quizá sea inconveniente verter en español -como lo sugiere Rivera- el “In-der-Welt-sein” por “estar-en-el-mundo”. La palabra “estar” ciertamente tiene muchas ventajas etimológicas para preservar el sentido de “habitar”, “residir”, “quedarse en” que Heidegger le quiere dar al “In-sein”. Pero también nos desorienta respecto del sentido profundamente ontológico que debe sugerirnos la estructura total. A este respecto, “estar” no trae ninguna ventaja; al fin y al cabo, los libros también están en la biblioteca y por una curiosa inversión de nuestra lengua decir que los libros *son* de la biblioteca daría a tal sitio un tono más esencial de pertenencia de lo que puede la palabra “estar”. Estar en el mundo no deja de suscitar la idea de que el Dasein está dentro de otra cosa llamada mundo, pero *el mundo no es otra cosa distinta del Dasein*, sino que hace parte de su estructura ontológica.

¹⁹ Con el permiso del lector de traducir “mit Auswahl” con un latinoamericanismo que, sin embargo, creo dice lo correcto y que significa tanto la selección, como sustantivo, pero también haciendo referencia a la acción de seleccionar o haber seleccionado entre una variedad algo a su preferencia. No utilizo “con elección” para evitar el sentido ético que tiene la palabra elegir que no es el que está aquí en juego.

a modo de un *Sí mismo*» (GA 9: 157). Aunque poco consideradas en la literatura especializada estas extrañas expresiones esconden, como un secreto mecanismo, el peculiar funcionamiento de la noción de Dasein elaborada por Heidegger y la multiplicidad de aspectos que se intentan capturar en una sola palabra, en fin, su carácter poliédrico. En primer lugar, hay que observar que Heidegger habla del “a dónde” de la trascendencia -es decir, el mundo- como una totalidad en la que no “residimos” a escogencia. Esa totalidad ya siempre está anticipada como horizonte, y no puede ser recortada sino presuponiéndola de alguna forma. Cualquiera que quiera entender por qué justamente en el cambio de la sección preparatoria a la sección II de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de la totalidad del Dasein, debe tener en cuenta esta observación. En segundo lugar, hay que prestar atención al uso del concepto de Sí mismo [Selbst] en todas las explicaciones citadas. El “Sí mismo” y el “mundo” configuran aquí una unidad que Heidegger llama “Dasein” y sólo sobre la base de esa unidad es que *posteriormente* se puede hablar de un “yo” y un “tú”. Esto es así sobre todo porque, como Heidegger lo nota perfectamente, reconocernos como un “yo” o como un “tú” para otros, depende de la comprensión de la mismidad y *no al revés* toda vez que la mismidad no es una característica del yo, entendido como “individuo concreto”: «Es precisamente porque el Dasein como tal está determinado por la mismidad por lo que un Yo-mismo puede actuar ateniéndose a un Tú-mismo. La mismidad es el presupuesto para la posibilidad del yo, que se abre siempre y únicamente en el tú. Pero la mismidad nunca está referida al tú, sino que *permanece neutral* respecto al ser-yo o ser-tú» (GA 9: 157).

¿Qué quiere decir Heidegger con esta, por decirlo menos, “exótica” noción de mismidad y en qué sentido está en relación con el concepto de mundo? Debemos volver un poco sobre la totalidad llamada “mundo” para entender por qué ella no es algo distinto del Dasein y así tener claro porque el Dasein “llega a sí mismo” sólo cuando emerge un mundo. Heidegger distingue en *Ser y tiempo* entre un concepto óntico y ontológico del mundo exhibido en dos dimensiones paralelas (SuZ: 65). Dichas distinciones no son arbitrarias por dos razones: primero, Heidegger sigue su metodología hermenéutica fenomenológica en el sentido de que -a diferencia de Kant- para la fenomenología el mundo sí es un fenómeno²⁰. En tanto que es algo dado, hay que explorar su modo de donación, su significado ontológico. En segundo lugar -y aunque en el tratado de 1927 no se muestre- al igual que con el concepto de existencia, el concepto de mundo de Heidegger es el resultado de una profunda discusión con la tradición occidental que aquí no podemos repetir²¹. Así pues, tenemos los siguientes sentidos de “mundo”:

1. **El concepto óntico-natural del mundo:** se refiere a la totalidad del ente visto como objeto subsistente [Vorhandensein]. Dicha totalidad no es la simple colección de cosas, sino que se presupone siempre alguna conexión u orden de ahí que:

²⁰ En esta dirección, A. Vigo ha elaborado un cuidadoso estudio (2008: 59-87).

²¹ La historia del concepto de mundo elaborada por Heidegger puede seguirse en tres lugares: GA 26: 218-233; GA 27: 229-297 (la más completa) y GA 9: 142-157. En el fondo, todas discusiones con Kant.

2. **El concepto ontológico-natural del mundo:** la totalidad de las conexiones en las que están los objetos subsistentes [Vorhandensein]. Esta totalidad de conexiones significativas configura una región: la región de la naturaleza como la interconexión legaliforme de los fenómenos en el espacio y el tiempo (Kant).

3. **El concepto óntico-existencial de mundo:** Kant y Heidegger convergen en recuperar un sentido de mundo que pertenece, no sólo a los griegos, sino a la tradición cristiana. El mundo es el conjunto de los asuntos humanos y los humanos en él: «el ‘mundo’ no significa ahora la naturaleza (orgánica e inorgánica) sino los seres humanos en tanto que existentes; en ese sentido hablamos del ‘gran mundo’ de la ‘dama de mundo’» (GA 26: 232). Este concepto óntico-prefilosófico es el que ilustramos con los ejemplos del “mundo académico”, el “mundo de la danza”. Aquí se incluye a los seres humanos no como una suma de personas en sociedad, sino que se trata de la totalidad de sus comportamientos en un determinado contexto. Mundo es el conjunto de los comportamientos significativos que dejan ser cada ente -incluidos nosotros mismos- en su significado: nos comportamos respecto a las cosas en un baile, también respecto de los otros y de nosotros mismos, ese comportarse no es otra cosa que dejar que se realice el sentido de cada ente que aparece en el conjunto: «[con] la expresión “mundo elegante” no entendemos sólo algo así como una reunión de individuos bien vestidos sino que es constitutivo para la expresión “mundo” el que con ella nos refiramos precisamente al comportamiento de los seres humanos designados: a ellos, como mundo, les pertenece también todo aquello entre lo que se mueven: los hoteles, los escudos, etc» (GA 26: 232).

4. Si decimos que el anterior era un concepto “óntico-existencial” de mundo, este debe tener, a su vez, **un concepto ontológico-existencial**. Pero si esto es así, eso quiere decir que nuestros ejemplos de la danza y la académica no alcanzaban, con todo, a captar la noción ontológica del mundo. De hecho, así es. Pero ¿por qué? ¿qué más se puede decir del mundo? ¿No era ya nuestra cómoda explicación de las prácticas humanas, engañosamente avalado por la lectura pragmatista, lo que quiere decir Heidegger *ontológicamente* con la palabra “mundo”? La respuesta es que no. Con lo anterior no se ha comprendido totalmente el significado de la estructura del mundo, es decir el verdadero fenómeno de la mundanidad como sentido ontológico existencial del mundo, que es el que a Heidegger le interesa.

En la explicación de la “mundaneidad” del mundo de *Ser y tiempo* que habíamos citado más arriba, ya aparecía la noción de significatividad, como los “respectos” en los cuales las cosas y nosotros estamos interrelacionados. Pero también veíamos que esas referencias no son por sí mismas significados, *sino a condición de que en ellas el Dasein se auto-comprenda*. En “el referirse de estos respectos del remitir” -dice Heidegger de un modo bastante tortuoso- el Dasein *se da a entender* su ser y poder ser-en-el-mundo, y esto es así porque

en estas relaciones él se auto-remite. El Dasein se “significa a sí mismo” (SuZ: 87) en esa totalidad de remisiones, porque aquello que estructura este conjunto y lo convierte en un “auto-remitirse” de la existencia, es un existenciaro fundamental del Dasein a saber: el “por-mor-de-sí”: «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 conformidad. 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» (SuZ: 87).

La estructura ontológica que nos falta considerar es precisamente este por-mor-de-sí, que se relaciona con la comprensión de sí mismo del Dasein y justamente con la mismidad. Hablando formalmente, las referencias del mundo constituyen una unidad significativa, debido a que todas ellas refieren a este “por-mor-de-sí”. Sin embargo, esta observación no parece añadir nada nuevo respecto al concepto óntico-existencial de mundo más allá de señalar que, por ejemplo, “bailar” es una posibilidad del Dasein en la que él mismo se entiende. De hecho, confirma la visión pragmatista de los “proyectos” individuales configuran un mundo y le dan sentido ¿qué más puede querer decir el “por mor de sí” que no sea “por mor de mí mismo” yo ese “individuo concreto que soy” en una de mis posibilidades? Heidegger está muy consciente de que esa es una posible lectura e incluso es válida dentro de los límites ónticos de un ejemplo preparatorio. No obstante, insiste en que con ello no se ha llegado al *sentido ontológico* tras estas consideraciones; estos ejemplos siguen siendo unilaterales y pueden llamar a engaño porque dejan sin aclarar *fenomenológicamente* ese “sí mismo” por mor del cual se configura un mundo. En la medida en que no se pregunta más a fondo, el “sí” del “por-mor-de-sí” queda incuestionado en el obvio concepto de “yo” que, además, piensa que se lo puede evitar acudiendo a la noción de “comunidad”.

Para exponer el *sentido ontológico* de la estructura del “por-mor-de-sí” y de la *significatividad*, Heidegger renuncia a ofrecernos ejemplos de casos cotidianos en los cuales una persona se entiende en sus contextos, dichos ejemplos sólo nos sirven para entender el concepto óntico existencial de mundo, pero no su trasfondo *ontológico*. En consideración a ello, lo que hace Heidegger es algo distinto: desarrolla tres *ilustraciones*, es decir, tres exposiciones a través de una metáfora: **la primera** se encuentra en *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, y se elabora a través de un pasaje de la novela de Rilke *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (GA 24: 245-247). **La segunda** está en su curso sobre la lógica de Leibniz de Marburgo de 1928 que hemos venido citando hasta aquí; ella se centra en una exposición indirecta a través de los conceptos de idea y bien que Platón considera en *República*; dicha explicación puede ser bastante oscura si no se tiene en cuenta la intención fenomenológica de la discusión de Heidegger con el filósofo ateniense (GA 26: 232-239). **La tercera** se encuentra en el curso del año siguiente -el primero que dio Heidegger en Friburgo- titulado *Introducción a la filosofía* y del que ya hemos hablado en algunas ocasiones; el ejercicio se hace allí a través del concepto de “juego de la vida” [Spiel des Lebens] que Heidegger toma de Kant (GA 27: 311-323). Dichas ilustraciones no son ejemplos ónticos que pueden correr el riesgo de

mantener las nociones usuales, impidiendo así entender el fenómeno original al que Heidegger quiere apuntar. De hecho, son exposiciones de la dinámica peculiar del concepto de mundo que apenas se deja detectar en la primera sección preparatoria de *Ser y tiempo*, con sus ejemplos -como diría Dreyfus- más comprensibles de la cotidianidad²². Nos dejamos conducir por la tercera ilustración, mucho más asequible y sólo después se señalará el sentido de la segunda y la primera.

La noción “juego de la vida” no es un concepto técnico de Kant y, obviamente, no está presente sólo en el alemán. La expresión aparece en la *Antropología pragmática* para hacer referencia al saberse manejar en el mundo, a la prudencia en la acción y a su papel en la formación del ser humano. Heidegger apunta que si esa noción es tan cotidiana, es porque hace parte de una autocomprensión del Dasein que brota en el lenguaje y en la tradición conservada en él: «La expresión “juego de la vida” ha surgido ciertamente del hecho de que el ser-entre-sí histórico de los seres humanos [geschichtliche Miteinandersein der Menschen] ofrece el espectáculo de una diversidad variopinta, cambiante y aleatoria. Pero todo esto, esto que es visible, no puede ser más que el reflejo de la esencia del Dasein que realmente se está desplegando [abspielt] fáctica e históricamente. En otras palabras: debe haber un carácter de juego en la esencia del Dasein para que pueda ofrecer esta visión» (GA 27: 310). El carácter de juego [Spiel] ya reside en la misma existencia, como el modo en que ella misma “ocurre” o se “despliega” [abspielen] junto con todo lo que implica, tanto el entenderse a sí mismo del Dasein, como el mundo que *pertenece* a su estructura. Así, para explicar la esencia ontológica del mundo, Heidegger dice “no tener más remedio” que hacer esta osada descripción para ilustrar el fenómeno del mundo a través de una consideración fenomenológica del juego (GA 27: 310).

En primer lugar, la palabra juego -tanto en castellano como en alemán- tiene un carácter ambiguo: decimos que “algo está en juego” para decir que es un asunto serio, o algo que nos toca y se pone en movimiento puesto que no está asegurado. “Lo que está en juego en esta situación”, es lo que mantiene el aspecto de quedar uno consignado a lo que suceda con él. Pero al mismo tiempo, juego también significa “no ser de verdad” una simulación: algo de se pone en movimiento “como si”. Este último sentido es derivado, puesto que no trata de la estructura del juego mismo sino simplemente de sus consecuencias «las preguntas de si algo va en serio o no, de si algo es “en realidad” o de si sólo es “como si”, sólo se refieren a diferencias en la función fáctica y las consecuencias del juego, pero no a la esencia de él» (GA 27: 310). Heidegger quiere resaltar que la falsedad o la verdad en su sentido usual, no entran en consideración en el fenómeno del juego; esto es muy importante puesto que no se capta la noción de juego atendiendo a si él corresponde con las cosas reales (serias) o no (imitación). Esto sería repetir la noción sujeto-objeto y de corrección del enunciado. Lo que en el fondo quiere decir Heidegger, al rechazar la noción de juego como simulación, es que dicho fenómeno no tiene que ver con la representación de algo (algo como si, una simulación), sino con el *emerger del sentido*. La significatividad del mundo tiene la forma del juego no porque

²² En *Ser y tiempo* no hay ilustraciones análogas a las que vamos a considerar, lo que sí hay es el análisis estructural mismo contenido, no en el § 18 -que es apenas preparatorio-, sino en el § 69 que hace un análisis de la trascendencia del mundo desde la base propiamente ontológica de su temporalidad.

sea una pintura subjetiva sobre el conjunto de las cosas, una imitación o una representación; la significatividad no es un “como sí” imaginario que no tenga que ver con lo “real”. Para captar el juego en su esencia, debemos de dejar a un lado la noción correspondentista usual con la que definimos la verdad en el conocimiento y con la cual entendemos el significado como representación. Cuando Heidegger habla de juego está apuntando a la exhibición dinámica de la donación de sentido. Téngase muy en cuenta que no es que el emerger del sentido *sea como un juego*, sino al contrario: la dinámica de emerger sentido es el juego originario: «Si es un privilegio del niño jugar, esto no significa sino que el juego pertenece en cierto sentido al ser humano. Quizá el niño sólo sea niño porque en un sentido metafísico es algo que nosotros los adultos hemos dejado de entender ya» (GA 27: 311). Por demás, como bien observaba Gadamer en *Verdad y Método*, decir que uno juega a jugar, es un absurdo. Todos los juegos son, en cierto modo, en “serio”, no tiene sentido jugar a jugar «El jugador sabe muy bien lo que es el juego, y que lo que hace “no es más que juego”; lo que no sabe es que lo “sabe”» (Gadamer, 2003: 114). Si jugamos a jugar fútbol, en realidad no jugamos fútbol.

Ahora bien, debemos hacer una descripción fenomenológica del juego a fin de encontrar lo que él es en sí mismo; lo que *significa jugar*. Lo primero que hay que observar es que éste no es una entidad compleja que surja de un conglomerado de partes, sino que el juego es anterior a todo aquello que podamos distinguir en él. Los juegos no son necesaria ni esencialmente eso que conocemos como “deportes”, o formas regladas de interacción ya conocidas. En un juego de cartas o en un parqués hay, ciertamente, reglas, pero el juego mismo va más allá de ellas, pueden mutar y re-elaborarse dependiendo de las actividades que van emergiendo dentro de ellas. De hecho, podemos decir que cuando un juego se estabiliza en unas reglas, se convierte en un problema de un mero cálculo, algo que -como en el caso del ajedrez- puede realizar una máquina mucho mejor eliminando el sentido mismo del juego en su *contingencia*²³. Definir el juego como una “actividad regida por reglas” se queda corto, no sólo por el hecho de que “no siempre están escritas” sino porque los juegos son anteriores a todo tipo de convención. En efecto, el fenómeno de elaborar convenciones es muy posterior porque presupone que ya entendemos aquello sobre lo cual establecemos la convención. También podemos jugar sin que existan reglas previamente, lo que emerge en la interacción de jugadores, cosas y contextos ocurre más bien como una mutua pertenencia, en el sentido en que *el jugar*, en su dinamismo, es el espacio donde cada cosa y nosotros mismos podemos tener sentido. Heidegger, quiere enfatizar en el carácter de ocurrencia o despliegue de esa dinámica a la que sólo después podemos identificar, en la regularidad de su ejercicio, como una actividad reglada: «el juego, en tanto que jugar, no es

²³ Como tan agudamente observó Edgar Allan Poe en *Los crímenes de la Rue Morgue*: «El mejor ajedrecista de la cristiandad no puede ser otra cosa que el mejor ajedrecista, pero la eficiencia en el *nóhist* implica la capacidad para triunfar en todas aquellas empresas más importantes donde la mente se enfrenta con la mente. Cuando digo eficiencia, aludo a esa perfección en el juego que incluye la aprehensión de *todas* las posibilidades mediante las cuales se puede obtener legítima ventaja. Estas últimas no sólo son múltiples sino multiformes, y con frecuencia yacen en capas tan profundas del pensar que el entendimiento ordinario es incapaz de alcanzarlas... La habilidad del analista se manifiesta en cuestiones que exceden los límites de las meras reglas. Silencioso, procede a acumular cantidad de observaciones y deducciones. Quizá sus compañeros hacen lo mismo, y la mayor o menor proporción de informaciones así obtenidas no reside tanto en la validez de la deducción como en la calidad de la observación. Lo necesario consiste en saber *qué* se debe observar. Nuestro jugador no se encierra en sí mismo; ni tampoco, dado que su objetivo es el juego, rechaza deducciones procedentes de elementos externos a éste» (Poe [1841] 2007: 145-146).

precisamente seguir sólo las reglas del juego, no es sólo un comportarse conforme a ellas... En el juego, las reglas y los jugadores no solamente se pertenecen inmediatamente, sino que en el juego hay algo más» (GA 27: 311)²⁴.

