

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía



**EL CONCEPTO DE TIEMPO Y LOS MODOS
DE SER DEL ENTE INTRAMUNDANO
EN M. HEIDEGGER**

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Filosofía

Presenta

Felipe Arámburo Manilla

Director de tesis Dr. Victor Gerardo Rivas López

Agosto de 2015

A la memoria de Felipe Boburg Maldonado (1958-1996)

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I: Caracterización de los modos de ser del ente intramundano y la existencia del Dasein	10
1.1 El modo de ser de la existencia [<i>Existenz</i>]	11
1.2 Comparecencia del ente a la mano [<i>Zuhandenheit</i>]	26
1.3 Comparecencia del ente que está-ahí [<i>Vorhandenheit</i>]	32
1.4 La aperturidad del mundo y el descubrimiento del ente intramundano	39
CAPÍTULO II: El concepto de tiempo y la comprensión del ser del ente intramundano	46
2.1 El tiempo vulgar y la comprensión del ser de lo que está-ahí	47
2.2 El tiempo mundano y la comprensión del ser de lo a la mano	55
2.3 La temporalidad finita del Dasein y el carácter originario del tiempo	67
CAPÍTULO III: Diferenciación y articulación de los modos de ser del ente intramundano de acuerdo al horizonte del tiempo	87
3.1 Temporalidad y comprensión del ser del Dasein	91
3.2 Temporalidad y comprensión del ser del ente intramundano	98
3.3 Interpretación temporánea del ser del ente intramudano	109
CONCLUSIÓN	123

INTRODUCCIÓN

La problemática del tiempo es introducida por Heidegger a partir del ente que comprende el ser, el Dasein¹. Desde el inicio de *Ser y tiempo* Heidegger ha dicho que la comprensión del ser, constitutiva del Dasein, está enmarcada en el horizonte del tiempo: “El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein compresor del ser*.”² Tiempo y ser son dos temas que están estrechamente relacionados a través de la propia existencia del Dasein. El tiempo, en tanto temporalidad, hace posible la comprensión del ser que a su vez posibilita los comportamientos del Dasein, no solamente respecto de sí mismo y de otros Dasein, sino también respecto de los entes intramundanos (aquellos que no tienen el modo de ser del Dasein). La manera en que ser y tiempo se copertenecen será fundamental para determinar los modos de ser del ente intramundano.

El tiempo tiene la función de hacer posible la comprensión del ser, constituye el horizonte de dicha comprensión, pues “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*.”³ Siempre que hablamos del ser surge de una cierta interpretación a partir del tiempo, es más, según Heidegger, a lo largo de la tradición todas las interpretaciones acerca del ser se han orientado tácitamente a través del concepto de tiempo: “el Dasein posee una comprensión de que la interpretación del ser se relaciona de alguna forma con el tiempo. Tanto el saber prefilosófico como también el filosófico suelen diferenciar a los entes de acuerdo con un modo de ser del tiempo.”⁴ La filosofía antigua se refirió al ente que es *siempre* [αἰ ὄν] como el ente

¹ Dejo la palabra “Dasein” sin traducir tal como lo hacen casi todos los traductores al día de hoy, no solamente debido a la dificultad en su traducción, sino también para respetar el sentido inmerso que Heidegger le da al término; no usaré en este caso cursivas.

² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, (trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2009, (para evitar acumulación de siglas en adelante ST), p. 39. Me baso en la traducción de Rivera ya que usa un habla más clara y común del castellano moderno a diferencia de Gaos. Solamente me separaré de su traducción en algunos términos (ver pies de página), como es el caso del término *Zeitlichkeit* que Rivera traduce como “temporeidad”, usaré el término “temporalidad” como lo hace la mayoría de los traductores y comentaristas de Heidegger.

³ ST p. 38.

⁴ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (trad. Juan José García Norro), Trotta, Madrid, 2000, (para evitar acumulación de siglas en adelante PF), p. 361.

auténtico y lo separó del cambiante, que “es” y “no es”. A este último se le designó como temporal, como aquel ente que “transcurre en el tiempo” y así, de la noción del ente que es *siempre*, se pasó a distinguir al ente atemporal del supratemporal. Se designa atemporales a los números, por ejemplo, y supratemporal a lo eterno, es decir, a Dios. En *Ser y tiempo* se nos dice que el tiempo ha tenido por función ontológica servir de criterio para distinguir las diferentes regiones del ente. Distinción que resulta por lo demás ingenua pues no se aclara nunca cómo el tiempo llega a tener esta “función ontológica” y “con qué derecho precisamente eso que llamamos el tiempo funciona como semejante criterio.”⁵ Bajo esta interpretación tenemos un uso ontológico ingenuo del tiempo que no explica la relevancia del tiempo a la hora de hablar del ser del ente.