Jugar como actividad, no surge porque nosotros nos ajustemos a unos comportamientos determinados de antemano por reglas, incluso una gran jugadora de tenis no se la juzga porque se comporte exactamente conforme a las reglas del juego, como tampoco un literato es grande sólo por su impecable uso de la gramática. Las reglas y las convenciones se conforman en el juego mismo y, por tanto, el juego debe entenderse como un libre configurar. Heidegger afirma que el «jugar se juega, y de hecho cada vez en un primer momento se instala [einspielen] en un juego que luego puede sustituirse a sí mismo en un sistema de reglas. En este instalarse en... el juego *emerge*, pero no tiene por qué tomar forma como sistema de reglas, pre-escrito... El juego instauro por sí mismo [schafft sich selbst] el espacio en el que puede formarse y, al mismo tiempo, transformarse» (GA 27: 312). El juego es en esencia una *libre configuración de significatividad* y, por lo tanto, no está prediseñado en un proyecto de alguna subjetividad; no jugamos porque haya juegos, sino que hay juegos porque jugamos. En esta libre configuración, de antemano, adquiere sentido y se mantiene reunido todo lo que hace parte del juego. Cada jugador, jugada o cosa no tiene significado antes del juego de tal forma que podríamos decir que existen tenistas, pelotas, raquetas y remates antes del tenis y que esas cosas juntas constituyen el juego. Del mismo modo, en *tanto libre*, no jugamos el juego porque sirva a nuestros propósitos, sino que lo jugamos *por mor del juego mismo*, para que éste se mantenga en pie mientras jugamos. El mundo entendido *ontológicamente* es este libre configurar como juego de la trascendencia: «“mundo” no es sino la denominación con que nos referimos al juego que la trascendencia juega» (GA 27: 312). Ontológicamente hablando, el mundo es el fenómeno del juego, entendido como la significatividad que emerge en tanto libre configuración de las relaciones que dejan aparecer y mantienen en su presencia a los entes. El juego es la dimensión que dura en la mutua resonancia de las cosas; el fenómeno del juego es un movimiento cuyo fin está en sí mismo²⁵.

Pero ¿cómo encuadrar todo esto con la estructura del “por-mor-de-sí” que es esencial a la mundanidad del mundo? ¿no significa acaso este “por-mor-de-sí”, un “por-mor-de-mí-mismo” y esto no apunta inequívocamente a esa individualidad concreta que soy? Heidegger nos corrige inmediatamente en otro lugar: «La proposición mencionada no es la afirmación óptica del hecho de que todos los seres humanos

²⁴ A diferencia de Wittgenstein y sus juegos del lenguaje, Heidegger no quiere enfatizar tanto en las reglas como convenciones producto de la actividad humana, sino que quiere rescatar la cara dinámica de los juegos que integra su carácter histórico: el juego siempre nos antecede, *emerge*. Dicho *emerger del sentido* ocurre como un movimiento de mantener las cosas juntas (cada cosa puede ser lo que es, en la mutua pertenencia al juego). El problema de la noción de “convención” para explicar el juego en el que emerge la significatividad, es que tiende a dar la impresión de que hay algún acuerdo. La dificultad es entonces explicar su origen que, como el mismo Wittgenstein parece reconocer, no tiene lugar en ningún acuerdo. Como observó en su momento Carlos B. Gutiérrez: «Situar las fuentes del significado abiertamente en el ámbito social y desplazar así el centro de gravedad de la privacidad de la conciencia a la esfera de la praxis social sometida a reglas, como hizo Wittgenstein, es algo que resulta familiar en el mundo post-cartesiano de hoy. Ese vuelco fue de la mano, sin embargo, con una noción aún rígida y sincrónica de las reglas del lenguaje que le impidió dar cuenta del desarrollo y de la transformación del lenguaje a través del tiempo» (Gutiérrez, 2011: 15).

²⁵ Sin duda a Heidegger le hubiera llamado la atención que la palabra juego viene de la raíz indoeuropea **yek-*, “hablar”.

fácticamente existentes utilizan o deben utilizar siempre todo lo que está a su alrededor para sus determinados fines egoístas» (GA 26: 240-241). En el capítulo anterior observábamos que el Dasein está preocupado respecto de su ser, debido a que él mismo consiste en tener que ser la relación con el ser. Gracias a su modo de ser, él está “abierto para sí mismo” como tal relación; en otras palabras, la relación con el ser es una incumbencia para el Dasein como algo *que tiene que ser*. Cuando Heidegger está hablando de que al Dasein le pertenece la estructura del “por-mor-de-sí”, no se está restringiendo al hecho -relativamente “obvio”- de que nuestras prácticas e intereses personales o sociales pueden configurar determinados espacios de sentido, espacios que por lo demás no surgen desde nuestra espontaneidad, sino que ya siempre están insertos en la textura significativa previa del mundo que, como libre juego, *emerge*. Por el contrario, lo que se está señalando aquí es de nivel *ontológico* a saber: la esencial referencia a la apertura significativa del ser, que constituye el modo de ser del Dasein, es aquello “por-por-de-lo-cual” él es. El “por-mor-de-sí” que constituye la esencia ontológica de la significatividad abierta que llamamos “mundo” conduce en última instancia solamente a sí misma, en la medida en que dicha apertura se dona sin fundamento. El juego del mundo *emerge* y se sostiene para sí mismo; todo intento de sistematizar las reglas de ese mundo y de darle una fundamentación última en una “razón suficiente” se da a posteriori y gracias a ese mismo juego. No podemos dar cuenta de la causa ese mundo del sentido que emerge para nosotros y al que siempre estamos arrojados, pero ese mismo “misterio” es lo que constituye el hecho de que se exhiba a sí mismo como posibilidad y como cuestión que ha de resolverse sólo por medio de esta ex-sistencia:

Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, no se ha puesto a sí mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, él mismo no se ha dado en propiedad a sí mismo. Existiendo, jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde su ser-sí mismo y llevar hasta el Ahí esa condición de “que él es y tiene que ser” ... Estando entregado a ser este determinado ente —única forma como él puede existir como el ente que él es— el Dasein es —existiendo— el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él no haya puesto por sí mismo el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga. (SuZ: 284).

En un intento de explicación menos esquemática, en el fondo lo que Heidegger describe a través de la expresión “por-mor-de-sí” es que todas las aspiraciones, proyectos personales y colectivos, todo saber o errar, todo descubrimiento teórico, y también toda acción, en últimas están en función de mantener en pie la apertura significativa del ser en relación a la cual somos y la cual no podemos no ser: «Este juego no es un ponerse en juego [Sichabspielen] en un sujeto, sino al contrario, en este juego de la trascendencia viene ya envuelto todo ente acerca del que podamos comportarnos y todo comportamiento es ya de antemano un ejercitarse en ese juego, todo comportamiento posible es de antemano un haber entrado ya en el juego de este juego» (GA 27: 313)²⁶. Se queda corto decir que nuestro hacer y omitir está en función de nuestros proyectos, más ampliamente tenemos que decir que todas nuestras “prácticas” están en función de

²⁶ Así también en *Ser y tiempo*: «Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe *antes* de su fundamento, sino siempre sólo *desde* y *como éls* (SuZ: 366).

mantener en pie el juego de la significatividad del mundo. En su sentido ontológico, que el Dasein sea “por-mor-de-sí” quiere decir: por mor de mantener en pie la apertura significativa del ser donde todo ente - incluyéndonos a nosotros mismos- puede quedar manifiesto. Existir por-mor-de-sí no significa producirse a sí mismo, sino no poder evitar estar implicados en la aparición significativa de las cosas. Incluso cuando esa significatividad aparece como algo extraño, estamos en relación con el sentido y quizá en una relación en la cual dicha significatividad se hace patente desde ella misma.

En este orden de ideas, ya no nos debe resultar tan extraña la alusión al mito de la caverna de Platón en *República* para ilustrar el “por-mor-de-sí” ontológico del mundo que se expone en el curso de Marburgo de 1928. Aunque ciertamente es una descripción oscura, la clave de todo está en prestar atención a la idea del Bien como οὐ ένεκα. Heidegger interpreta esta expresión griega como «el por mor de [último] de aquello por mor de lo cual algo es o no es o es de esta manera o aquella otra» (GA 26: 239). Aquello por-mor-de lo cual las cosas son como son, en la teoría de Platón, son las “ideas” aquello que permite ver las cosas en su ser, lo que las deja manifestarse. Ahora bien, todas las ideas tienen esa potencialidad de dejar ver porque ellas, a su vez, son manifestadoras gracias a la idea del Bien que es aquella que, como el sol, permite ver a la luz del día y les presta a las ideas su luz. Esa luz que permite a las cosas y a las ideas manifestarse, haciendo posible todo conocimiento y toda verdad, es denominada “el Bien” justamente porque, iluminando, dando sentido a la totalidad, es por-mor-de-sí: «La ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, que se encuentra más allá del ente y del reino de las ideas, es el por mor de... originario; esto quiere decir: es la determinación propia que trasciende el conjunto total de las ideas y, por consiguiente, las organiza en su totalidad; el por mor de, como ἐπέκεινα supera a las ideas, pero a la vez les da forma de totalidad, la κοινωνία, la pertenencia... [en esto] aparece el vínculo de la doctrina de las ideas y el concepto de mundo: el carácter fundamental de mundo, mediante el que obtiene la totalidad de su forma de organización específicamente trascendental, es el por-mor-de» (GA 26: 237-38).

Pero este “por-mor-de-sí” también expresa la carencia de fundamento de la apertura significativa como *emerge*. En *Ser y tiempo* (SuZ § 58) y en las conferencias y cursos que constituyen lo que los estudiosos llaman la “ontología fundamental”, Heidegger relaciona el “por-mor-de-sí” con el concepto de libertad: las reglas del juego del mundo sólo surgen del juego mismo como un libre configurar: «El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma. Según esto, la trascendencia no se topa con el “por mor de” como un valor o un fin que ya está ahí delante suyo, sino que es la libertad -y precisamente en cuanto libertad- la que se pone ante sí dicho “por mor de”. La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo para el Dasein. El mundo no es, sino que se hace mundo» (GA 9: 164). Heidegger también nos advierte que debemos evitar entender la libertad a través del fenómeno de la espontaneidad en el sentido kantiano del término. Para Kant, la espontaneidad es la marca de una subjetividad que posee facultades. El emerger del mundo como libre juego que configura no es producto de la espontaneidad de un sujeto, sea este entendido como como el individuo concreto que soy o como un sujeto supra histórico o histórico que produce el mundo (Dios,

el espíritu, la burguesía o el proletariado). No podemos estar antes del sentido para producir el sentido, porque eso sería como saltar sobre nuestra propia sombra²⁷: cada vez que damos sentido a algo, a su vez, ya se nos ha anticipado el horizonte desde el cual acontece esa donación. Puesto que el concepto ontológico del mundo en Heidegger es anterior al sentido óptico de acción y producción humanas, su descripción de la dinámica en la que acontece no busca explicar en términos causales su estructura ontológica. Aquí el mundo del sentido no surge por la obra de ningún demiurgo.

Con todo lo dicho hemos entendido el sentido ontológico del concepto de mundo y de paso hemos visto que va más allá de la descripción que de él se suele hacer. Sin demeritar lo instructiva que puede resultar en términos ópticos un ejemplo pragmático cotidiano, no hay que olvidar que el enfoque aquí es fenomenológico-hermenéutico y por lo tanto no se restringe a la descripción de nuestras prácticas, sino que quiere ir al “suelo ontológico” que las hace posibles. Pero todo este difícil excursus no lo hicimos sólo con ese propósito. Nos preguntábamos principalmente cómo el mundo pertenece al Dasein y cómo el Dasein sólo puede ser él mismo trascendiendo hacia el mundo. “Sí mismo” y “mundo” no son dos cosas distintas, sino que al tiempo que se abre un mundo, la mismidad también está abierta. Bajo esa pregunta recorreremos la tercera ilustración que ofrece Heidegger en sus escritos.

Con la explicación del sentido ontológico del “por-mor-de”, ya se ha resuelto lo que significa la mismidad [Selbstheit]. Todo está en que nos liberemos del prejuicio según el cual este concepto sólo corresponde a la individualidad y sólo se puede dar en ella. En la filosofía de Heidegger ciertamente se presentan dificultades de interpretación en este tema, dada la vinculación que tiene el concepto de Selbst con otras estructuras ontológicas como la respectividad [Jemeinlichkeit] y la propiedad -que no es lo mismo que la autenticidad-. Lo primero que hay que señalar es que la mismidad y el Sí mismo del Dasein no se restringen a la discusión sobre la autenticidad puesto que estos fenómenos ya están presentes desde un comienzo en la aperturidad del Ahí. En la cotidianidad media el Dasein donde éste está “perdido” en el “uno mismo”, con todo, sigue presente esta estructura ontológica porque ella no se deriva de la posibilidad óptica de la autenticidad, sino que hace parte esencial del cuidado mismo en cuanto ser del Dasein «el cuidado lleva en sí el fenómeno del Sí mismo» (SuZ: 318). De hecho, la mismidad es la unidad del cuidado y, en el fondo, ella brota de la temporeidad. Pero también es un equívoco fatal restringir el enfoque interpretativo de la mismidad a la respectividad, puesto que con ello estamos reiterando lo que ya podemos llamar la “ilusión existencialista”; ciertamente, la individualidad concreta que somos puede ser enunciada como un yo-mismo, pero eso no es restrictivo del individuo en la medida en que los otros pueden ser abiertos como un tú-mismo o incluso en conjunto como nosotros mismos. Para Heidegger, la mismidad es uno de los presupuestos para la respectividad y no al contrario: «Cuando decimos que el Dasein es esencialmente siempre mío, y cuando la tarea es determinar ontológicamente el Dasein teniendo en cuenta

²⁷ «es preciso eliminar la interpretación de la libertad a partir de la perspectiva tradicional de la espontaneidad, iniciar por sí mismo, sua sponte» (GA 26: 247).

ese carácter, esto no pretende decir que deba ser investigada la esencia de mí mismo como tal individuo fáctico o la de cualquier otro. El objeto de la cuestión no es la esencia individual de mí mismo, sino la esencia del carácter de mí, y de la mismidad en general» (GA 26: 242)²⁸.

¿A qué nos referimos entonces con esta “mismidad”? Lo que Heidegger llama “sí mismo” [Selbst] no es más que el fenómeno de apertura auto comprensiva del Dasein *en* el mundo. La “mismidad” es el “por-mor-de-sí”, ya no visto solamente desde la perspectiva de ser la estructura originaria y totalizante que hace posible contexto remisional en el cual todo lo ente que *no es* el Dasein está de antemano abierto, sino desde la perspectiva de la apertura misma que el Dasein es y tiene que ser. El “por-mor-de-sí” es esencialmente mismidad, en la medida en que el Dasein sólo se puede comprender y sólo está abierto en su modo de ser, a través del contexto remisional que llamamos “mundo”: «el “por-mor-de” es el que constituye el Sí mismo como tal. Ese ser sí misma la existencia no consiste primariamente en una conciencia de sí mismo qua reflexión» (GA 27: 324). En consecuencia y dicho esquemáticamente: el Sí mismo es el “por mor de sí” ontológico en la medida en que todo “por mor de sí” no es solamente el estructurante de la significatividad del mundo como apertura del ente que no es el Dasein, sino que simultánea y esencialmente constituye el fenómeno de la autocomprensión del Dasein. Es justamente por ello -como decíamos anteriormente- que las remisiones que constituyen los contextos mundanos no son sólo “relaciones” entre cosas, sino *significados*. Para Heidegger toda “subjetividad” del “sujeto” sólo se encuentra en el mundo y al tiempo con los comportamientos descubridores de entidades. Ese es el sentido de la frase citada con la que comenzamos más arriba, según la cual el mundo no es algo distinto del Dasein, sino es el espacio donde él es sí mismo²⁹.

Mundo y Dasein no son, pues, dos cosas distintas, *son el mismo ente* toda vez que el mundo, develado en su esencia ontológica como significatividad y juego de la vida, no es más que el contexto en el que el Dasein se “auto-remite”. Todo esto suena bastante extraño, puesto que pareciera que la palabra alemana “Selbst” -que además es un extranjerismo- ha sido empleada aquí por Heidegger del modo más arbitrario que cabe. No obstante, con este concepto se vuelve a aplicar el dictum de todo el presente capítulo: el “Selbst” existencial no se trata sino de la base ontológica que Heidegger cree ver en su interpretación fenomenológica de la tradición filosófica moderna que lo precede. Sobre todo, en estricta fenomenología, debemos prestar atención a lo que se muestra ya en la propia movilidad de la vida, que es justamente lo que Heidegger quiere captar y «tener la libertad de adaptar nuestros conceptos a ese hecho y no, al contrario, cegarnos a los fenómenos por una red de conceptos» (GA 24: 227).

²⁸ Así también en *Introducción a la metafísica* «La mismidad no significa que sea ante todo un “yo” y un individuo. Lo es tan poco como un nosotros y una comunidad» (GA 40: 152). A diferencia de Hegel, para Heidegger el “espíritu” no es un yo que es un nosotros.

²⁹ Recientemente se ha empezado a prestar más atención al fenómeno de la mismidad en Heidegger que por mucho tiempo se tuvo, bajo el peso del prejuicio existencialista, como un individuo. Los trabajos de Romano (2021) y Gómez (2021) han descubierto que hay que deshacerse de tales prejuicios. No obstante, su lectura sigue siendo limitada puesto que sigue presa de la idea de que el Sí mismo sólo puede entenderse en relación con la autenticidad y la respectividad del Dasein, a la vez que desconocen en sus análisis una necesaria observación sobre el papel del mundo desde el “por mor de sí”, entendido como libre juego y configuración de mundo. Todo esto, a mi parecer, tiene su raíz en no preguntar primero qué significa Dasein para Heidegger.

Pero la amplitud ontológica de la noción del “Sí mismo”, que no se restringe a un “yo” y que Heidegger según vemos tampoco quiere que la identifiquemos con un “nosotros” o con una “comunidad”, deja de ser un misterio si la vemos a contraluz de la definición formal de Dasein que hemos venido construyendo pacientemente hasta aquí: la palabra “Dasein” hace referencia, en sentido amplio, a un modo de ser que consiste en *ser* la “referencia del ser” [Bezug des Seins]. Presentada así, la conceptualización que lleva a cabo Heidegger tiene, sin duda, un fuertemente sabor “ontológico” y uno puede preguntarse dónde queda entonces lo “concreto” de la vida humana. En primer lugar, y como quizá lo ha captado muy bien Iain Thomson³⁰, la fenomenología de Heidegger no se distingue mucho de la de otros autores de esta corriente que acuden a experiencias que no son fáciles de reconocer en lo cotidiano (baste pensar en las descripciones de Merleau-Ponty sobre la verdad en el “algoritmo y la esencia del lenguaje” o en las de Derrida en la *Voix y el fenómeno*). En segundo lugar, hay que tener en cuenta que, si bien su interés principal es por el sentido ontológico de la existencia, esto no conduce a Heidegger a negar el papel que juega la existencia de cada uno en la tarea de realizar la experiencia con nuestra más íntima esencia. De acuerdo con él, estas estructuras ontológicas sólo pueden hablar a los existentes y eso no se contradice con el hecho de que puedan ser formalizadas: «La neutralidad peculiar de la expresión “das Dasein” es esencial porque la interpretación del ente se lleva a cabo antes de toda concreción fáctica... La neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la potencia de lo *originario*, que lleva en sí la posibilidad intrínseca de toda concreta humanidad fáctica... El Dasein neutral es, sin duda la fuente originaria de la posibilidad intrínseca. La analítica habla siempre sólo en el marco de la existencia del Dasein de los existentes, pero no habla al Dasein del existir; esto último sería un contrasentido, porque sólo se puede hablar a los existentes» (GA 26: 172). Cuando hablamos de lo ontológico, hablamos de una experiencia originaria (potencia de lo originario) que Heidegger considera el marco en el cual se mueve toda existencia fáctica. Queda a nuestro cargo hacer esa experiencia en la medida en que dicha analítica sólo puede hablar a los existentes. Lo uno no niega lo otro, sólo tendremos que cuidarnos de no entender lo ontológico como una abstracción conceptual, más bien como una experiencia originaria que se presupone y por ello está en el trasfondo de nuestra cotidianidad óntica.

Por otro lado, dicha caracterización -aunque aparentemente vacía y formal- como vimos en el capítulo anterior no es arbitraria, sino que brota del hecho fenomenológico mismo de la *Seinsfrage*; el ser no emergería como cuestión, si de antemano no existiera un ente cuyo modo de ser no consistiera en estar esencialmente referido al ser mismo. El mundo, entendido como juego de la vida y libre configurar, emerge con (mit) y a

³⁰ Para el caso del fenómeno de la “muerte” Thomson observa: «la controversia en torno al significado de la muerte en *Ser y tiempo*, es que el método fenomenológico que se supone que debemos utilizar para adjudicar el asunto es particularmente difícil de emplear en este caso crucial. El problema, en pocas palabras, es que muchos lectores parecen tener problemas para experimentar por sí mismos el fenómeno que Heidegger describe como “muerte”. Sin esa experiencia personal, sin embargo, los lectores no pueden impugnar ni aceptar la fenomenología de la muerte. Este es un problema general para los lectores críticos de obras fenomenológicas. A falta de nuestra propia experiencia del fenómeno en cuestión, no podemos dar fe de él... Sin embargo, este problema fenomenológico general se agrava enormemente en el caso de la muerte, porque a diferencia de las descripciones fenomenológicas de fenómenos más mundanos (como utilizar un martillo, mirar fijamente una figura de la Gestalt o una ilusión óptica...) este fenómeno es bastante raro» (Thomson, 2013: 261). Cada palabra aquí cabe para el concepto originario de Dasein.

través de (durch) esa relación con la apertura del ser (Da) que somos nosotros mismos o, lo que es lo mismo: por ser esa relación con la apertura significativa del ser, se da el mundo y a través de ese mundo sostenemos justamente esa relación con el ser que somos; es decir, nos entendemos a nosotros mismos como Da-sein³¹. Diciéndolo a modo de “tesis”: la relación con el ser que *somos* sucede [abspielen] y se juega [es wird gespielt] como mundo:

La expresión “siempre mío” significa: el Dasein me ha sido arrojado para que mí Sí mismo [Selbst] sea el Dasein. Dasein a su vez significa: el cuidado del ser, por medio del cual el ser del ente se abre extáticamente, es decir, no sólo el ser del ser humano. Que el Dasein es “siempre mío” no significa que sea puesto por mí, ni que se halle separado en un yo singular [vereinzelt Ich]. El Dasein es *él mismo* en su esencial *referencia al ser* en general [Bezug zum Sein überhaupt]. Este es el significado de la frase, a menudo citada en *Ser y tiempo*: “Al Dasein le es imprescindible una comprensión del ser” (GA 40: 31).

Desde el punto de vista *ontológico*, el Dasein es Sí mismo, no cuando un individuo se identifica consigo mismo como persona distinta de los demás sino cuando, dejando acontecer el mundo, se mantiene en la referencia al ser en general que él es. Siendo así, es que -ónticamente hablando- un yo puedo ser el Dasein. El yo mismo se deriva ontológicamente de la mismidad del Dasein como referencia al ser que acontece como mundo. Desde el punto de vista óntico me puedo encontrar en mis actividades sólo porque -en el nivel ontológico- nuestro modo de ser consiste en Da-sein, es decir en estar en una referencia a la apertura significativa del ser. Teniendo en cuenta estas distinciones podemos entender el tercer ejemplo proporcionado por Heidegger en su curso *los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927. Heidegger empieza observando como en la cotidianidad “encontramos” al Sí mismo como viniendo desde las cosas en las que nos ocupamos. El ejemplo óntico usado aquí es el de un zapatero y si bien el zapatero no es el zapato, ni la aguja ni el hilo, sí que es -como diríamos aquí- *a su zapato*. El zapatero se encuentra a sí mismo en el conjunto de sus instrumentos, no en el sentido de una identidad [Identität], sino en el sentido de una apropiación [eigentlich]. El zapatero se tiene a Sí mismo en propiedad en su actividad, incluyendo el sentido ejecutivo que podríamos en castellano también dar a la palabra “apropiar”. Cuando “nos apropiamos de algo”, como cuando nos apropiamos de un personaje en una obra de teatro, más que absorberlo o apoderarnos de él, lo *somos*; es decir, logramos interpretar lo que significa eso de lo que nos apropiamos. Así, un actor se ha apropiado de su personaje cuando ha logrado llevarlo a su esencia, dejarlo brillar tal cual es porque se ha apropiado de lo *que significa*, por ejemplo, ser Otelo: los celos. Un actor ha de sentir y comprender profundamente ese *encontrarse* que son los celos, para entender lo que implica saberse a sí mismo como Otelo.

Sin embargo, nuestro ejemplo -y el de Heidegger también- puede ser engañoso si nos limitamos a comprenderlo desde la idea restringida de “desempeñar un papel”. Aquí, tanto con el actor como con el

³¹ Aquí es imposible resistir la tentación de recordar las palabras de Heidegger en *El origen de la obra de arte* que vienen muy al caso: «Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías de nacimiento y muerte, bendición y maldición nos mantengan arrojados en el ser» (GA 5: 34)

zapatero, hay que enfatizar el sentido de dejar ser algo, porque el punto fundamental de la comprensión del ser Sí mismo como “apropiación” es que, siendo en el mundo, el Dasein se deja ser en su esencia como relación con la apertura del ser. El zapatero se comprende no sólo en el sentido estrecho de que ejecuta un rol que tiene obviamente un significado particular, sino en el sentido de que aquí está asumiendo la relación con la apertura del ser que él es y por ello deja brillar un mundo y descubre a los entes en lo que ellos son. El zapatero no sólo “se deja a él mismo ser” como si fuera una interpretación de su identidad personal, sino que *a la vez* deja ser a las cosas lo que ellas son: martillo como martillo, hilo como hilo, cuero como cuero. Es por ello que Heidegger no sólo dice “se comprende” sino «se comprende a sí mismo a partir de sus cosas» (GA 24: 227)³².

Lo que encuentra el Dasein como “Sí mismo” es su ser en la apertura, y porque sólo saliendo de sí se encuentra a sí mismo, Heidegger habla de cierta reflexión: «El modo en el cual el Sí mismo se devela en el Dasein fáctico puede ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando lo que se manifiesta en la acepción óptica de “reflexión”. En este caso reflejar, significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa» (GA 24: 226)³³. Con todo, a lo largo del curso, Heidegger hace esfuerzos por evitar el equívoco que en todo caso permanece cuando hablamos de reflexión y de “otra cosa” en la que nos reflejamos, haciendo también uso de la noción de transposición. La idea es que el Dasein sólo llega a sí mismo “transponiéndose”, no porque tenga que salir de una cápsula, sino porque él mismo consiste en mantener en pie la apertura, tal como lo hemos venido explicando. Las figuras ópticas del “zapatero”, del “ocuparse diario” no dejan de dar la impresión en todo caso de que se está hablando de una individualidad. Al final de sus consideraciones, después de analizar rápidamente la estructura del ser-en-el-mundo que explica el sentido de esa “transposición”, Heidegger vuelve al análisis ontológico propiamente dicho, dejando de lado los equívocos de los *ejemplos* particulares, ofreciendo una *ilustración* de lo que es el Dasein a través de las palabras de Rilke con la finalidad de lograr una perspectiva «suficientemente originaria para ver todavía de modo propio el mundo que está ya siempre develado con la existencia (GA 24: 244).

El mundo, en su sentido *ontológico*, se hace “visible a través de la poesía”. Lo curioso del ejemplo de Rilke es que no se trata de seres humanos haciendo zapatos, no hay actores o individuos ejecutando sus roles en el mundo. No hay un pragmático personaje que entiende su mundo según sus fines, tampoco se trata de un sujeto teórico que contempla científicamente objetos. No se ejemplifica una comunidad, ni un pueblo. Sorprendentemente, se trata de un muro que queda en pie de una casa que ha sido demolida. Todos hemos

³² No cabe aquí la objeción de que en la cotidianidad el Dasein no es el Sí mismo auténtico porque se encuentra en las cosas. Comprendemos mal el sentido de la propiedad, si consideramos que ella no se puede dar en la cotidianidad y como una modificación de ella, también el «apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico, mientras todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico» (GA 24: 228).

³³ En atención a esto, ha sugerido T. Sheehan con razón que el concepto de “mundo” en Heidegger «no es otra cosa que nosotros mismos, ampliados como una matriz de inteligibilidad» (Sheehan, 2015: 125). Con todo, hay que tener cuidado de no tomar este tipo de afirmaciones en el sentido de un representacionalismo.

visto ese tipo de huellas y cómo, en los compartimentos de las paredes, queda la pintura de algunos cuartos, las huellas de los baños, el humo de las cocinas. Observando dichas huellas, se puede reconocer una historia; la de todos esos comportamientos y posibilidades que están relacionados entre sí en la esfera abierta en la que y para la cual persisten: «La obstinada vida de estas paredes no se había dejado pisotear. Estaba todavía allí; se mantenía en los clavos que quedaban, se apoyaba en un estrecho resto de suelo, se acurrucaba bajo el rincón en donde se formaba todavía un poco de espacio interior» (GA 24: 245). Aquí la “vida” es persistir en la esfera de lo abierto y para ella, vivir es *quedarse en* ese espacio donde todas las cosas pueden aparecer, donde ellas también persisten y brillan; ex-sistir, es sostenerse en el Ahí. En esa fugaz mirada al muro, se revela inmediatamente el Dasein como *un mantener en pie* la apertura en la que todo, las cosas y nosotros mismos, se revelan. En efecto, en ese viejo muro se ve la ex-sistencia, no porque se hable de individuos que asumen su papel de obreros desmantelando lo que queda de una casa, no porque Rilke se entienda como poeta y por ello sea un creativo inventor de mundos “imaginarios”, ni siquiera se ve ese Dasein por los objetos que se describen, sino que lo que se exhibe aquí es esa “dinámica de la vida” que consiste en un peculiar “por-mor-de-sí”; por mor de un constante *ser* por y para la apertura: «El poeta es capaz no sólo de ver este mundo originario... sino que Rilke comprende también lo filosófico del concepto de vida que ya Dilthey barruntó y que hemos captado mediante el concepto de Dasein en tanto que ser-en-el-mundo» (GA 24: 247). No tratamos aquí con intuiciones posteriores o lecturas retrospectivas, sino con un curso que Heidegger dictó en 1927 y que él mismo denominó “un intento de estructurar esa tercera sección” del tratado que finalmente no vio la luz. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que para Heidegger el ser del ser humano siempre consistió en ser “el pastor del ser”³⁴.

Todo esto ciertamente, puede sonar algo “exótico” o “misterioso”, incluso con un cierto sabor a espíritu que es para sí mediándose en los seres humanos individuales. Nada más lejos de esto. Ni misterio, ni “dialéctica” se encierran en estas consideraciones de Heidegger³⁵. Su intención es apuntar a un fenómeno distinto y más elemental. En efecto, lo que se nos quiere señalar es al hecho de que todo nuestro hacer u omitir está siempre referido a mantener la significatividad del mundo en pie. Este “por mor de” es esencialmente un Sí mismo, no en razón a que se limite a los propósitos prácticos o a los proyectos de vida. Esos proyectos de vida a su vez quieren mantener el hecho *ontológico* más elemental de la ex-sistencia. Cuando decimos cotidianamente, “que la vida tenga un sentido” no estamos diciendo solamente que nos hagamos una representación subjetiva del mundo, sino que lo que entra en la presencia en ese mundo pueda significar desde sí mismo. En este punto nos rehusamos a dar más ejemplos que pueden ser desorientadores

³⁴ A lo que Heidegger apunta en su descripción de lo humano es a algo muy elemental en nosotros a saber; nuestra vinculación esencial con el hecho de que “hay algo y no más bien nada”. Que éste es nuestro rasgo fenoménico más básico da testimonio el mundo mítico, donde el brillo de las cosas parece tener siempre una especial importancia. Así lo describió J. H. Finley cuando reflexiona sobre los poemas homéricos, llenos de descripciones detalladas de cómo las cosas y los seres humanos aparecen. El de Homero, ciertamente, es un “mundo brillante” caracterizado por “el espectáculo y la impresión de las cosas” (T. Sheehan, 2015: 43). No se equivoca Arendt al decir que lo que se mueve en el pensamiento de Heidegger viene de antiguo y vuelve a él.

³⁵ «Es demasiado persistente la preeminencia de la conciencia del “yo”, sobre todo que ésta se puede ocultar en variadas figuras. Las más peligrosas son aquellas en las que el “yo” sin mundo aparentemente se ha abandonado y entregado a otro, que es mayor que él y al cual está asignado fragmentaria y articuladamente» (GA 65: 321).

en tanto concreciones ónticas. Más bien debemos tener en mente ese “Dasein neutral” del que a veces habla Heidegger, dejando de lado las sospechas sobre una conceptualización ontológica. Si, como hemos venido diciendo, la palabra Dasein refiere no a una entidad discreta, sino más profundamente a un específico modo de ser y con la expresión “modo de ser” entendemos un concepto relacional -que consiste en estar en una referencia con la apertura significativa del ser-, entonces la unidad dinámica de “mismidad” y “Mundo” en un sólo “concepto” llamado “Dasein” puede ser expresada como sigue: El Dasein *es sí mismo viéndose implicado en el juego del mundo y sus referencias*. Esta esencial implicación es lo que constituye la mismidad del Sí mismo. Tal mismidad sólo es posible porque el Dasein se esencia o realiza (es decir es sí mismo) sólo en tanto que relación con la apertura del ser; manteniendo abiertas las referencias del mundo este ente *es* la relación con la apertura del ahí.

Las referencias del mundo no son sólo relaciones entre cosas, sino que significan para nosotros porque lo que pase en el mundo nos *va* como lo que somos. Y el mundo mismo no nos *iría* como lo que somos, si *ontológicamente* no fuéramos ese “por-mor-de la apertura”, si en nuestra esencia no fuéramos Da-sein. Por tener ese modo de ser que tenemos, es que todo nuestro hacer y omitir, toda preocupación por “sacar adelante nuestras vidas”, consiste en realidad en mantener en pie esa apertura significativa del mundo en su totalidad. Mantenernos en referencia con el afuera del ser es nuestra más íntima esencia. Del mismo modo y dado que el mundo *emerge* “por mor de sí”, este verse implicado que es el entenderse a sí mismo como ligado a la apertura, es simultáneamente un *tener que ser*. En consecuencia, nos comprendemos como ligados a una apertura de la cual no somos los autores, sino a la que estamos fácticamente arrojados. Que nuestro “interés” en la apertura significativa antecede a todo proyecto individual o colectivo, lo demuestra -entre otras cosas- el hecho óntico de que, en situaciones extremas de derrumbamiento total de la significatividad, podemos perder el interés por nosotros mismos e incluso ir en contra de nuestro bienestar o deseos fácticos. Sólo para un ente que primordialmente es *ser* en referencia al ser, se puede dar algo así como el terrible e incomprensible fenómeno del suicidio: «Para este ente, la ex-sistencia es específicamente una tarea y una posibilidad, y esto en su esencia; en la medida en que existe, no puede eludirla, sino que debe, de un modo u otro, llevarla a término. El suicidio es sólo una forma extrema en la que la tarea existencial esencial de la existencia puede llegar a expresarse» (GA 27: 325)³⁶.

Pero todo esto parece demasiado alejado del concepto de subjetividad de la era moderna en la que nació la palabra “Selbst” con lo que su arbitrariedad parece haber quedado demostrada, más que negada. Dado que nuestro propósito se circunscribe a explicar el concepto ontológico de mismidad en relación con el ser-en-el-mundo, no es posible aquí hacer una discusión detallada de esta historia. Con todo, será suficiente con que veamos muy brevemente el trasfondo de la discusión como la propone Heidegger en *Ser y tiempo*

³⁶ No debe confundirse esto último con el existenciario “ser-vuelto-hacia-la-muerte” que es el poder-ser propio de nuestra esencial vinculación con la apertura y que aquí no trataremos. Por otra parte, Durkheim, al haber visto en el suicidio un comportamiento social, dio un paso fundamental en la comprensión de esta posibilidad óntica al sacarla del contexto meramente psicológico. No obstante, en él queda sin ver que hace posible que ir contra sí mismo, también sea una referencia significativa al ser con los otros.

con Kant (SuZ: § 64). Haber escogido precisamente a Kant en este punto no es casualidad; aquí como en otros lugares del tratado de 1927, se presenta de un modo muy comprimido una interpretación que podemos encontrar más detallada en otros lugares, especialmente en el curso de invierno de 1927/1928 dedicado a la *Crítica de la razón pura*. Al final del curso se exponen, en referencia a *Ser y tiempo*, una serie de consideraciones sobre el fenómeno del Selbst como el presupuesto originario de la noción kantiana de “yo”. A ojos de Heidegger, aunque Kant fue el primero en criticar la noción sustancial de “yo”, no logra ser consecuente con ella principalmente por dos razones: 1. Porque Kant le niega el carácter temporal a la síntesis del reconocimiento, a diferencia de lo que pasa en las otras síntesis de la aprehensión y de la reproducción. Con ello la sensibilidad y el entendimiento se mantienen separados en un cierto dualismo que persiste en la filosofía crítica. 2. La razón que está detrás de esa negativa es que, aunque Kant logra criticar la noción cartesiana del yo como “cosa pensante”, reproduce el modelo de la ontología tradicional al interpretar el significado del concepto “yo” como expresando la identidad a través del tiempo. De acuerdo con Heidegger, una ontología más coherente con el descubrimiento de Kant pasa por entender la implicación que se esconde tras la “autoconciencia” de un modo diferente.

Kant es el primero en des-sustancializar la noción de yo, cosa que Heidegger considera un hito fundamental en la exploración filosófica de este fenómeno. En la crítica kantiana a Descartes, se puntualiza que aquello a lo que llamamos “yo” en la afirmación “yo pienso”, no implica la consideración de alguna sustancia simple tal como el alma. El “yo” sólo es el concepto de la unidad de la conciencia que ha de poder presuponer en todo pensar, en tanto que actividad unificante. Para representar *me* algo, la representación ha de poder ser algo para mí y esto sólo es posible a condición de poder atribuirme la actividad de unificación en la cual consiste el representar (pensar), en tanto que sujeto idéntico de esa actividad. De hecho, las categorías del entendimiento, que son el presupuesto para tener una experiencia coherente de objetos, son expresiones de esa unidad necesaria que se presupone en la conciencia. Toda conciencia de algo debe poder ser acompañada con una conciencia de sí, en la medida en que el múltiple de la sensibilidad presupone una actividad unificante. Si, por ejemplo, no pudiera “tejer” la multiplicidad que se me presenta cuando leo esta hoja de papel, no podría tener idea de lo que dice y, peor, no podría ni siquiera tener una hoja ante mí porque, por así decirlo, olvidaría lo que tengo en las manos y no podría anticipar lo que puedo hacer con él si no puedo retener la experiencia pasada y proyectar la experiencia futura (KRV: A 103-105).