El tiempo queda así *referido* al ente como el *criterio* para distinguir las regiones de lo temporal, lo atemporal y lo supratemporal, de ahí que, desde sus comienzos en la antigüedad, la filosofía haya caracterizado al tiempo con la ayuda de determinaciones propias del ente. Estas caracterizaciones tomadas del ente (categorías) determinaron nuestra comprensión, tanto del ser como del tiempo. Sin embargo, para Heidegger, esta forma de considerar al tiempo no nos aclara lo que el tiempo *es*. Nos preguntamos entonces: ¿Qué tipo de ser le compete a algo que en sí mismo sirve de criterio para distinguir al ente en su ser? “¿Tiene entonces algún “ser”? Y si no lo tiene, ¿es un mero fantasma o es “más ente” que todo posible ente?”⁶ Ya en el famoso pasaje del libro XI de las *Confesiones*, san Agustín expresa la perplejidad que produce preguntar por el tiempo: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”.⁷ Por un lado tenemos éste carácter de familiaridad cuando *tratamos* con el tiempo, lo comprendemos de alguna manera y “sabemos” lo que *es* cuando llevamos a cabo cualquier comportamiento; del tiempo tenemos cierta comprensión en todos nuestros comportamientos cuando no es tematizado, podemos incluso asegurar de alguna manera que está ahí. Pero si queremos hacerlo tema de ese mismo saber no llegamos alcanzar a concebir lo que realmente *es*. Preguntar “¿qué es el tiempo?” implica distintas dificultades al momento que queremos encontrar su “definición”. Para definir algo se requieren conceptos generales a partir de los cuales se determinen las *propiedades* de lo definido. Sin

⁵ ST p. 39.

⁶ ST p. 432.

⁷ San Agustín, *Confesiones*, XI, 14, 17, (Versión de Angel Custodio Vega), BAC, Madrid, 1998.

embargo ¿es posible determinar las “propiedades” del tiempo a partir de conceptos “fuera” del tiempo? Heidegger se cuestiona si acaso no son esos conceptos, con los que la tradición quiere definir el tiempo, ajenos a la manera inmediata de relacionarnos con éste. Si el tiempo no puede caer en definiciones, ¿cuál será el correcto acceso para comprenderlo? ¿Ante qué *situación* nos encontramos cuando queremos comprender el tiempo?

En la conferencia dictada de 1924 ante la Sociedad de Teología Protestante sobre *El concepto de tiempo*⁸, Heidegger habla de la posibilidad de derivar el tiempo a partir de la eternidad y a partir de ella encontrar su sentido. En este caso la fe sería el único acceso a la cuestión del tiempo. El teólogo sería entonces el experto en todo lo referente al tiempo. Pero este no es un acceso posible para el filósofo, pues como afirma enfáticamente Heidegger, “el filósofo no cree [...] cuando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a *comprender el tiempo a partir del tiempo*, concretamente a partir del αἰ, concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal.”⁹ Heidegger define así un camino propiamente filosófico y no teológico para tratar con el concepto del tiempo. El camino filosófico es un camino ontológico, pues la filosofía es ante todo ciencia del ser, en cambio la teología es una ciencia óntica ya que supone un ente previamente dado al cual se accede por la fe. En dicha conferencia Heidegger menciona que: “lo que constituye la posibilidad de la teología es la *fe*, es decir, un modo de existencia fundamentalmente diferente de aquel que puede dar nacimiento a la filosofía. La fe es en efecto, un modo de existencia que no es libremente adoptado sino que resulta de una revelación mientras que la actitud que está en el origen de la filosofía es la de hacerse cargo de sí misma como totalidad.”¹⁰ El pensar filosófico es un asunto que no puede suponer la fe, pertenece a un ámbito que debe ser claramente separado de los dogmas de los que parte la teología. Pero tampoco puede suponer conceptos derivados de definiciones lógicas, donde se pretendería ofrecer una definición universal acerca del tiempo. La posición del filósofo ante la pregunta por el tiempo debe entonces situarse en “*comprender el tiempo a partir del tiempo*”, es decir, la pregunta debe apuntar no a “definir” el tiempo y derivar su concepto de otra cosa, sino a comprenderlo tal como aparece en sí mismo y desde sí mismo, es decir, *como fenómeno*. En este contexto

⁸ Heidegger, M., *El concepto de tiempo (Conferencia)*, trad. Jesus Adrián Escudera, Trotta, Madrid, 1999.