El modo como Kant expone el principio de la unidad trascendental de la apercepción en las consideraciones preliminares de la Deducción trascendental en su primera versión (A), resulta fundamental para el argumento de Heidegger. Allí se sigue el camino de una explicación “empírica” de la generación de nuestras representaciones y de las condiciones a priori de unificación que serían necesarias en cada paso, desde las síntesis más simples hasta las más complejas. Hay que tener en cuenta que no se trata de síntesis separadas, sino de una única actividad de unificación que se expresa en distintos modos; por ello, las tres síntesis distinguidas por Kant presuponen la unidad trascendental de la apercepción. En primer lugar, está

la síntesis de la aprehensión: esta consiste en la necesaria unificación del múltiple de la intuición en las coordenadas del espacio y el tiempo. A partir de este espacio y tiempo únicos se estructura la multiplicidad como tal multiplicidad. No puede haber un múltiple para la mente, si no “recorro y mantengo junto” el cúmulo de sensaciones. En el segundo paso, el múltiple presente se puede tener como algo ya aprendido, en relación con ciertas regularidades relevantes en su manifestación respecto de experiencias pasadas, esta es una síntesis de la reproducción en la imaginación. Ahora bien, no podría captar esas regularidades si no pudiera reconocer la identidad de la experiencia pasada con la presente y si, además, no pudiera mantener las similitudes relevantes de un múltiple pasado, disponibles para su empleo presente. De esta identificación surge la indicación, en un tercer nivel de análisis, a los conceptos empíricos como los de mesa, montaña, etc.³⁷ Esta última síntesis la denomina Kant “síntesis del reconocimiento bajo un concepto” y es fundamental observar que dicha síntesis es la fundamental porque a su labor de identificación en conceptos subyace la unidad de la actividad mental que se ejecuta en toda síntesis. Tanto el recorrer y mantener juntos, como el pasado disponible en el reconocimiento de objetos presentes con las mismas características, presupone la identificación conceptual. Esta última identificación conceptual es posible gracias a la identidad de mi vida mental expresada por medio de la proposición “yo pienso”. No puedo ser consciente de los objetos si no hay una actividad de unificación y, más profundamente, no soy consciente de dicha actividad de unificación si no la puedo atribuir al mismo sujeto que la realiza, es decir, a mí mismo a través de la autoconciencia que se expresa en el “yo pienso”.

Aquí lo importante de observar es la vinculación entre la actividad unificante y el tiempo. Heidegger propone entender las tres síntesis kantianas (síntesis de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento en el concepto) en su vínculo unificador desde la perspectiva de la temporalidad. De acuerdo con su interpretación, la síntesis de la aprehensión de lo sensible dado corresponde al presente, la de la reproducción en la imaginación al pasado y la del reconocimiento en el concepto al futuro (GA 25: 364). Las dos primeras identificaciones pueden ser aceptadas por Kant; en efecto, tanto la aprehensión como la reproducción tienen un evidente contenido temporal: aprendemos lo que está presente en la intuición espacio-temporal y la reproducción hace una clara referencia al pasado, pero no es en absoluto evidente que la tercera síntesis que, en el fondo deriva del principio de la unidad trascendental de la apercepción, indique al futuro. Heidegger anota que Kant niega el carácter temporal del “sujeto lógico” que está detrás de esta síntesis en virtud de que es conceptual y hace parte de la operación de identificación del entendimiento³⁸. El uso de la palabra “yo” en “yo pienso”, expresa el hecho de un percipere: la capacitación de la actividad de sintetizar como propia o, mejor, la capacitación de mí mismo como actividad de sintetizar, en el sentido de experimentar como involucrado en ella. Ahora bien, ¿cómo entiende Kant esta

³⁷ Sigo aquí la reconstrucción del argumento de la Deducción A ofrecido por B. Longuenesse (2017: 78-79).

³⁸ «Las tres síntesis son comportamientos del sujeto, pero sólo las dos primeras son síntesis de la intuición, respectivamente de la potencia de la imaginación. Kant subordina la tercera al entendimiento. El entendimiento mismo tiene su capacidad primordial en la apercepción trascendental. En esta medida sólo las dos primeras síntesis se relacionan expresamente con el tiempo. Aquí se hace patente la ruptura interna en el fundamento del problema de Kant: la falta de conexión entre el tiempo y la apercepción trascendental» (GA 25: 357).

apropiación de sí en el “yo pienso”? Entiende principalmente el concepto de un sujeto idéntico (puro), a través del curso de mis representaciones. El “yo” no solamente expresa aquí mi reconocirme en la actividad de síntesis (pensar, representar) sino también *reconocerme como el mismo*.

Heidegger considera que aquí Kant ha recaído en la noción del sujeto como “subjectum” (soporte), a pesar de que le niegue una realidad sustancial. En efecto, la mismidad [Selbstheit] no se entiende propiamente desde la perspectiva del verse implicado o “concernido” en la actividad, sino que comprende esa relación con las representaciones como una identidad subyacente en el sentido atemporal de la metafísica clásica del “constantemente presente” del concepto «el concepto ontológico de sujeto *no* caracteriza la mismidad [Selbstheit] del yo en tanto que Sí mismo [Selbst] sino la identidad [Selbigkeit] y permanencia de algo que ya está siempre ahí. Determinar ontológicamente el yo como sujeto significa plantearlo como realidad de la res cogitans» (SuZ: 320). A ojos de Heidegger, Kant ha reconocido que el “yo” no debe entenderse como una sustancia pero al interpretar la mismidad como identidad, recae en la noción lógica del sujeto, con lo cual queda sin explicar en qué consiste ese verse implicado en la donación de sentido. De hecho, es justamente por esta interpretación del yo como identidad conceptual más allá del tiempo que la donación de sentido aparece como representación: la actividad de síntesis se la tiene como emanada de un “polo yo” que sólo así puede configurar la objetividad, dejando una cosa en sí como distinta del fenómeno.

Kant en el fondo ha negado la temporalidad de la síntesis del reconocimiento porque ha entendido ese “estar implicado” en la “actividad”, como presencia constante de una identidad lógica que ha de subyacer al tiempo mismo. Con ello contradice el fenómeno mismo que está en juego en dicho reconocimiento, que en realidad es una anticipación de la totalidad y no una identidad atemporal puesto que «la identificación que permite primero la aprehensión -y esto al unísono con la reproducción misma- no es el acto original que dota de unidad. La identificación siempre se sirve de lo dado de antemano y de lo que identifica. Toda identificación presupone ya una interrelación unificada de los entes como un todo. Al identificar -y eso significa aprehender y reproducir- siempre estamos ya a la espera de una unidad proyectada de seres. Esencialmente y en el orden o estructura de las síntesis, la síntesis mencionada en tercer lugar es la primaria. Esta síntesis no es en primer lugar ni una re-cognición [Wiedererkennen] ni una identificación, sino que abre y proyecta de antemano un todo -un todo que de hecho es de una u otra manera revelable y apropiable en aprehensión y reproducción» (GA 25: 362-363).

El esfuerzo de la interpretación heideggeriana, tanto en este curso de 1927/28 como en el texto *Kant y el problema de la metafísica*, se centra en exponer fenomenológicamente que a la identificación que Kant descubrió no le subyace una identidad en el sentido de la “constante presencia de lo que está ahí”. Verlo como un sujeto lógico, no sólo tiene las limitaciones señaladas respecto de la comprensión representacionista de la trascendencia, sino que restringe la interpretación del “yo” a una conciencia tética dejando inexplicado bajo ese marco el fenómeno del encontrarse en el mundo. Si bien es cierto que Kant habla de que no es necesario que el sujeto siempre tenga presente la unidad de la apercepción, sino que *debe*

ser posible que la tenga presente en cualquier momento, el modo en que explica esa apercepción termina dejando en la oscuridad esa “subjetividad operante” que va más allá de la autoconciencia y que se juega en las descripciones que hemos hecho sobre las formas en las que el Dasein se encuentra a sí mismo en su mundo³⁹. Pero ¿cómo se entiende la síntesis de la identificación sin acudir a la identidad lógica de lo que “siempre está ahí”? Heidegger señala que, a toda identificación, le subyace una totalidad anticipada, es decir previamente proyectada. En otras palabras, la experiencia con los objetos del mundo, más allá de una identidad subjetiva, presupone la apertura de un *horizonte previo de posibilidades* de lo que se identifica como “lo mismo”. Abrir de antemano, estar previamente relacionado con la apertura significativa del Ahí en tanto proyectar, es lo que Heidegger llama aquí “futuro”.

En vez de ver un sujeto “estático”, Heidegger ve una “subjetividad” ex-tática, es decir, un movimiento y no una entidad discreta: “anticiparse a sí-retornando a sí-ya siendo en...”. Que la apertura ya esté previamente dada lo habíamos visto en el capítulo anterior con ayuda de la intuición categorial como uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. Lo categorial no se produce desde un “polo-yo” que sólo puede representar el mundo, sino que lo categorial *se da* y por ello se “intuye” en sentido fenomenológico. Que la apertura en relación con la cual *somos* ya esté dada -proyectada previamente en el sentido indicado-, hace innecesaria la idea de representación, porque el ‘yo’ no es un sujeto -es decir un polo idéntico- encerrado en sí que después saldría de sí, más bien: *ya siempre está fuera de sí*, en relación con la apertura significativa del ser como juego del mundo. Da-sein significa: el movimiento de una entidad por esencia descentrada, de suerte que no lanzamos la manta del sentido subjetivo para cubrir una “cosa en sí” carente de sentido, sino que el sentido se nos anticipa en nuestro pertenecer a él y así *encontrarnos a nosotros mismos en el mundo*.

Toda identificación presupone una proyección, ese es el sentido del dictum heideggeriano -citado en varias partes aquí- según el cual la “mismidad” o el “Selbst” es el presupuesto para todo posible “yo-mismo” o “tú-mismo”. Los detalles más profundos de esta consideración aún quedan por aclarar, puesto que tenemos que ver más claramente la temporeidad tantas veces insinuada en este capítulo. Heidegger ve en su interpretación de Kant que el tiempo en su sentido original se ve insinuado ya en el descubrimiento de la *Crítica de la razón pura* según el cual “el tiempo es afección pura de sí mismo”: «El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva que alcance un sí mismo ante los ojos sino que, siendo pura, configura la esencia del concernirse-a-sí-mismo [Sich-selbst-angehen]. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un Sí mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo... el que forma la

³⁹ B. Longuenesse (2017: 97), ha señalado la afinidad entre el concepto del “cogito pre-reflexivo” de Sartre y la noción de la subjetividad operante que se expresa en el principio de la unidad trascendental de la apercepción de Kant. Ciertamente, aquí hay afinidades en la medida en que ambos parten de la mismidad entendida como identidad. El punto de Heidegger es que, a pesar de haber reconocido esta “subjetividad pre reflexiva”, *no se la explica tal como ella se da fenoménicamente*. De ahí que para Kant la trascendencia sea comprendida como representación y en Sartre en términos de autoproducción del sujeto. Si mi “implicación” se da como un ser-en-el-mundo, aquí la cuestión es cómo dar cuenta de ese fenómeno sin desdibujarlo. En otras palabras, el encontrarse a sí mismo en el mundo del Dasein no se experimenta como la constante presencia del “yo” a través de la sucesión de los “ahoras”.

estructura esencial de la subjetividad» (GA 03: 189). Según esto, no encontraremos nunca lo que “es” tiempo y el ser partiendo de la identidad del sujeto, sino que es el «tiempo que, como tal, tiene el carácter de la mismidad» (GA 03: 187-188).

3. La aperturidad del Ahí y el esquema del tiempo.

Con la palabra “Dasein” nombramos el modo de ser de un ente que consiste en *ser* la referencia a la apertura significativa del ser (Da-sein = der Bezug des Seins). Esta referencia, acontece “por mor de sí” como “juego de la vida” y “libre configuración de mundo”. Ya vimos cómo esta caracterización del Dasein nos ayuda a sobrepasar el estrecho campo de reflexión del nivel óntico -más cercano a nosotros-, liberando así nuestra mirada al *sentido ontológico* de la estructura del “ser-en-el-mundo”. También nos ayudó a caracterizar mejor el concepto de “mismidad”, dejando de lado la idea de separación del Dasein con el concepto de mundo. Es desde el mundo como el Dasein está abierto para sí mismo y en este sentido, el “mundo” no es algo distinto de este ente. Por ello mismo, dicho concepto tampoco es del todo equiparable a un “ambiente” o una “esfera” en la que un tipo de entidades pueden vivir. Aquí, la metáfora del pez en el agua puede ser engañosa: el Dasein no es “de mundo” como el pez es un animal de agua⁴⁰. Si bien es cierto que el agua es un medio *fuera del cual* el pez no puede en absoluto vivir, en todo caso el pez hace parte de las muchas cosas que también son “de agua”: los corales, medusas y ballenas. El “mundo” no es el entorno en el que los vivientes se despliegan y en el que, como animales, nosotros también “estamos”. Que el Dasein *es* su mundo implica una relación más estrecha: no hay Dasein, *ergo* no hay mundo. Esto es diferente de lo que le ocurre al mar que, por serlo, no implica que deba tener peces.

Ser-en-el-mundo [In-der-Welt-sein] no significa “estar-en” [Sein-in] en ninguna de las posibles acepciones que sugieren un *estar dentro de*. Es relativamente fácil aceptar los ejemplos y las advertencias que nos hace Heidegger en *Ser y tiempo* respecto a que con el “Ser-en” [In-sein] no se trata del cuerpo humano en el espacio universal; pero la obviedad de esta advertencia negativa no tiene el suficiente alcance para evitar que pensemos en otras formas de “Ser-en”, especialmente la derivada de la interpretación óntico-existencial, relacionada con el hecho irrefutable de soy un Dasein individual fáctico “en-el-mundo”. En este punto es importante señalar que Heidegger no niega esta relación óntica, sino que la considera derivada del *sentido ontológico* del “Ser-en”: «El Dasein comprende su ser más propio como un cierto “estar ahí de hecho”. Y, sin embargo, el “carácter fáctico” del hecho del propio existir es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral... El concepto de facticidad implica: el ser en el mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como

⁴⁰ En este sentido no estamos de acuerdo con la interpretación de Jaime Aspiunza sobre el ser-en-el-mundo. Cfr. su traducción del curso de Heidegger de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 197, n. 20.

ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo» (SuZ: 56). Así mismo, el modo positivo como se expone la noción “Ser-en” [In-sein] no se dirige sólo a ese “estar ahí de hecho”, sino que *ontológicamente* se refiere de manera más fundamental a la apertura del Dasein, es decir, a su esencia misma entendida como referencia a la apertura significativa del ser.

Aunque en la sección anterior nos enfocábamos en el mundo, al tener en cuenta su estrecha relación con la mismidad del Dasein, claramente ya estábamos anticipado la estructura total del ser-en-el-mundo y apuntando con ello al fenómeno del “Ser-en”, tanto así que la discusión en ese punto nos llevó al “tiempo” y a la apertura como “trascendencia”. De acuerdo con Heidegger, la expresión “Ser-en” es la expresión existencial formal del ser del Dasein (SuZ: 54). Esto significa que ella expresa la unidad de la estructura ontológica de la ex-sistencia: «el ser-en no es una propiedad de un sujeto que está-ahí, causada o meramente condicionada por el estar-ahí de un “mundo”; el ser-en es un esencial modo de ser de este mismo ente. Pero ¿qué otra cosa se nos muestra en este fenómeno sino la presencia de un commercium entre un sujeto que está-ahí y un objeto que está-ahí? Esta interpretación acercaría al dato fenoménico si dijese: el *Dasein es el ser de este “entre”*» (SuZ: 132)⁴¹. El Dasein es el “entre” en el sentido de que, con la expresión “Ser-en”, Heidegger apunta al “Ahí” como *apertura*, es decir, a la caracterización unitaria del ser-en-el-mundo del Dasein como “referencia al ser” [Bezug des Seins].

“Ser-en” significa: ser-referido-a la apertura significativa del ser. Ese “ser-referido”, que hemos venido trabajando, es la clave para entender la trascendencia como *ser-en-el-mundo*. La fuerza que aquí se aplica sobre el lenguaje no es gratuita; no usamos “estar-referido”, sino “*ser-referido*”, para retener en la memoria lo que en el capítulo anterior señalábamos en el análisis de la “definición” del § 4: no sólo se está en relación con el ser, sino que *se tiene que ser* esa relación. Que Heidegger entiende la expresión “ser-en” de esta manera, ya lo testimonia su ejemplo acerca de la diferencia entre las relaciones de cercanía entre dos cosas y la relación entre el Dasein y lo que comparece en el mundo: «la silla no puede, en principio, tocar la pared... supuesto para ello sería que la pared pudiese *comparecer* para la silla. Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo, sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del ser-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto, para volverse así accesible en su estar-ahí» (SuZ: 55).

Aquí Heidegger usa el guion para resaltar el “Da”, en relación con el estar al descubierto del mundo en el sentido de estar en relación con la apertura. “Da” significa la apertura del ser, como “referencia” que se presupone para que los entes comparezcan. Aunque no deje de ser acertado desde el punto de vista óptico

⁴¹ Dicho más claramente en los *Prolegómenos* de 1925: «Si tuviéramos que atenernos a estas pautas que son el mundo y el “sujeto”, habría que decir, más bien, que el ser del *Dasein* es justamente el ser del “entre” de sujeto y mundo... el ser-en no es un “entre” alguno entre entes reales sino el ser del propio Dasein que es siempre mío y en principio y en general el uno, y al cual en todos los casos le es co-inherente un mundo» (GA 20: 347). En alemán es más evidente ese sentido “abarcante” de la expresión “In...sein” en “*In-der-Welt-sein*”, que encaja el “der Welt”. En español no es posible tal cosa, tendríamos que traducir de manera violenta recurriendo a la expresión totalmente extraña “En-el-mundo-ser”.

hablar de “inmersión” en el mundo para ilustrar el significado del Ser-en⁴², esta consideración no dirá nada si no tenemos a la vista el trasfondo *ontológico* de la expresión. El primer paso para entender lo que ontológicamente se dice por “Ser-en” es no confundir el “Da” del Da-sein con un deíctico: «El “aquí” y el “allí” sólo son posibles en un “Ahí”, es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí”, ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio del carácter del no-estar-cerrado. La expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial» (SuZ: 132)⁴³. En este sentido, nada ha cambiado cuando, casi cuarenta años después, Heidegger lee retrospectivamente el significado de la palabra Dasein como “ser del Claro [Lichtung]”, en el sentido de pertenecer a la apertura y estar referido incondicionalmente a ella: «Este ser-en-una apertura es lo que *Ser y tiempo* nombra torpemente y como he podido: Dasein. Dasein hay que entenderlo como ser el Claro [die Lichtungsein]. El “Da”, en efecto, es la palabra para la apertura» (GA 15: 380). A la luz de lo que hemos venido sosteniendo, la idea de que estas explicaciones se tratan de “relecturas” difícilmente aceptables en la “investigación histórico-crítica” de Heidegger son, como mínimo, discutibles. El § 28 de *Ser y tiempo* es fundamental para entender lo que Heidegger quiere decir con la expresión Dasein y, si tenemos en cuenta las consideraciones que hemos venido elaborando hasta aquí, observaremos que todo es mucho más claro y directo de lo aparenta. Allí no sólo se afirma -como se hiciera posteriormente en la *Carta sobre el humanismo*- que el Dasein es el “ser del Ahí”, sino que también se habla claramente de la *simultaneidad* de la apertura de la mismidad y del mundo en un único fenómeno: «Por medio de ella [de la aperturidad] este ente (el Dasein) es, *a una con el Da-sein del mundo*, para sí mismo “ahí”» (SuZ: 132 subrayado mío)⁴⁴.

La estructura de la aperturidad, como ya lo insinuamos en la sección anterior en la discusión que tiene Heidegger con Kant, hace referencia al ser del Dasein como cuidado y, más esencialmente, como temporeidad. Lo que Heidegger descubre aquí puede ser visto como la consideración fenomenológica más profunda de los esfuerzos de los filósofos que le antecedieron respecto de la llamativa relación entre subjetividad y tiempo. Pero, a diferencia de ellos, Heidegger lleva a tal punto esa relación que se abandona el concepto de sujeto. La apertura tiene una estructura triple que se va aclarando –no sin dificultades–

⁴² Como lo hace Gustavo Rubio (cfr. Rodríguez 2015: 74).

⁴³ Concordamos en este sentido con la interpretación de F.-W. von Herrmann, quién observa que «El “Da” del “Dasein” tiene el significado puramente ontológico de “aperturidad” de lo cual se dice que pertenece al Dasein de forma permanente» y más adelante observa sobre la traducción inglesa de *Ser y tiempo* de Stambaugh: «traducir Da como “ahí” -por ejemplo en el importante párrafo 5 de la sección 28-... no es adecuado, pues desde el principio la palabra Da recibe el significado puramente ontológico de aperturidad» (F.-W von Herrmann, 2011: 218).

⁴⁴ «Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) *in eins mit dem Da-sein von Welt* für es selbst “da”» Si hay un lugar en el que la traducción al castellano de Rivera parece dudar y se siente abocada a reformular el texto es aquí. Pasa en este caso lo que observa F.-W. von Herrmann respecto del prejuicio, consciente o inconsciente, que ha mantenido la tradición de lectores de Heidegger a saber: pensar que el mundo es otra cosa distinta del Dasein. Dado que Rivera le parece extraño que Heidegger diga que el Dasein está abierto para sí mismo *a una con el Da-sein* del mundo, entonces reconstruye la frase de modo que la deja en una extraña ambigüedad: «Por medio de ella, este ente (el Dasein) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo» El mundo no “está-siendo-ahí” sino que *el mundo es Da-sein*, en el sentido que elaboramos la sección anterior. El Sí mismo y el mundo están abiertos a la vez en el Da al que el Dasein pertenece. Como Herrmann anota: «A través de la aperturidad es el Dasein “para sí mismo ahí”, es decir, accesible en primer lugar como Sí Mismo. Pero ¿cómo el Dasein es abierto como Sí Mismo? No de tal manera que se encierre en sí mismo como un polo-yo y sólo esté consigo mismo. El ente que es nombrado “Dasein” se abre para sí de tal modo que existe como “Da-sein del mundo”. “Da-sein del mundo” significa: Aperturidad (Da-) del mundo en y para la existencia (-sein)» (F.-W. von Herrmann, 2002: 49).

teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí. En primer lugar, tenemos el hecho de que la apertura nos es dada como aquello que tenemos de ser, es decir, nos *encontramos en ella*; este fenómeno se expresa como ser afectado por ella en un encontrarse afectivamente dispuesto. Lo que *nos va* no son las cosas, sino la apertura misma por mor de la cual somos. En segundo lugar, la apertura siempre se ha anticipado como un espacio abierto de posibilidades, un horizonte donde se juega el marco de lo comprensible; tenemos pues el segundo fenómeno: la apertura como *comprensión*. Finalmente, tanto la comprensión como el encontrarse forman una única dinámica que permite abrir significativamente las cosas y “encontrarnos” en dicha apertura. Esta unidad en la cual el mundo *discurre* configura lo que Heidegger llama “el discurso”. Pero en la medida en que, gracias a esa apertura, con lo que primero y constantemente nos relacionamos es con las entidades que quedan abiertas en el Ahí, estructuralmente *caemos* en el ente, dejando velada nuestra relación con el ser y con ello lo presente toma la primacía sobre su presencia. Como nuestra intención es simplemente mirar esquemáticamente la relación entre el cuidado como unidad de los tres momentos de la apertura y la temporeidad como la articulación de esa unidad, aquí sólo probaremos la validez de la noción de Dasein que hemos construido. En este punto sólo exponemos *analíticamente* lo que ya dijimos *dinámicamente* con la noción de juego y trascendencia; allí no resaltamos explícitamente los momentos el encontrarse, la comprensión, el discurso y la caída, sino que dimos prioridad a la apertura entera. Ahora podemos indicar a grandes rasgos cada uno de estos momentos. Una interpretación en todo detalle, sin embargo, se sale de los propósitos que nos hemos trazado.

A) Encontrarse

Si hay un lugar donde los análisis fenomenológicos de Heidegger muestran ser de una especial sensibilidad y agudeza, es aquí. La razón de ello no se debe a que haya rescatado la “afectividad” en una fenomenología del ser humano, dándole un estatus ontológico algo tan cotidiano y cambiante como los estados anímicos. Lo llamativo es que, gracias al marco interpretativo en el que se exponen estos fenómenos, se logra detectar el carácter de apertura que es esencial a lo que cotidianamente llamamos los “afectos”, resaltando así un hecho que se nos pasa desapercibido en su consideración a saber: que no salen de una “interioridad” para otorgar un “cromatismo” subjetivo al mundo, sino que nos *sobrevienen*. A pesar de que con ello ya se ha dado un sugestivo vuelco al análisis tradicional en este campo temático, hay que advertir que la consideración de Heidegger ni con mucho se queda solamente en esto. La explicación sistemática va a dar con un rasgo característico de nuestro modo de ser y que explica que los “estados de ánimo” *nos afecten*.

Para ver adecuadamente lo que tenemos entre manos, es necesario tener en cuenta que Heidegger se cuida constantemente de distinguir lo óntico de lo ontológico. Desde el punto de vista *óntico-existencial*, ciertamente estamos como individuos concretos “templados” por un estado de ánimo; los afectos son tal porque nos “afectan”, es decir, dan cuenta de nuestra especial apertura a lo que nos sucede y a “cómo nos va”. Pero todo esto es posible por una estructura *ontológico-existencial* que explica no sólo el hecho de nuestra “vida anímica” a nivel personal, sino también en sus concreciones comunitarias. No deja de ser un hecho

sorprendente que podamos compartir y entender un estado de ánimo de otro *sin mediar palabra*, que las situaciones en las que nos encontramos tengan sus “atmósferas” y que, incluso, desde la perspectiva de Heidegger los “temples” puedan caracterizar épocas enteras. Desde el punto de vista ontológico, lo que llamamos “afectos” debe interpretarse como un *encontrarse* [Befindlichkeit]. Tanto en alemán como en castellano se trata de lo mismo: un “dar consigo mismo” en la situación. Ahora bien, lo que “ocurre” o la “situación” en la que ónticamente me encuentro, no me afectaría en absoluto como un *encontrarme* si no fuera porque mi ser no estuviera en juego afuera, en el mundo. Me encuentro en lo que sucede, en la apertura significativa del Ahí, porque es allí donde tengo mi “Sí mismo”, donde este se juega: «El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que, como modo de ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo [ser-en-el-mundo]» (SuZ: 136).

Debido a que los estados anímicos se fundamentan ontológicamente en el *encontrarse ontológico*, propiamente ellos no pueden venir desde “dentro” ni desde “fuera”, sino que *emergen* del mismo ser-en-el-mundo. Con estas expresiones Heidegger anticipa claramente la estructura extática de la apertura. Si el Dasein es ese modo peculiar de ser que consiste en *ser* la referencia a la apertura, entonces él *es con y a través* de dicha apertura. Que el Dasein tenga su ser en la apertura significa que por-mor-de-ella, él está abierto para sí mismo simultáneamente con el mundo. En consecuencia, la significatividad abierta del mundo me afecta justamente en virtud de que mi ser está “Ahí”. Veíamos en la sección anterior que la relación con la apertura la somos como “juego de la vida” y “libre configuración de mundo”. La significatividad, como estructura del mundo, apunta en última instancia al por-mor-de-sí que interpretamos *ontológicamente* como “por mor de la apertura misma”. Ese “por-mor-de”, en tanto que constituye lo que el Dasein es ontológicamente, constituye a su vez la mismidad de este ente. Que sea “el tiempo” y no el “yo individual” el que primariamente sea un Sí mismo, significa que nuestro ser es ex-tático o, como Heidegger también dice en algunas ocasiones, la “sustancia” de este ente está transpropiada en el afuera. El Dasein ex-siste, por así decirlo, en “función” de mantener en pie dicha apertura. Lo que pase con ella no nos es indiferente justamente porque, ontológicamente, *eso es lo que somos*. En su curso de invierno de Friburgo en 1928/29, Heidegger hace una interesante descripción del encontrarse a través de la noción de juego que trabajamos anteriormente:

En el juego hay una cierta alegría; pero no sólo en él, sino en el jugar mismo. Jugar es, en su carácter fundamental, un estar-de-humor [In-Stimmung-sein], un estar afinado [Gestimmtsein]; tanto así que podríamos decir a la inversa: jugar es algo que subyace a todos los estados de ánimo en un sentido amplio. No sólo hay alegría en el juego, sino que en toda alegría -y no sólo en ella-, en todo estado de ánimo, hay algo así como un juego... El ser-en-el-mundo es este original jugar del juego en el que todo Dasein fáctico se tiene que ejercitar [einspielen] para poder ponerse en juego a sí mismo [abspielen sich], de tal forma que a lo largo de su existencia le vaya el juego de tal o cual forma. (GA 27: 311-312)

A todo estado de ánimo le subyace un irle el juego, en el sentido de que no sólo “gozamos” *en el* juego, sino que *el jugar mismo* es aquello que nos va. Lo que el *encontrarse* abre es al mismo Dasein como ser la

relación con la apertura significativa del ser. Lo que nos afecta es el significado de lo que sucede con esa apertura y es por eso por lo que Heidegger considera que los estados de ánimo son comprensivos. Así, por ejemplo, cuando analiza el “miedo”, anota que este estado de ánimo emerge de lo que significa que nuestro Dasein, nuestra apertura, se ve amenazada. Esto no sólo se limita al estar en peligro el individuo, también podemos temer por los otros, temer por el mundo, porque la “empresa falle”, que nuestra vida se arruine, o por el “futuro de la humanidad” «El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su Ahí, aunque en distintos grados de explicitud. Y si tememos por la casa y los enseres, esto no contradice la definición recién dada del porqué del miedo» (SuZ: 141). En general es el “Ahí” mismo que somos lo que nos afecta y, es de ese modo como esa apertura significativa del mundo se mantiene abierta en su totalidad. Los estados de ánimo nos sobrevienen justamente por ello; porque constituyen un peculiar sentirse afectado por algo “de afuera” que no es distinto de nosotros sino justamente el espacio abierto donde se juega nuestro ser.

Pero si esto es así, entonces eso quiere decir que los estados de ánimo (*Stimmung*) tienen, ontológicamente hablando, la estructura del *encontrarse* (*Befindlichkeit*). La expresión castellana encontrarse recoge en nuestra lengua ese curioso sobrevenir de uno mismo desde fuera; uno “se encuentra” en el Ahí que tiene que ser y no puede dejar de ser. Heidegger cree hallar la prueba fenoménica de esta estructura ontológica más profunda en los estados de ánimo indeterminados como el aburrimiento, en el cual se nos hace patente nuestro ser y tener que ser. Lo que ellos revelan es justamente nuestro estar entregados a la apertura del mundo: «La indeterminación afectiva no sólo no es una nada, sino que precisamente en ella el Dasein se vuelve tedioso para sí mismo. En semejante indeterminación, el ser del Ahí se ha manifestado como carga» (SuZ: 134). En el aburrimiento la entrega a la apertura que somos se muestra a sí misma como el hecho que debemos cargar; en esos estados de ánimo, la significatividad del mundo simplemente se da, está ahí en su enigmática presencia, sin “por qué” y sin “para qué”: «el estado de ánimo pone al Dasein ante el “que” de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada» (SuZ: 136). Prestemos atención a que es el Ahí el que fija su mirada sobre el Dasein en el estado de ánimo del aburrimiento y no al contrario; como observábamos en el capítulo anterior, la forma como el ser mismo puede emerger *es como cuestión*. Decíamos en ese momento que la significatividad en su donación tiene el rasgo peculiar de aparecer ella misma, justamente en el momento en el que se nos hace cuestionable. El hecho de que el mundo aparezca, que “hay algo y no más bien nada”, se convierte en un problema que hemos de resolver, tanto a nivel óptico cuando tenemos que cargar con nuestras vidas, como en el nivel ontológico cuando la cuestión del ser acontece⁴⁵.

Por lo general esa enigmaticidad, que posa sobre nosotros su mirada como el cuervo de Poe, se convierte para nosotros en algo incómodo. El simple hecho de ser en su “mutismo” nos lleva a revelarnos contra esta

⁴⁵ No debe por tanto ser extraño que Heidegger acuda a la angustia, pero también a la sorpresa griega para ilustrar cómo emerge la *Seinsfrage*: «quizás todos nos sentimos rozados por el oculto poder de esta pregunta, sin comprender del todo lo que nos ocurre. Surge, por ejemplo, en los momentos de gran desesperación cuando el sentido se oscurece por completo... igualmente en los repentinos júbilos del corazón, porque en esos momentos todas las cosas se transforman como si pudiéramos comprender antes su inexistencia que su existencia tal como son» (GA 40: 3).

“sensación incómoda”, buscando dominar ese estado de ánimo con otros: nos entretendemos o nos preocupamos, buscamos disminuir la carga en estados de ánimo altos donde todo parece que nos va y la vida tiene sentido. Una de las observaciones más interesantes de Heidegger a la sazón, es que todos los estados de ánimo que experimentamos son modificaciones, en las formas de la “conversión” y la “aversión”, de ese originario encontrarnos “mudo” y “descolorido” con el *factum* de que tenemos que ser el Ahí. En otras palabras, los estados de ánimo apuntan fenoménicamente a la estructura ontológica del encontrarse de un modo indirecto; todos ellos muestran nuestra apertura precognitiva al hecho de que estamos entregados al ser. Es por ello por lo que el encontrarse ontológico tiene la estructura de la “condición de arrojado”. La apertura significativa que somos aparece como dada, de antemano a todo intento saber o voluntades explícitas: «Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la condición de arrojado [Geworfenheit] de este ente en su Ahí; de modo que, *en cuanto ser-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí*. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de la entrega a sí mismo» (SuZ: 135 subrayado mío).

La condición de arrojado indica a la facticidad cooriginaria de la apertura del ser a la que antemano estamos vinculados. Ella, por decir así, ha acontecido de antemano y es la condición para que podamos comportarnos con los entes que se manifiestan. Dado que la apertura nos antecede, en el sentido de que fácticamente nos encontramos entregados a coordenadas de significatividad previas, no hay algo así como un punto cero del que nosotros pudiéramos partir para así construir el mundo como representación. Del mismo modo, en el nivel de las disposiciones afectivas «no se relacionan primeramente con lo psíquico, no son un estado interior que luego, en forma enigmática, se exterioriza para colorear las cosas y las personas... El encontrarse es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia» (SuZ: 137).

B) Comprender

Al examinar la estructura del encontrarse, descubrimos que lo que nos afecta ocurre a la manera de un sobrevenir desde “fuera” que, sin embargo, nos implica íntimamente. Lo que se abre en este existencial no es un estado psicológico interno, pero lo que “nos afecta” tampoco es una cosa determinada, sino la significatividad entera del ser-en-el-mundo, en el sentido de que el “por mor de sí mismo” del Dasein es siempre a la vez un “por mor de la apertura misma”. Ahora bien, sólo nos puede “afectar” la apertura significativa que *somos*, si a su vez ella está abierta como un todo; el encontrarse es, por esencia, comprensivo y la comprensión de la apertura *en su totalidad como aquellos que nos va*, es por esencia encontrarse a sí mismo “Ahí” (SuZ: 142).

Repitamos el fenómeno unitario para extraer de su movilidad, el momento de la comprensión: el Dasein *ex-siste “en función” de mantener en pie la apertura del ser en general*. Ese “mantener en pie”, que *emerge* como “juego de la vida” y “libre configuración de mundo” es al mismo tiempo un perdurar, tanto de apertura de la

existencia misma del Dasein, como del ser del ente en su totalidad que no es como el Dasein. Mantener abierta la totalidad de la apertura significativa del ser donde todo -incluidos nosotros mismos- adquiere sentido y puede aparecer, es lo que *ontológicamente* Heidegger llama comprender [Verstehen]:

Que el Dasein, existiendo es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es “ahí”; su Dasein es el ser-en. Y éste [ser-en] es, asimismo, “ahí”, como aquello por mor de lo cual el Dasein es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-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. (SuZ: 143).

Intentemos una formulación menos “abstracta”. Podríamos decir que el fenómeno de la comprensión es el activo mantener abierto el horizonte total desde el que previamente se hace posible que las cosas y nosotros mismos aparezcamos significativamente. Acudir aquí a la noción fenomenológica de horizonte resulta especialmente útil, a condición de que la entendemos en dirección al hecho de que la “significatividad total” que Heidegger -y también a su modo Wittgenstein- llama “juego” no se estructura desde un sujeto, sino que *emerge*. Por otro lado, el horizonte que es abierto por la comprensión -el “Ahí” heideggeriano- es una totalidad que no se interpreta como suma de partes, sino como *unidad anticipada*. Esto es lo que Gadamer correctamente advierte en *Verdad y Método* cuando explica los fenómenos de la comprensión y la interpretación en su enfoque hermenéutico con especial agudeza (Gadamer, 2003: 363-364).

La totalidad del juego de la significatividad ha de mantenerse previamente abierta para así dejar aparecer “cada jugada” en la que nos comprendemos fácticamente: roles, situaciones, propósitos, modos de ser, comportamientos con las cosas que descubren sus posibilidades... y justamente por esto es podemos decir que, sorprendentemente, el juego se anticipa a sí mismo. Obviamente, esta anticipación no significa un saber absoluto de un sujeto que tiene claro de antemano en qué va a terminar el juego, sino que con esta expresión se hace referencia a ese operante mantenerse en el horizonte total del juego mientras se juega. En este orden de ideas, entender el “juego de la vida” implica una referencia a la totalidad del ser (Da-sein= Bezug des Seins) en sentido más sencillo -pero también más profundo- de que estamos en relación con la presencia misma y no sólo con un conjunto de cosas presentes. Ese comprender, como ya dijimos, no se limita a saber reglas; de hecho, como el mismo Heidegger observa, ellas se pueden modificar, ampliar y mutar dentro del mismo “juego de la vida”: saber del juego es saber lo que pasa con él, poder jugarlo en sus posibilidades, y en ese “poder”, mantenerlo en pie como totalidad: «Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente el modo de ser del Dasein que es el poder-ser» (SuZ: 143).

Esta apertura de la totalidad que mantiene abierto el horizonte como anticipación es la estructura ontológica de la comprensión que Heidegger denomina *proyecto*. La apertura de posibilidades fácticas presupone el proyecto de la comprensión del ser en general. En este sentido, se utiliza la palabra “proyecto” de modo literal, como el hecho de que la totalidad de significación que somos se “anticipa a sí misma” y

está operante en todos nuestros modos de comprensión fácticos, como hemos tratado de ilustrar con la noción de juego. No significa pues planificación u organización representativa del ser desde una subjetividad consciente; toda posible significación a nuestra disposición, individual o colectivamente experimentada y realizada, es posible en ese marco total con el cual previamente estamos relacionados. Somos proyectantes en el sentido de que la apertura que constituye nuestra “subjetividad” es ex-tática: nos empuja de antemano hacia un afuera total que hemos de asumir. Se anticipa a cualquier posibilidad óptica-concreta en la que nos comprendemos, porque dichos modos fácticos son justamente formas posibles de asumir ese hecho de tener que resolver la cuestión de *ser* la relación con la apertura en su totalidad. De ahí que Heidegger aclare en *Ser y tiempo* que «El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe» (SuZ: 145). Por consiguiente, y visto ontológicamente, la comprensión del ser en general entendida como mantener abierto el horizonte total de la apertura por mor de la cual emerge un mundo, es una dinámica anterior a cualquiera de las formas en que ópticamente asumimos posibilidades de nosotros mismos. Así parece que nos lo confirma el mismo Heidegger cuando en el curso de Marburgo de 1927 dice: «En el comprender existencial óptico [existenziell] en el que el ser en el mundo fáctico se hace claro y transparente, se encuentra ya siempre una comprensión del ser que no se refiere solamente al Dasein, sino a todo ente que es develado fundamentalmente con el ser en el mundo. En ella se encuentra un comprender que, como proyecto, comprende no sólo al ente a partir del ser, sino que, en la medida en que el ser mismo es comprendido, también ha proyectado de algún modo al ser como tal» (GA 24: 396).