⁹ *Ibid.*, p. 25

¹⁰ Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 1996, p. 27.

recordemos que en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, Heidegger insiste en que el fenómeno en sentido fenomenológico y no en su sentido vulgar, es el mostrarse mismo del ser: “el concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.”¹¹ Adelante agrega: “puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser, y ser siempre es el ser del ente (...)”¹² La eternidad resulta ser un concepto derivado del propio sentido fenomenológico de tiempo, además es un concepto vacío, en el sentido de un presente siempre permanente. El esfuerzo del pensar filosófico es llevar al tiempo a un ámbito fenomenológico y así sacarlo de una interpretación que se arraiga en las categorías del ente y del ámbito de la objetividad. Comprender fenomenológicamente el tiempo es ir más allá de la interpretación vulgar de éste, es verlo como relacionado con el ser y no en la perspectiva del ente ni de su presencia.

Pero si el tiempo no es algo “objetivo”, ¿será entonces algo referido al alma que lo considera y lo toma en cuenta, es decir, que sea algo subjetivo? Por un lado tenemos el testimonio de Aristóteles que ya veía esta posibilidad de ubicar al tiempo a partir del alma: “¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma?”¹³ En el citado libro XI de las *Confesiones* san Agustín menciona si acaso el tiempo no será el producto de una afección que las cosas producen en el alma.¹⁴ Heidegger retiene esta problemática y nos dice que el tiempo *se da* en la existencia, el tiempo “se funda en una caracterización de la existencia humana.”¹⁵ Ante la problemática planteada al inicio de *Ser y tiempo*, donde se habla del tiempo como el horizonte de la comprensión del ser, Heidegger analiza la cuestión desde la temporalidad de la propia existencia del Dasein. Recordemos que Heidegger ya había dicho que “la *temporalidad* se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein.”¹⁶ Sólo en la medida en que la existencia tiene su sentido de ser en la temporalidad es como podemos tener acceso al fenómeno del tiempo. El Dasein es el ente a partir del cual es posible desarrollar la articulación de la propia relación de ser y tiempo.

¹¹ ST p. 55.

¹² ST p. 57.

¹³ Aristóteles, *Física*, IV 223a 16-29 (Versión de Guillermo R. de Echandía), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995).

¹⁴ *Cfr.*, San Agustín, *Confesiones*, XI, 27, 36.

¹⁵ Heidegger, M., *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, (trad. Jesús Adrián Escudero), Herder, Barcelona, 2008, p. 28.

¹⁶ ST p. 38.

Al finalizar la conferencia sobre *El concepto de tiempo*, Heidegger ya apuntaba a la necesidad de plantear la cuestión del tiempo a partir de la temporalidad del Dasein: “tenemos que hablar temporalmente del tiempo”¹⁷. Para referirnos al tiempo hay que anteponer el “cómo” y superar cualquier definición que tome como punto de partida un “qué” objetivo. El tiempo es el “cómo” de la propia existencia, el modo en que ésta se lleva a cabo, es decir, el modo de mostrarse en sí y desde sí misma, su sentido: *la existencia es tiempo*. No es necesario, por lo tanto, adelantarnos a buscar prematuramente una respuesta diciendo que el tiempo es esto o aquello, implicado en un “qué”. La pregunta ¿qué es el tiempo? debe ahora plantearse como: *¿quién es el tiempo?* Heidegger es concluyente al decir que: “este tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso mío. Desde un enfoque así planteado, el Dasein sería el blanco del preguntar.”¹⁸

Con la mira puesta en la existencia, Heidegger lleva la cuestión del tiempo más allá de la propia subjetividad, por lo que el tiempo no puede estar referido al puro devenir de las vivencias, no es inmanente a la conciencia. Dastur menciona que: “para Heidegger de un lado *el* tiempo en su fluir propio y del otro *las* modalidades de conciencia por intermedio de las cuales este fluir es aprehendido, no hay más que un único proceso de *temporalización* al cual no se le puede atribuir ninguna substancia separada, y es precisamente lo que lo hace impropio a toda captura conceptual.”¹⁹ Basta decir entonces que el ser del Dasein *es* tiempo. A la pregunta que Heidegger se plantea: “¿cómo puede algo pertenecer, en cierto modo, a un ente subsistencia, sin ser algo subsistente, y, a la vez, siendo esto, pertenecer al Dasein sin significar algo subjetivo?”²⁰ La pregunta se responde ateniéndonos al modo en que se lleva a cabo la existencia, a su “cómo”, planteamiento que permite sobrepasar cualquier posición objetivista o subjetivista de la propia cuestión.²¹

Para hacer de la existencia el lugar donde “se da” el tiempo, tenemos que caracterizarla como temporalidad. Pero para lograrlo tenemos que plegarnos sobre la propia facticidad del Dasein. Todo comportamiento del Dasein fáctico, es decir, todas aquellas relaciones que

¹⁷ Heidegger, M., *El concepto de tiempo (Conferencia)*, op. cit. p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ Dastur F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 36.