«La comprensión del ser es un darse-a-entender-el-ser como proyecto» dirá Heidegger un año después a sus alumnos de Friburgo en 1928/29 (GA 27: 205)⁴⁶. Esta idea que se elabora a lo largo de toda la etapa de la ontología fundamental parece seguir presente en el pensamiento onto-histórico que va “después del giro”. En los seminarios de *Le Thor* de 1966-69, Heidegger también advierte que la palabra comprensión debe ser entendida ante todo como un ser-capaz que mantiene la apertura del ser: «“Comprensión” [Verständnis], debe captarse en el sentido originario de “estar ante” [Vorstehen]: residir ante, sostenerse a igual altura con lo que uno encuentra ante sí, y ser lo suficientemente fuerte como para sostenerlo» (GA 15: 334). Ciertamente, tanto en lengua castellana como en alemán, comprender algo significa ser capaz de ello, “poder-hacerlo”, abordarlo, hacerle frente, asumirlo o, en nuestra acuñación, “mantenerlo en pie”. Aunque el tono práctico y cotidiano de la expresión tenga un papel fundamental en la noción del comprender heideggeriano, quedarse en ella sin ver todos sus aspectos en un nivel *ontológico* nos puede dar la apariencia de estar interpretando correctamente algo que, sin embargo, queda sin profundizar fenomenológicamente cuando sólo nos conformamos con imágenes ópticas. En efecto, aquí la capacidad se relaciona directamente con la posibilidad y el proyecto, y se nos antoja inmediatamente interpretar el sentido de esas palabras en

⁴⁶ «Seinsverständnis ist ein Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein, dieses als Entwurf».

términos de creación, como una “producción” del significado del mundo a nuestro alrededor a partir de nuestros “proyectos de vida”, olvidando el sentido del análisis de Heidegger. Podríamos decir: dado que el “contexto de significatividad” del mundo (es decir, el modo como nos aparecen las cosas con sentido para nosotros) depende de las actividades que ejercemos y de cómo nos proyectamos en cada caso a nosotros mismos, entonces el ser -entendido como presencia de los entes- depende de nosotros, de nuestros proyectos. En consecuencia, Heidegger es un idealista en el sentido en que hace depender la manifestación de las entidades del Dasein entendido como proyectante y práctico. Es más fácil de lo que parece caer en esta impresión, si nos limitamos a interpretar el comprender en términos pragmatistas, de ahí que Heidegger reconozca que «Lo inapropiado de esta formulación de la cuestión es que hace demasiado fácil entender el “proyecto” como un rendimiento humano. En consecuencia, el proyecto sólo se toma entonces como una estructura de la subjetividad -que es como lo toma Sartre, basándose en Descartes (para quien la ἀλήθεια como ἀλήθεια no se plantea)-» (GA 15: 335).

Sin duda, “proyectar” también significa cotidianamente diseñar un plan, que contiene algún fin desde el cual se estructuran y controlan medios, esos medios como tales sólo tienen sentido y sirven en virtud de ese diseño previo controlado por la representación anticipatoria que hemos barruntado mentalmente para producir un resultado. La referencia a Sartre en este sentido no deja de ser llamativa, puesto que justamente se trata de entender el ser humano como autorrealización, como producción de una subjetividad que el hombre elabora a partir de una imagen de sí⁴⁷. Por todo ello, Heidegger termina enmendando su expresión del siguiente modo: «Para contrarrestar esta concepción errónea y conservar el sentido de “proyecto” tal como debe tomarse (el de la donación de la apertura [eröffnenden Erschließung]), el pensamiento posterior a *Ser y tiempo* sustituyó la expresión “sentido del ser” por “verdad del ser”» (GA 15: 335). Si le tomamos la palabra a Heidegger y simplemente nos dejamos orientar sin prejuicios por lo que él nos quiere mostrar, hay que resaltar varias cosas: 1. Heidegger no rechaza la noción de “proyecto” de *Ser y tiempo*, con esta enmienda dice querer conservar su verdadero significado con una expresión más adecuada⁴⁸. 2. Entender el proyecto en términos no-productivos, es decir como un “mantener” o “sostener”, es una condición necesaria para entender lo que en *Ser y tiempo* se quiere decir y, en consecuencia, para dar con el significado de la completa transformación del concepto de ser humano que se pretende bajo la noción de Dasein en dicho tratado. 3. Una interpretación adecuada del “proyecto” está en relación con lo que se llama “sentido del ser” en *Ser y tiempo* y, en su pensamiento posterior, debe ser escuchada en términos de “verdad” como

⁴⁷ «Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser» (Sartre, 1946: 19-20).

⁴⁸ Así también nos lo confirman los *Contribuciones a la Filosofía*, cuando Heidegger observa: «si se toma, sin antes prestar oído a lo dicho en *Ser y tiempo* sobre la comprensión del ser, el comprender como un tipo de conocimiento... entonces son inevitables las malas interpretaciones, como que a través de la comprensión del ser, el Seyn (y con esto está mentado todavía el ente) devendría “dependiente” del sujeto y todo acabaría en un idealismo, cuyo concepto demás permanece oscuro» (GA 65: 259). Aunque aquí se enfatiza en el malentendido cognitivista de la comprensión del ser, ciertamente Heidegger se opone a toda subjetivización de la noción de proyecto que conduzca a una relación de dependencia del ser mismo respecto de la comprensión del ser. Eso nos obliga a prestar más atención al hecho de que el *ser nos es dado*, es decir, que no es un marco que surge de nuestras cabezas para así representarnos de una determinada manera el mundo. En consecuencia, la palabra “proyecto” debe entenderse de otra manera.

desocultamiento: ἀλήθεια. Esta última observación de Heidegger no contradice su aclaración -ya presente, como vimos, en *Ser y tiempo*- de que el proyecto no se debe entender en términos de un rendimiento humano. Más bien lo que dice Heidegger es que la experiencia del proyecto como proyecto, le exigió elaborar términos más adecuados, que sólo llegaron a ser satisfactorios cuando pudo comprender mejor la apertura del ser como Ereignis. Lo uno conduce a lo otro, y más que una ruptura lo que parece haber aquí es una preocupación por profundizar más en ya lo encontrado. Aquí vale la pena citar una observación que Heidegger hace al margen de su manuscrito de las lecciones del curso de invierno de 1928/29 en Friburgo, que hemos venido consultando para la noción de juego (GA 27: 340):

Comprensión del ser como juego; a partir de aquí han de ser concebidos, la trascendencia, el ser-en-el-mundo, el mundo, la visión del mundo [Weltanschauung]. Para ello, es necesario explicar más claramente que hasta ahora la “comprensión del ser” (tal como se ha concebido hasta ahora, y con ello medir lo que pretende nuestro intento). No escuchar ya el sentido despectivo de “sólo”, “meramente” un juego. Mirarlo al contrario: el poder en el juego [Macht im Spiel]. Pero es mejor dejar ambas [expresiones] a un lado.

C) Discurrir y la temporalidad de la caída

Hemos visto que el Dasein es proyecto-arrojado, es decir, los existenciales del comprender y el encontrarse son cooriginarios: no nos puede “afectar” el Ahí en su significatividad, si no está abierto como el proyecto que somos. A su vez, el proyecto es siempre apertura a la condición de arrojado del Dasein; lo que se “anticipa” es justamente la totalidad en la cual este ente se encuentra a sí mismo y a la que de antemano está ligado “con su destino” en tanto que *ser* la referencia a la apertura significativa del ser. Heidegger denomina “discurso” [Rede] al carácter articulado de la apertura, como unidad arrojada-proyectante: «La comprensibilidad templada del ser-en-el-mundo se expresa como discurso» (SuZ: 161).

El ser-en-el-mundo se “expresa” como discurso [In-der-Welt-sein spricht sich als Rede aus]. El fenómeno que se denomina aquí como “expresar” (aussprechen), no se refiere primariamente a la comunicación lingüística fáctica que, según Heidegger, “brota” del discurso. *Ontológicamente*, lo originario del discurso refiere a la articulación, significado que también resuena -tanto en castellano como en alemán- en la palabra “expresar”. El discurso es la articulación de la comprensibilidad, es decir, del ámbito abierto en el proyectar que nosotros llamamos horizonte. Fenomenológicamente hablando un horizonte es un conjunto de posibilidades dentro de las cuales se mueve la comprensibilidad de algo; lo que significa por ejemplo un lápiz es todo aquello que se puede hacer con él *en cuanto* lápiz. Así, a pesar de que en estricto sentido sólo vea una cara de él, puedo anticipar sus dimensiones, también sé que se puede escribir, subrayar, dibujar... etc., todo esto es lo que se da cuando interpreto explícitamente algo como lápiz. Pero un lápiz en tanto útil no aparece solo, sino que está inserto un conjunto de útiles: papel, mesa, silla, lámpara, estudio... etc.; una totalidad está previamente proyectada para que algo pueda aparecer como lápiz y está articulada en las conexiones entre lo que aparece en ella. Quepa observar que, aunque Heidegger suele poner ejemplos

de contextos pragmáticos, también podemos hacer la misma lectura con los entes que no están a la mano, ya sea un cerezo en flor o los niños que juegan a su alrededor. Dejar-ser algo en “nuestras prácticas”, como decíamos en el capítulo anterior, no se limita en Heidegger a una razón instrumental, sino que apunta al concepto más amplio de interpretación. Se entiende mal la hermenéutica si se piensa que ésta consiste en hacernos de una versión personal de las cosas; una buena interpretación se ajusta siempre a la cosa que ella tiene entre manos.

En este sentido un horizonte es, en términos generales, una totalidad articulada y previamente anticipada (proyectada) en la que se mueve la experiencia y que hace posible que las cosas aparezcan con *sentido*. El sentido es, pues, el horizonte en que se mueve la comprensibilidad de algo. Ya que el comprender es un previo mantener abierto el horizonte de posibilidades en el que algo puede aparecer con sentido, y dado que ese horizonte es una totalidad articulada, Heidegger dice: 1. La comprensibilidad de algo ente es discursiva, es decir, está siempre **articulada**; 2. Si la comprensibilidad de algo ente consiste en la proyección anticipada de un horizonte posibilitante en el que algo tiene sentido, entonces **lo articulable** (es decir, lo que es susceptible de articulación discursiva) es ese ámbito de aparición de entes que está previamente abierto a saber: el sentido. 3. Toda articulación discursiva presupone elementos interrelacionados que se refieren unos a otros. Estos elementos, cuya naturaleza consiste en referir a..., son las significaciones. El significado de algo es, pues, **lo articulado** en la totalidad articulable del todo de significaciones que llamamos “sentido”.

Desde el punto de vista *ontológico*, el discurso en tanto que “articulación” refiere a la libre configuración de mundo perteneciente a la trascendencia del Dasein. Recordemos que la significatividad es la mundanidad del mundo, es decir, la totalidad de remisiones en las cuales algo puede aparecer como algo. Que esta totalidad esté “articulada” en el discurso quiere decir que el Ahí -como apertura “arrojada-proyectante”- articula mundo, en el sentido de que “mantiene reunidas” las cosas y, en ese mantenerse reunidas, las deja aparecer «El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad templada del ser-en-el-mundo» (SuZ: 162). El “juego de la vida”, que mantenemos en pie mientras lo jugamos y en el que nos encontramos como aquello que somos y que por ello *nos va*, reúne significativamente todo lo que puede aparecer en él: reglas, cosas a la mano, otros, la naturaleza, el cielo, la tierra, elementos, etc.

Aquí es importante no dejar pasar el dato de que, exceptuando la breve exposición de los *Prolegómenos* de 1925, sólo en *Ser y tiempo* se analiza el discurso como existencial. En ningún texto más de la ontología fundamental -ni tampoco en posteriores-, se expone dicho fenómeno independientemente. En el fondo, como el mismo Heidegger lo explica en una mirada retrospectiva de 1934 (GA 82: 88), tal como está expuesta en *Ser y tiempo*, esta noción es problemática: 1. En *Ser y tiempo* se mantiene una distinción entre significado y lenguaje que posteriormente se rechaza (el lenguaje no es “un segundo piso” de la totalidad de significaciones). 2. La noción de articulación del horizonte de *Ser y tiempo* no expresa de modo suficientemente satisfactorio el hecho de que Heidegger, en el fondo, no está pensando otro elemento de

la apertura, sino el modo como la apertura del Ahí discurre. En ese sentido, a juicio de Heidegger, no parece que en *Ser y tiempo* se vea de modo suficientemente claro ese rasgo de “reunión” del fenómeno de la “Rede”. Debemos, por tanto, prestar mucha atención al modo ambiguo como se despliega la cuestión del discurso en *Ser y tiempo*. En primer lugar, que en el § 34, Heidegger está interesado en exponer el discurso como el fenómeno ontológico que estaría “por debajo” de la expresión lingüística, de suerte que en dicho párrafo hay una especial atención por el comunicar. Pero aquí todo se expone como si fuera un aspecto más de la apertura y no la apertura misma. Sin embargo, en segundo lugar, que el discurso no es otro existencial sino la unidad de la apertura proyectante arrojada, lo demuestra ya el § 68 d. Allí Heidegger dice que «La aperturidad plena del Ahí, constituida por el comprender, el encontrarse y la caída, recibe su articulación por medio del discurso. Por eso el discurso no se temporiza primariamente en un éxtasis determinado» (SuZ: 349). En este párrafo, no se habla del discurso como un existencial, sino del carácter unitario de los éxtasis de la temporeidad. Heidegger oscila pues entre un fenómeno separable relacionado con su noción del lenguaje en la acepción usual -que parece todavía mantener- y la noción ontológica propiamente dicha de discurso como articulación y reunión⁴⁹.

En su curso de 1935, *Introducción a la Metafísica*, se desarrolla más explícitamente la idea de que el discurso es la reunión en la que el Dasein mantiene abierta la apertura significativa del ser, en la cual las cosas pueden aparecer. Con ello, Heidegger quiere dar un sentido “más profundo” a la idea griega del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον: «¿Qué significan λόγος y λέγειν si no significan pensar? Λόγος significa la palabra, el discurso [Rede], y λέγειν significa decir [Rede]. Dia-logo es habla alternada, mono-logo es conversación individual. Pero λόγος no significa originalmente hablar, decir. La palabra no tiene relación directa con la lengua en lo que significa. Λέγω, λέγειν, latín legere, es la misma palabra que nuestro “leer” [lesen]: leer espigas, leer madera, la vendimia, la selección; “leer un libro” es sólo una variedad de “leer” en sentido propio. Significa: juntar lo uno con lo otro, reunir en uno, en suma: juntar; al mismo tiempo de modo que lo uno se contraponen a lo otro» (GA 40: 132-133). Quizá en el lugar donde mejor aparece el ser humano como *logos* en su pensamiento posterior, sea en sus conferencias sobre el *Origen de la obra de arte* y en *La pregunta por la técnica*. En esta última, el ser humano es el que mantiene la reunión previa que permite ser a las cosas (GA 7: 11).

En este discursar “reuniente” en que consiste mantener en pie la apertura significativa del ser, los entes se pueden manifestar. En la convergencia del “proyectar-arrojado” se deja aparecer las cosas de las que nos ocupamos, los otros de los que procuramos, etc., en sus distintas maneras de ser. Ahora bien, esa presentación de entes, en tanto que movimiento que mantiene en pie la presencia, le está estructuralmente ligado que se interne cada vez más en los entes presentes, ocultando así ese horizonte previamente abierto

⁴⁹ Ha documentado cuidadosamente T. Sheehan las afirmaciones ambiguas de Heidegger en *Ser y tiempo* respecto del discurso que, como él apunta, se deben indudablemente a una construcción apresurada de la cuestión por parte de Heidegger en dicho tratado (Sheehan, 2015: 150 y ss; 298). En palabras de Sheehan, «en su conjunto, esta estructura kinética de trascendencia y retorno se denomina Rede (λόγος), que es otro término más para In-der-Welt-sein» (op. cit: 26). También el mismo Heidegger en *Ser y tiempo*: «Aus der Zeitlichkeit der Rede, das heißt des Daseins überhaupt» (SuZ: 349).

“por mor del cual somos”. Podemos vernos sumergidos en el juego y perdernos a nosotros mismos como referencia al ser, quedando cada vez más familiarizados con lo que se manifiesta en su apertura. La caída es un fenómeno estructural del Dasein, porque la referencia al ser que somos se manifiesta inmediata y cotidianamente en la ocupación con el mundo y el conjunto de cosas que nos aparecen. Por decirlo de algún modo, nuestra referencia al ser es una espada de doble filo: gracias a ella algo es presente, pero a la vez a esa presencia de lo presente le corresponde una capacidad de alienación; lo que siempre tenemos delante son cosas y notar esa esfera de significatividad en la que aparecen requiere de un esfuerzo inusual de nuestra parte. Heidegger da así a la caída, y a su específica movilidad, la conexión primaria con el éxtasis del presente: «La interpretación tempórea del comprender y del encontrarse no sólo ha encontrado un éxtasis cada vez primario para el correspondiente fenómeno, sino que, además, se ha encontrado siempre con la temporeidad *entera*. Así como el futuro posibilita primariamente el comprender, y el haber-sido posibilita el encontrarse, de igual manera el tercer momento estructural constitutivo del cuidado, la caída, tiene su sentido existencial en el *presente*» (SuZ: 346). Sobra decir que no es la caída la que produce el presente, sino que la presentación como movimiento hace posible la caída.

Con todo lo dicho ya podemos volver desde la perspectiva analítica a la unidad del fenómeno del ser-en, como referencia a la apertura. La unidad de existencia y facticidad, la denomina Heidegger “proyecto arrojado”. Que el Dasein, gracias a su esencial referencia al ser, existe fácticamente significa entonces que mantiene abierto el horizonte de esa apertura que él es y tiene que ser. En el *encontrarse* nos vemos afectados a la manera de un sobrevenir desde “fuera” que, sin embargo, nos implica íntimamente. Eso que nos “implica”, es el mudo hecho de ser: la apertura que somos ya ha sido y sólo así es que nos sobreviene como carga. Por otro lado, vimos que el proyectar no significa producir la apertura sino mantenerla abierta en su totalidad como una anticipación del horizonte siempre operativo mientras jugamos el juego de la vida. En tanto que mantener abierto ese horizonte constituye nuestra esencia como comprensión del ser, la existencia es un “*anticiparse a sí...*”, “*ya siendo en...*” la apertura fáctica. Por último, la unidad discursiva del proyecto-arrojado que somos, es un movimiento presentificador que nos posibilita ser *en medio de...* los entes de los que nos ocupamos. A esta posibilidad presentadora de entes le es connatural una caída en ellos. El Dasein es un *anticiparse a sí-ya siendo-en medio de...* Estos elementos, que se refieren unos a otros es lo que Heidegger llama cuidado [Sorge].

El “cuidado de sí” que es el Dasein, va más allá de una ética del sujeto y se lo tergiversa si se lo entiende de esa manera tan restringida. Gracias a nuestra definición “formal”, sabemos que el modo de ser que Heidegger llama Dasein, la “sustancia” del ser humano, consiste en *ser* la referencia al ser. Así pues, el “cuidado de sí”, no es la preocupación fáctica por la individualidad y la propia personalidad, sino cuidar de la apertura significativa: «La palabra existencia nombra un modo de ser, concretamente del ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él es en la misma medida en que es afuera como un soportar [aus-steht]. Ese soportar es experimentado bajo el nombre de “cuidado”» (GA 9: 374). En atención a estas

observaciones de Heidegger y a lo que hemos venido sosteniendo a lo largo de la presente investigación, propusimos -con las herramientas a disposición en nuestra lengua- entender el “cuidado” heideggeriano con una acuñación propia: *mantener en pie el juego de la vida*. Somos por mor y en función de mantener en pie la apertura, no sólo en el sentido de nuestro más inmediato “entorno”, sino en general de “sostener” ese afuera (aussteht dice Heidegger en alemán) en tanto significatividad en general. Para nosotros esta apertura es todo aquello que llamamos “la vida”. Por idiosincrática que pueda parecer esta noción, no es ajena a las experiencias que nos ha legado la antigüedad sobre la clase de entidad que somos. La apelación al mito de la “cura” en *Ser y tiempo* es sólo la punta del iceberg de relatos, filosofías, formas de vida, arte y religiones que dan testimonio de ello. Considérese simplemente el arte rupestre; en efecto, sólo para seres cuyo modo de ser consiste en un “interés” y “preocupación” peculiar por el sentido de lo que aparece, es posible dejar huella de sí y del mundo a su alrededor, y sólo porque esa “huella” está impregnada de sentido es que nosotros podemos, ahora, intentar interpretar ese mundo primitivo.

Del mismo modo, al exponer las estructuras de la apertura con la mirada puesta en nuestra “definición formal”, descubrimos una específica movilidad consistente en una “anticipación”, un “haber sido” y un “presentar”. La unidad de los momentos estructurales del cuidado es el fenómeno de la temporeidad. Heidegger, a diferencia de Kant, no interpreta este tiempo como la forma del sentido interno, sino como el esencial carácter ex-tático de nuestro modo de ser. Cuando Kant afirma que el tiempo es “afección pura de sí”, ya está apuntando más allá de su filosofía crítica hacia el fenómeno auténtico de la temporeidad como despliegue de la apertura misma. Como queda constancia en el plan de Heidegger sobre su tratado, después de la sección “tiempo y ser”, debía necesariamente discutirse la doctrina del esquematismo kantiano «como estadio previo de una problemática de la temporeidad» (SuZ: 40). El intento de Heidegger por ingresar en dicha problemática se mantuvo a lo largo de su ontología fundamental y no se restringió la interpretación de Kant, sino que se desplazó a una discusión con el idealismo alemán, temática que aún queda por investigar. Pero más allá de esto, como lo ha demostrado F.-W. von Herrmann, la estructura extática de por-venir [Zukunft], haber-sido [Gewesenheit] y presentación [Gegenwärtigen] que constituye la “Lichtung” se mantiene, transformada, en el Ereignis, es decir, del ser visto desde el mismo que contiene necesariamente una referencia al ser humano como Da-sein (Herrmann, 2020: 9-13).

La profundización de la temporeidad del Dasein, presentada hasta aquí de un modo esquemático, no puede ser llevada a cabo en esta investigación en la medida en que lo alcanzado hasta ahora sólo tiene la función de sentar las bases de la comprensión de un concepto que se ha creído sobreentendido. “Dasein” este yo concreto individual, “puntualmente-ahí”, que siempre soy ¿qué más podría querer decir Heidegger? Pues bien, quizá sea momento de reconsiderar la forma como intuitivamente hemos estado entendiendo esta palabra y hasta qué punto la falta de cuestionamiento sobre dicho concepto nos ha llevado por caminos que ocultan los fenómenos. Ciertamente, el hecho de que seamos tan cercanos al “ente que somos nosotros mismos” no asegura nada, más bien todo lo contrario; como Heidegger señalaba en *Ser y tiempo*, justamente

por ser tan “ópticamente cercanos a nosotros mismos”, somos “ontológicamente lo más lejano”. Aquí sólo intentamos poner en práctica esa sana duda respecto de un concepto que parece ser comprensible de suyo, como paso básico y análisis preparatorio para enfrentarnos a los problemas de la difícil sección segunda del tratado. En ella el Dasein y la temporeidad son mostrados por medio de su posibilidad más propia. Sólo una interpretación ontológicamente suficiente del concepto Dasein que vea en él una dinámica y una esencial “referencia al ser” puede entender como la finitud, en cuanto fenómeno, no sólo pertenece al Dasein, sino al ser mismo. Con dicha comprensión podemos enfrentar en terreno seguro la que a nuestro parecer es la verdadera *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* de *Ser y tiempo*: la discusión sobre el tiempo entre Dasein y Espíritu. Sólo en esta confrontación con Hegel, sabremos si en realidad es posible desatar de nuevo la cuestión por el sentido del ser.

Conclusión

Dasein se dice de muchos modos, pero todos con relación a su futuro.

En una de sus observaciones retrospectivas a *Ser y tiempo*, que ya citamos anteriormente, Heidegger transmite a sus alumnos del curso de verano de 1941 una sorprendente conclusión (GA49: 34):

*Si Ser y Tiempo no quiere ser una antropología, ¿qué se supone entonces que presenta esta analítica continuada del Dasein humano? Esta es en efecto la cuestión y, bajo la presión de esta cuestión, nosotros debemos finalmente empezar a considerar qué más y cómo más se podría, se tendría, o incluso se debería cuestionar en relación con lo humano y el cuestionar en general. La necesidad de ponderar, de pensar realmente, por no hablar de dirigir la reflexión hacia ello durante años, excede la medida aceptable de los recursos del pensamiento actual. Yo también soy de esta opinión. Por esta razón, sería bueno que uno finalmente dejara descansar *Ser y Tiempo*, tanto el libro como el tema, por un futuro indefinido.*

Al considerar lo que encierra en la palabra Dasein, vemos algo más complejo que una cosa-yo que, como individuo humano “existe” en un mundo y quizá esté angustiado por “ser él mismo” en una sociedad de personas anónimas. Este concepto encierra otras muchas caras: en su aspecto óntico, ciertamente se refiere a nosotros mismos, como ese individuo que ha de hacerse cargo de su facticidad; pero lo más importante no es constatar ese hecho, sino ver por qué ello ha de ser así, qué hace posible que la ex-sistencia sea una cuestión que sólo se puede resolver por medio del existir mismo. Así, abrimos los ojos a una consideración ontológica más amplia de ese modo de ser que Heidegger llama “Dasein”: la referencia al ser (Bezug des Seins). Desde el punto de vista de dicha referencia, podemos pensar en individuos, comunidades, épocas, etc. Heidegger habla del Dasein individual con la misma naturalidad con la que habla de “nuestro Dasein”, el “Dasein poético de los pueblos”, o el “Dasein primitivo”. Pero Dasein también significa “mantener en pie la apertura significativa del ser”, “juego de la vida”, “trascendencia” y, más profunda y elementalmente, “cuestionar el ser”. Todo esto encierra el término Dasein que, en virtud de esa polisemia, hemos caracterizado como “poliédrico”.

Con todo, no debemos perder de vista que la noción de Dasein enlaza su polisemia a captar un fenómeno único: nuestra relación con el hecho elemental del “hay”, del “se da” el ser. De lo que se trata no es de pensar una entidad, sino la específica movilidad de esta relación que, como espacio abierto, deja ser a todo ente lo que él es. Se trata entonces de ir al “centro” del “sujeto” para descubrir que en su esencia está descentrado, “fuera de sí”. Para ilustrar ello, acudir a la palabra existencia ciertamente se presta a malinterpretaciones de todo tipo, pero también depende de nosotros escuchar más despacio el “ex-” de la palabra ex-sistencia. Heidegger nos entiende como un movimiento reuniente, un logos que se mantiene abierto a la posibilidad de dejar ser a las cosas. Esto no es una propiedad o “facultad” añadida que tenemos, sino la forma esencial en que somos. No consistimos en ser el animal racional, la cosa con alma, el sujeto

que representa, sino más sencillamente un continuado esfuerzo por mantener en pie esa esfera en que las cosas pueden parecer con sentido, en las que ellas “brillan” y “lucen” sus aspectos.

Pero no por “consistir” en un hecho elemental, resulta fácil de entender nuestra “sustancia”. Al contrario, mantener una reflexión continuada en lo sencillo, sin desfigurarlo en nuestros intentos de explicación, es el verdadero reto al que se enfrenta toda interpretación fenomenológica. Para captar en su simplicidad la fuente originaria del ente que somos nosotros mismos, hace falta poner todo nuestro empeño en el intento de volver nuestra mirada desde las sombras que inmediatamente se nos presentan, hacia las cosas mismas que residen tras ellas. Hay, pues, que luchar contra las inercias de una tradición que opera en nosotros bajo la apariencia de la obviedad, la inmediatez y seguridad con las que se nos muestra, y que de este modo nos encadena bajo la fuerza de una poderosa costumbre. ¿No es acaso lo que llamamos “la mente”, algo distinto del mundo material que, además, tiene la potencia de someterlo a sus categorías, elaborando así una “representación” del él? Sin duda el sujeto es un “polo yo”, ese punto interior que es consciente de su permanencia en el flujo temporal del mundo gracias a que hace uso de un concepto “lógico” de identidad pero que no tiene otra manera de salir de su caja que haciendo del mundo una imagen. Queda así un hiato entre ese sujeto representador y una cosa en sí que no puede ser alcanzada tras su “mera fenomenalidad”. Siendo así, se intenta subsanar el abismo con un puente absoluto recordando que esa diferencia, en tanto que aparece, ya es en sí fenómeno y que, por tanto, no es “cosa en sí misma” sino sólo la negación del Yo y, por ello, algo ligado necesariamente a ese Yo. Ese “no-yo” debe, en consecuencia, ser humanizado o metabolizado, en la cultura o en el trabajo, para que así el Yo pueda encontrarse a sí mismo en todas las cosas y el hombre por fin cumpla su destino de domeñar la tierra.

A pesar de que esta sugerencia proporcione cierta autoconfianza que se erige exultante contra los peligros nihilistas de la duda cartesiana, en ella no deja de sonar a elaboración de una imagen del mundo, más que a encuentro efectivo con él; una profundización más férrea de nuestra caja donde ya no vemos las cosas mismas, sino -aparentemente- al “yo que es un nosotros”. Sea como fuere, si seguimos sin poder “salir de nosotros”, quizá lo que haya que hacer es aceptar que el mundo verdadero se ha convertido en una fábula: ¿no hemos acaso descubierto que “no hay hechos sino sólo interpretaciones” y que el ser sólo es una palabra vacía que apunta a una realidad evanescente? No obstante, parece que justamente en el momento en que consideramos que estamos en un plano en el que “sólo hay hombres”, en vez de encontrarnos a nosotros mismos, vamos a parar a una ilusión alienante respecto de lo que nos es más propio. Como observó Heidegger tan agudamente respecto de nuestra era técnica, a pesar de que vivimos en un mundo tan aparentemente humano, tenemos la sensación inquietante de que no nos podemos encontrar a nosotros mismos en ningún sitio:

Desde el momento en que lo desoculto ya no concierne al ser humano ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como algo disponible y desde el momento en que el ser humano, en ausencia de objetos, no es nada más que el consumidor de esas cosas disponibles, entonces el ser humano camina al borde del precipicio, es decir, llega al punto en el que él mismo sólo podrá ser tomado como cosa disponible. En medio de esta amenaza, el ser humano adopta

orgullosamente la figura del señor de la tierra. Así se extiende la apariencia de que todo cuando nos sale al encuentro existe sólo en la medida en que es un producto del hombre. Esta apariencia da pie a una última ilusión engañosa. Según ella, parece que el ser humano se encuentra por todas partes sólo a sí mismo... En realidad, la verdad es que el ser humano de hoy no se encuentra en ninguna parte a sí mismo, es decir a su esencia. El ser humano está tan metido en las consecuencias de la imposición del Disponer [Gestell] que no percibe este Disponer como una interpelación... y con ello desoye todos los modos que le indicarían que él ex-siste desde su esencia en el ámbito de una llamada. (GA 7: 28).

Ante esta situación, en sus notas aclaratorias a su famoso tratado, Heidegger parece no extrañarse de que sea tan difícil para nosotros -y diríamos que también para él mismo- entender que en *Ser y tiempo* con la noción de Dasein se trataba de algo precursor. Pero para dar el paso en positivo respecto de eso que desde un principio se quería decir, debemos prestar oído a esa extraña pregunta que se hace en el tratado de 1927. La *Seinsfrage* es el centro del asunto en este difícil texto y sólo en esa perspectiva debemos entender el papel que juega la investigación fenomenológica sobre “ente que somos nosotros mismos”. En vista de que la preocupación por anticipar aquello en lo cual ese intento falló nos conduce a la tesis de que *Ser y tiempo*, por preguntarse acerca del ser humano, recae en la subjetividad y en vista de que dicha anticipación nos impide ver otras posibilidades de interpretación del término Dasein, hemos intentado aquí dejar de lado la “tesis del fracaso” como paso hermenéutico previo para intentar una interpretación distinta del texto.

En nuestro primer capítulo examinamos las dudas que legítimamente pueden plantearse a la tesis del fracaso y propusimos -con ayuda de intérpretes que van en nuestra misma dirección- una estrategia de lectura que correspondiera al “haber previo” desde el cual partimos en nuestra interpretación. Dicho “haber previo” lo identificamos como unidad en la transformación. Como nos lo sugiere F-W-Herrmann, el pensamiento de Heidegger considera un solo fenómeno que caracterizamos como una “relación” o “movimiento” que antecede a sus partes. En ese sentido, con el Dasein ya se piensa anticipativamente hacia el ser y en el pensamiento del ser mismo hay siempre una mirada retrospectiva al Dasein. En la introducción a *Ser y tiempo*, dicha contra-resonancia ya se hacía evidente en el momento Heidegger afirma que, en lo cuestionado en la *Seinsfrage*, hay una referencia anticipativo-retrospectiva a la cuestión, en cuanto que ella es también un ente, es decir, “algo que es”. En correspondencia con este haber previo, establecimos un método de lectura anticipativo-retrospectiva. Dicha lectura no deja de lado las correcciones y las limitaciones de la ontología fundamental, pero las señala sólo en dirección a su intención originaria con el fin de dar con un concepto más abarcador -pero también más sistemático- de lo que Heidegger quiere decir por Dasein.

En el segundo capítulo se pudo observar cómo el método fenomenológico de la investigación conduce a Heidegger a la primera exigencia que debemos tener en mente a la hora de comprender el término Dasein. El hecho, capturado fenomenológicamente, de que “el ser se da”, exige una comprensión completamente distinta del ser humano, que no acuda al concepto de subjetividad trascendental como se lo entiende desde la filosofía crítica kantiana. Pero la donación del ser es justamente el fenómeno fundamental desde el cual se puede plantear la cuestión del ser, como tema central de *Ser y tiempo*. En el examen de dicha cuestión, nos dimos cuenta de que Heidegger no pregunta por una “entidad” o un fundamento, sino por el sentido en

términos del horizonte que hace posible la donación del ser. Al intentar entender mejor dicha pregunta, brotó de ella misma un ente a saber: el Dasein. Si la *Seinsfrage* ha acontecido, eso sólo es posible porque hay un modo de ser de un ente que consiste en estar previamente relacionado con el ser. Así pues, seguimos la guía de esta intuición para abordar la primera “definición” que Heidegger nos ofrece del concepto de Dasein en la Introducción a su tratado. Al elaborar cuidadosamente lo que está tras las palabras de Heidegger, propusimos una indicación provisional de cómo debemos abordar la palabra Dasein: el modo de ser que consiste en *ser* una relación con la apertura significativa del ser. Dado que la fenomenología sólo determina el modo de acceso a su fenómeno en concordancia con lo que en él se muestra, hicimos una pequeña relectura de la reducción, construcción y desmantelamiento en concordancia con el fenómeno de la donación de sentido y el Dasein como relación con la apertura del ser.

En el tercer capítulo, y con la mirada orientada por nuestra definición provisional, decidimos volver sobre la crítica de Heidegger al existencialismo con el que, todavía hoy, se suele relacionar su noción de Dasein. Tratar en detalle este punto no es un asunto casual; la noción existencialista de ser humano no está necesariamente alejada de las consideraciones de Heidegger, pero el punto aquí es cómo entendemos ese “ser concreto” que es el ser humano. El punto de Heidegger es que dicha facticidad es reducida en el existencialismo a las categorías ontológicas usuales y de ahí que ese “yo existente” decline en una autoproducción del sujeto. Más allá de todo esto Heidegger quiere preguntar por la existencia en dirección a la cuestión del ser mismo de *Ser y tiempo*. En este sentido resulta vital distinguir entre el concepto óptico-existencial de existencia y el concepto ontológico-existencial de existencia. Seguimos con mucha facilidad la lectura existencialista de *Ser y tiempo* dada la poderosa familiaridad que tenemos con la noción de individualidad concreta cuando se nos habla del Dasein. El problema es que restringirse a ello deja olvidado el hecho de que Heidegger piensa este concepto ya desde *Ser y tiempo*, después y a lo largo de su pensamiento como “Bezug des Seins”: “referencia al ser”.

Ganada una mayor seguridad respecto de nuestra definición provisional en la discusión con el existencialismo y en vista de la distinción entre lo óptico y lo ontológico, se ofreció una relectura de la ontología fundamental. En primer lugar, hay que evitar el arraigado prejuicio de entender el fenómeno del mundo como algo distinto del Dasein, el ser-en-el-mundo es una estructura total y unitaria que no consiste en absoluto en un “estar-dentro” de un medio determinado. Para entender mejor la movilidad del “ser-en-el-mundo” vimos más allá de *Ser y tiempo* a las profundizaciones que Heidegger elaboró de su ontología fundamental entre 1927 y 1930, siempre con la mirada puesta en su conexión con lo dicho en el tratado de 1927. En tanto referencia al ser, Heidegger entiende la trascendencia del Dasein de un modo distinto a la noción tradicional. El Dasein trasciende a un mundo, un trascender que, curiosamente, no es un salir de sí mismo a algo otro, sino un “mantenerse a sí en la apertura del ser”. El mundo y el Sí mismo del Dasein hacen parte de un único fenómeno, y en ese sentido decidimos explorar ambos conceptos desde un punto de vista ontológico. En primer lugar, comprender el concepto ontológico del mundo nos exige ir más allá de los *ejemplos* ópticamente correctos, pero limitados, del mundo; Heidegger nos ofrece *ilustraciones* para

entender la mundanidad que van más allá de ejemplificaciones que pueden desviar la mirada del propósito fundamental.

Así exploramos principalmente la noción de “juego de la vida” y “configuración libre del mundo”. Con ellas, nos quedó más clara la intención ontológica de Heidegger. El Dasein es un concepto lo suficientemente amplio para abarcar concreciones fácticas individuales, colectivas e históricas, pero al señalar a una dinámica, a la específica movilidad del “juego de la vida”, nos dimos cuenta de que la expresión “Dasein” dice *ontológicamente* mucho más que un sujeto o una entidad discreta, aunque -y esto no debe ser olvidado- eso que dice siempre se comunica a los existentes. El juego de la vida emerge por mor de sí mismo, es decir por mor de mantener la referencia a la apertura del ser que él es. El “por mor de” heideggeriano mira al hecho de que todos nuestros propósitos ónticos concretos, en el fondo, presuponen una estructura más general: somos *con y a través de* la apertura significativa. Todos los propósitos óntico-existenciales “por mor de los cuales” se configura un mundo a nuestro alrededor, presuponen una estructura más profunda y es que dichas prácticas están en función de mantener en pie un mundo con sentido: sea que lo hagamos individual o colectivamente, de forma consciente o preconsciente, jugamos el juego de la vida no solamente “por mor de nosotros como individuos”, sino más concretamente “por mor del juego mismo”. Existir por-mor-de-sí no significa por tanto producirse a sí mismo, sino no poder evitar quedar implicados en el sentido de las cosas, en su aparición significativa. Incluso cuando esa significatividad aparece como algo extraño, estamos en relación con el sentido y quizá en una relación en la cual dicha significatividad se hace patente desde ella misma.

Entendido como *referencia al ser*, el ente que somos nosotros mismos consiste en *ser* esa referencia. Esta expresión formalizada la desarrollamos por medio de la noción de “mantener en pie la significatividad abierta del mundo”. Si *somos* ese “mantener en pie” el juego de la vida cuando lo jugamos, entonces nuestra mismidad se encuentra en dicho jugar. En otras palabras, cuando Heidegger dice que el Dasein existe en consideración a sí mismo, no dice que exista en consideración a sus fines egoístas, sino que quiere transmitirnos la idea de que el Dasein se entiende a sí mismo, se encuentra en su esencia como relación con el ser, cuando acontece un mundo. La noción de mismidad [Selbstlichkeit] apunta al hecho de que para ser “sí mismo” el Dasein debe perdurar en una apertura que siempre le antecede. Ontológicamente el Sí mismo [Selbst] significa: *verse implicado en el juego del mundo y sus referencias*. Las referencias del mundo no son sólo relaciones entre cosas, sino que significan para nosotros porque lo que pase con el mundo nos *va* como lo que somos. Y el mundo mismo no nos *iría* como lo que somos, si *ontológicamente* no fuéramos por-mor-de la apertura; todo nuestro hacer y omitir, toda nuestra preocupación por “sacar adelante nuestras vidas”, consiste en un mantener en pie esa apertura significativa del mundo en su totalidad; mantenernos en referencia con el afuera del ser, es nuestra más íntima esencia y esfuerzo. Ahora bien, dado que el mundo - que es un momento constitutivo del Dasein- *emerge* por mor de sí, este verse implicado comprensivo que es el entenderse como ligado a la apertura del mundo, es un *tener que ser*. En consecuencia, nos comprendemos como ligados a una apertura de la cual no somos los autores, sino más bien a la que estamos fácticamente

arrojados. Que nuestra relación con la apertura significativa antecede a todo interés individual o colectivo lo demuestra el hecho de que, en situaciones de derrumbamiento total de la significatividad, podemos perder el interés por nosotros mismos e incluso ir en contra de nuestro bienestar o deseos fácticos.

Este exótico concepto de mismidad como implicación en la significatividad del mundo, exigía una explicación en relación con las nociones tradicionales de identidad y subjetividad. Tomamos la vía de contraste con Kant que el mismo Heidegger nos sugiere. La deducción trascendental es el primer hito en la necesaria desustancialización del “yo” al identificar en los actos de síntesis -principal característica de la subjetividad- su esencial vinculación con el tiempo. Con todo, Heidegger observa que, en el concepto de apercepción trascendental, se mantiene la noción lógica tradicional de sujeto como permanencia de mi identidad a través del tiempo, es decir, el origen de todos los conceptos a priori reside en una función lógica atemporal que refiere a la unidad de mi experiencia como representación. El sujeto puro, como distinto del tiempo y fundamento de toda mi vida mental empírica, mantiene la distinción no sólo entre fenómeno y cosa en sí, sino entre el entendimiento y la sensibilidad. Heidegger observa que, al entender la mismidad en términos de una identidad lógica se continúa -aunque ciertamente diluida como un concepto lógico- la idea de sujeto como soporte de las representaciones. La síntesis originaria del reconocimiento en el concepto debe, por tanto, ser examinada de un modo distinto a la constante presencia de una identidad lógica. Para ser más coherentes con las cosas mismas descubiertas en la filosofía crítica, resulta necesario interpretar también en términos de *tiempo* la unidad trascendental de la apercepción. En las emocionantes lecciones de Heidegger sobre el tema, se expone el núcleo de su crítica a la subjetividad y su radicalización a partir de la noción de Dasein. En efecto, sólo se puede reconocer e identificar algo, conforme a la esencial temporalidad del sujeto descubierta por Kant, si una totalidad se ha anticipado como horizonte abierto. En términos temporales, la mismidad no es identidad lógica, sino implicación en una apertura que antecede a todo sujeto; sólo se puede reconocer lo que previamente se ha abierto como un todo, la identidad de cada momento en la síntesis fundamental apunta a la noción de horizonte y posibilidad es decir al futuro como fundamento de la “apercepción trascendental”. Más claramente: para que un “yo” pueda reconocerse como un “sí mismo”, ya debió sobrepasarse a sí mismo en la apertura. La subjetividad no adquiere su identidad por tener a mano un concepto estático, sino que, gracias a que es ex-tática, puede encontrarse a sí misma en el Ahí.

Finalmente, se reconstruyó el análisis de la apertura expuesto en la analítica existencial de *Ser y tiempo* a la luz de las nociones obtenidas: el encontrarse, la comprensión y la caída son existenciaros que sólo se pueden interpretar *ontológicamente* a la luz del presupuesto de nuestra relación con la apertura significativa del ser. Para ello tuvimos en cuenta, de nuevo, la riqueza de la explicación de Heidegger con la noción de “juego”. Al examinar cada uno de los existenciaros que componen la apertura, pudimos ver como el Ahí que somos hace referencia a un movimiento triplemente estructurado: “anticiparse a sí-mismo ya siendo en-en medio de”. La estructura temporal de este movimiento es ya visible esquemáticamente: el adelantarse abriendo un horizonte de posibilidad habla del éxtasis del futuro, el éxtasis del pasado se manifiesta como esa facticidad arrojada en la que ya nos encontramos. Ahora bien, siendo proyecto arrojado, mantenemos

abierto el Ahí desde el cual pueden aparecer entes, el movimiento de la presentación de entidades que implica a su vez una caída en ellos, es posible en el éxtasis del presente. Heidegger llama cuidado [Sorge] al ser del Dasein que es hecho posible en el horizonte unitario de esta triple apertura temporal. En un intento de interpretar este concepto, ofrecemos nuestra propia acuñación: mantener en pie el juego de la vida.

A la luz de una mirada más global a los textos del periodo de la ontología fundamental, podemos ver que la analítica existencial ya apuntaba a algo más que a una mera recaída de las tesis tradicionales sobre el sujeto. Afirmaciones de *Ser y tiempo* como que el proyecto ya está siempre arrojado o de sus cursos de 1927-1930, según las cuales “el juego juega” dan testimonio del intento de Heidegger por profundizar, más que romper, con los descubrimientos logrados en su tratado incompleto. Algunas de ellas, ciertamente, ya nos suenan familiares a la perspectiva ontohistórica a pesar de plantearse mucho antes del famoso “giro”. Si, para explicar su ocurrencia, debemos proponer un “giro” antes del giro, no una “Wendung” sino una “Rückkehr”, que a veces se detecta en los cursos de 1928/29 como sostiene Kisiel y que se cree ver en las primeras lecciones de Friburgo como sostiene Gadamer, de tanto girar vamos a llegar justamente a la tesis contraria a la que se quería defender con la tesis del fracaso: que Heidegger siempre dijo y nunca dejó de decir la escandalosa frase “el mundo mundeá”. Nos quedan entonces dos opciones: o aislamos *Ser y tiempo* como un inexplicable “fracaso” o “recaída” en no se sabe qué -con lo que el tratado más importante de nuestro filósofo queda relegado a la oscuridad de la incompreensión- o aceptamos, como ha sugerido su mismo autor, que *Ser y tiempo* todavía es un camino necesario para nosotros justamente como lo fue para él mismo, porque si hay una obra comentada a lo largo del trabajo de Heidegger es su propio tratado de 1927. Los esfuerzos por recorrer sus páginas con otra mirada, y a la luz de los intentos de Heidegger de llevar a cabo una completa transformación de la esencia humana, se hacen necesarios precisamente en nuestro tiempo en el que no podemos de dejar de ver un mundo “hecho por humanos”. Queda aún una confrontación por entender en el camino de *Ser y tiempo* por dejar ser a las cosas: ¿puede el Dasein dialogar con el Espíritu en esta necesidad urgente de desatar una γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας?

Bibliografía

Obras de Heidegger en alemán según la edición de la Gesamtausgabe (GA)

- GA 2.** *Sein und Zeit* (1927) ed. Edmund Husserl, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- GA 3.** *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, Frankfurt a. M., 1991.
- GA 5.** *Holzwege* (1935–1946), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1977. 2., unveränderte Auflage 2003.
- GA 7.** *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
- GA 8.** *Was heißt Denken?* (1951–1952), ed. Paola-Ludovika Coriando, 2002.
- GA 9.** *Wegmarken* (1919–1961), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1976.
- GA 11.** *Identität und Differenz* (1955–1957), ed. Friedrich-Wilhelm v. von Herrmann, 2006.
- GA 15.** *Seminare* (1951–1973), ed. Curd Ochwadt, 1. Auflage 1986.
- GA 17.** *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/1924), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1994.
- GA 20.** *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), ed. Petra Jaeger, 1. Auflage 1979.
- GA 21.** *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/1926), ed. Walter Biemel, 1. Auflage 1976.
- GA 24.** *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1975. 2. Auflage 1989.
- GA 25.** *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/1928), ed. Ingrid Görland, 1. Auflage 1977. 2. Auflage 1987. 3. Auflage 1995.
- GA 26.** *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), ed. Klaus Held, 1. Auflage 1978.
- GA 27.** *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/1929), eds Otto Saame and Ina Saame-Speidel, 1. Auflage 1996. 2., durchgesehene Auflage 2001.
- GA 38.** *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), Auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs, ed. Günther Seubold, 1998.
- GA 40.** *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), ed. Petra Jaeger, 1983.
- GA 49.** *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), ed. Günther Seubold, 1. Auflage 1991.

- GA 65.** *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1989.
- GA 66.** *Besinnung* (1938/1939), *Im Anhang: Mein bisheriger Weg* (1937/1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.
- GA 73.** *Zum Ereignis-Denken* (1932-1976), ed. Peter Trawny, 2013.
- GA 82.** *Zu eigenen Veröffentlichungen* (1936-1947), ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 2018.

Traducciones en español e inglés consultadas.

- Aportes a la filosofía: acerca del evento* (2006) trad, Dina Y. Picotti C. Biblos: Biblioteca Internacional, Buenos Aires.
- Caminos de bosque* (2012) trad, Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid.
- Carta-Prólogo a Heidegger. Through Phenomenology to Thought, de William Richardson, S. J.* (1984) trad, Pablo Oyarzun Robles. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Conferencias y Artículos* (2001) trad, Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)* (2002) trad, Breno Onetto Muñoz. RIL editores, Santiago de Chile.
- Country Path Conversations* (2010) trad, Bret W. Davis, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Four Seminars* (2012) trad, Andrew Mitchell y François Raffoul, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Hitos* (2001) trad, Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid.
- Introducción a la investigación fenomenológica* (2006) trad, Juan José García Norro. Editorial Síntesis, Madrid.
- Introducción a la metafísica* (1999), trad, Angela Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, S.A. Barcelona
- Kant y el problema de la metafísica* (1996) trad, Gred Ibscher Roth. FCE, México.
- “La pregunta por el ser” (2003) trad, Ángel Xolocotzi, *Revista de Filosofía (ULA)*, Vol. 35, Número 106, Ciudad de México, pp. 7-20.
- Letter to Karl Löwith on his Philosophical Identity.*(2009) *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9:103-109.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000) trad, Juan José García Norro. Editorial Trotta, S. A. Madrid.
- Meditación* (2006) trad, Dina Y. Picotti C. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Nietzsche I y II* (2013) trad, Juan Luis Verma. Editorial Planeta, Barcelona.
- Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (1997) trad, Parvis Emad y Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Principios metafísicos de la lógica* (2007) trad, Juan José García Norro. Editorial Síntesis, Madrid.
- Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (2006) trad, Jaime Aspiunza E. Alianza Editorial, Madrid.
- ¿Qué significa pensar?* (2005) trad, Raúl Gabás Pallás, Editorial Trotta, S.A. Madrid.

Seminario de Le Thor (1995) trad, Diego Tatián, Alción Editora, Córdoba, Argentina.
Ser y tiempo (2018) trad., de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Trotta, S.A. Madrid.
The Metaphysics of German Idealism (2021) trad, Ian Alexander Moore y Rodrigo Therezo. Polity Press, Cambridge.

Bibliografía secundaria.

Estudios de carácter general consultados.

- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge University Press.
- Braver, L. (2015). *Division III of Heidegger's Being and Time*. Massachusetts Institute of Technology
- Crowell, D. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning : paths toward transcendental phenomenology*. Northwestern University Press
- Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's concept of truth*. Cambridge University Press
- Dreyfus, H. (2001). *Ser-en-el-Mundo Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Editorial Cuatro Vientos.
- Emad, P. (2007). *On the way to Heidegger's Contributions to philosophy*. The University of Wisconsin Press
- Fell, J. P. (1979) *Heidegger and Sartre*. Columbia University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2003a) *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Gadamer, Hans-Georg (2003b). *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kisiel, T. (2002). *Heidegger's way of thought: critical and interpretive signposts*. Continuum
- Longuenesse, Béatrice (2017) *I, me, mine. Back to Kant, and back again*. Oxford University Press, Oxford.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (trad, Margarita Martínez). Caja Negra Editora.
- Ott, Hugo (1992) *Martín Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad., Helena Cortés Gabaudan. Alianza Editorial, Madrid.
- Poggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger* (trad, Félix Duque). Alianza Editorial
- Rodríguez, Ramón et.al., (2015) *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, Madrid.
- Safranski, Rudiger (2007) *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Trad. Raúl Gabás. Fabula Tusquets editores, Barcelona.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger on Being and Acting: from principles to anarchy*. Indiana University Press.
- Sheehan, T. (2015). *Making Sense Of Heidegger*. Rowman & Littlefield International Ltd.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología: Estudios heideggerianos*. Editorial Biblos.
- Volpi, F. (2010). *Aportes a la filosofía*. MAIA Ediciones.

- von Herrmann, F. - W. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“: I „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“*. Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main
- von Herrmann, F. - W. (1994). *Wege ins Ereignis : zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Vittorio Klostermann Gmhl i l'rankfurt am Main
- von Herrmann, F. - W. (2013). *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the concept of Phenomenology*. University of Toronto Press.
- White, C. (2005). *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Ashgate Publishing Company
- Wrathall, M. A. (Ed.) (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
- Xolocotzi, A. (2011). *Fundamento y abismo: aproximaciones al Heidegger tardío*. Universidad de Puebla.

Artículos en revistas y colecciones.

- Algarra, C. (2021). «Nadie comprende lo que “yo” pienso aquí». Críticas de la primera persona y Selbstheit en los tratados del Ereignis. *Studia Heideggeriana* 10:35-51.
- Blattner, W. D. (1994). The concept of death in Being and Time. *Man and World* 27 (1):49-70.
- Blattner, W. D. (1996). Existence and Self-Understanding in Being and Time. *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1):97-110.
- Blattner, William. (2004). Heidegger's Kantian idealism revisited. *Inquiry*. 47. 321-337. 10.1080/00201740410004160.
- Blattner, William (2005). Temporality. In Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. Oxford, UK: Blackwell. pp. 311–324.
- Dahlstrom, D. (1988). Critical Study Heidegger's Last Word. *Review of Metaphysics* 41 (3):589-606.
- Dahlstrom, D. O. (1994). Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *Review of Metaphysics* 47 (4):775 - 795.
- De Lara, F. (2012). El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger. *Filosofía Unisinos* 13 (1): 15-29.
- Denker, A. (2013). Martin Heidegger's Being and Time: A Carefully Planned Accident? In M. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 54-83). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCO9781139047289.003
- Frede, D. (2006). The question of being: Heidegger's project. En Charles B. Guignon (Ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. (pp. 42-69) Cambridge University Press.10.1017/CCOL0521821363.002.
- Gabriel, M. & Pacheco, M. M. (2010). Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte. *Tópicos* 19:27-48.

- Gabriel, M. (2014). Is Heidegger's "Turn" a Realist Project? *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*:44-73.
- Gama, L. E. Heidegger y el pensar rememorante. *Estud.filos* [online]. 2020, n.61, pp.107-124. ISSN 0121-3628. .
- Golob, Sacha (forthcoming). Was Heidegger a Relativist? In Martin Kusch, Katherina Kinzel, Johannes Steizinger & Niels Wildschut (eds.), *The Emergence of Relativism: German Thought from the Enlightenment to National Socialism*. pp. 18.
- Gutiérrez, C. (2012). De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dialógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia. *Apuntes Filosóficos* 21 (40).
- Kalary, T. (2006). Historicity and Inceptualness: The Systematic Place of Der Begriff der Zeit and Über den Anfang in Heidegger's Thinking. *Heidegger Studies* 22:27-47.
- Kalary, T. (2008). New Access to *Being and Time*: Focusing on Friedrich-Wilhelm von Herrmann's Commentary on *Sein und Zeit*. *Heidegger Studies* 24:183-206.
- Kalary, T. (2011). Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question. In: Schalow, F. (eds) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*. Contributions To Phenomenology, vol 65. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1649-0_6
- Kisiel, T. (2005) The Demise of Being and Time: 1927—1930. En Richard Polt (Ed.) *Heidegger's Being and time : critical essays* Rowman & Littlefield Publishers.
- Haugeland, J. (1982). Heidegger on being a person. *Noûs* 16 (1):15-26.
- Emad, P. The Question of Being : Foremost Hermeneutic Pre-condition for Interpreting Heidegger. *Enrahonar : quaderns de filosofia*, N. 34 (2002), p. 11-29. DOI 10.5565/rev/enrahonar.386 <<https://ddd.uab.cat/record/1000>>
- Romano, C. (2021). El enigma del Selbst en la ontología fundamental heideggeriana. *Studia Heideggeriana* 10:7-26.
- Sheehan, T. (1979). Heidegger's topic : Excess, recess, access. *Tijdschrift Voor Filosofie* 41 (4):615 - 635.
- Sheehan, T. (2021). A fin de cuentas, ¿de qué se trataba Heidegger? (trad. Joaquín y Marcos Jasminoy) *Tábano*, no. 18: 8-54. DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p8-54>(Trabajo original publicado:
- Sheehan, T. (2014). What, after all, was Heidegger about? *Continental Philosophy Review* 47 (3-4):249-274.
- Schürmann, Reiner (2008). Heidegger's Being and time. En Simon Critchley & Steven Levine (eds) *On Heidegger's Being and time*. New York: Routledge. .
- Thomson, I. (2013). Death and Demise in Being and Time. In M. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 260-290). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCO9781139047289.013
- Vigo, A. (2020). Meditación, historia, contención: Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleiteología. *Claridades. Revista De Filosofía*, 12(2), 45-74. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v12i2.6680>
- van Buren, John (2005). The Earliest Heidegger: A New Field of Research. In Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. Oxford, UK: Blackwell. pp. 17–31.

- von Herrmann, F. W. (1996). Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 13, págs. 39-56. ISSN 0211-2337.
- von Herrmann, F. W. (2002) *Sein und Zeit* und das Dasein. *Enrahonar* 34, 47-57.
- von Herrmann, FW., Radloff, B. (2011). Dasein and Da-sein in Being and Time and in Contributions to Philosophy (From Enowning). In: Schalow, F. (eds) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Contributions To Phenomenology*, vol 65. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1649-0_11
- von Hermann, F.-W. & Sheehan, T. (2020). The Unity in the Transformation of Martin Heidegger's Thinking. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 10:43-73.
- Xolocotzi. Á. (2020). La sombra conceptual. Conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. 24. 10.24310/Contrastescontrastes.v24i3.7553.
- Xolocotzi. Á. (2017). El Camino Desdibujado. Ser y Tiempo en los Cuadernos Negros. Aoristo - *International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* 1 (1):30-42.
- Xolocotzi. Á. (2018) Ontología y pregunta por el ser. El lugar de Ser y tiempo. *Textos PUCP*. <http://textos.pucp.edu.pe/texto/Ontologia-y-pregunta-por-el-ser-El-lugar-de-Ser-y-tiempo-Angel-Xolocotzi>
- Zimmerman, M. E. (1975) The Foundering of "Being and Time". *Philosophy Today*; Celina, Ohio Tomo 19, N.º 2: 100.