²⁰ PF p. 100. García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que para nosotros tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

²¹ *Cfr.* ST p. 432.

establece con el mundo, están íntimamente relacionadas con la temporalidad. El modo de ejecutarse de estos comportamientos se da de acuerdo a la temporalidad. Podemos decir, usando la terminología de Heidegger, que tales comportamientos se temporalizan²², es decir, se despliegan temporalmente. Por eso es más apropiado decir que el tiempo “surge” del Dasein y no simplemente “pasa”: “¿por qué decimos: el tiempo *pasa*, y no decimos, con *igual* énfasis: el tiempo surge?”²³ La respuesta está en el modo originario en que ahora se abordará la cuestión del tiempo, desde la propia existencia del Dasein y en sus comportamientos que comprenden el ser.

El Dasein es el ente que comprende el ser. Con el término comprensión Heidegger se separa de aquel tipo de conocimiento contrapuesto al explicar pues que no se refiere a un tipo una aprehensión temática. El comprender forma parte del carácter de aperturidad del Dasein mismo. Sobre la base del comprender, en cuanto es un comprender proyectivo que posee una “visión” de su integro ser-en-el-mundo, el Dasein es capaz de desarrollar el mirar-circunspectivo característico del comportamiento práctico, pero también el mirar-contemplativo propio del comportamiento teórico. En estos comportamientos comprensores descubrimos al ente intramundano, ya sea como ente a la mano [*Zuhandenheit*] o ente que está-ahí [*Vorhandenheit*]. Pero en la medida en que la comprensión del ser es puesta en el horizonte del tiempo, el tiempo mismo se convierte en un factor determinante en la comprensión del ente intramundano. Será necesario definir el carácter temporal de dicha comprensión de lo intramundano y de los comportamientos que lo descubren, para así poder diferenciar y articular sus modos de ser.

La tesis que defiende la presente investigación es que los modos de ser del ente intramundano, específicamente los modo del ser de lo a la mano y ser de lo que está-ahí, se caracterizan, diferencian y articulan desde una comprensión del ser que tiene como horizonte el tiempo.

Para lograr este propósito propongo los siguientes pasos que servirán como método para acceder a la problemática planteada:

1. *Caracterizar* los modos de ser del ente intramundano y fijar el lugar donde son descubiertos. Tal caracterización será posible, como veremos, al remitirnos al propio modo

²² Me separo de la tradición de Jorge Eduardo Rivera quien traduce el verbo *sich zeitigen* como “temporizarse” y utilizo “se temporaliza”, la cual utilizaré en los pasajes de *Ser y tiempo* donde se menciona.

²³ ST p. 438.

de ser del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo y su carácter esencial de “aperturidad”. La aperturidad como tal, en términos de comprensión, determina cualquier modo de comportamiento con respecto al ente y hace que comparezca el ente intramundano de acuerdo a su propio modo de ser.

2. *Elaborar el concepto de tiempo* a partir de una cierta comprensión del ser del ente intramundano. Cada modo de ser del ente intramundano determina en primera instancia una cierta concepción del tiempo. La comprensión de lo que está-ahí determina el concepto del tiempo vulgar o tiempo del ahora, y la comprensión de lo a la mano determina el tiempo mundano o tiempo de la ocupación. Sin embargo cualquier modo de comprender al tiempo resulta ser derivado de la temporalidad originaria del Dasein.

3. *Diferenciar y articular* cada modo de ser del ente intramundano de acuerdo al horizonte del tiempo. Tomando en cuenta el carácter derivado que tiene el tiempo vulgar y el tiempo mundano respecto a la temporalidad originaria del Dasein, se planteará la necesidad de fundar la comprensión del ser de acuerdo a un proyecto del tiempo de manera que una articulación del ser del ente sea posible.

La temática de esta investigación corresponde, en el pensamiento de Heidegger, al periodo situado entre el año de 1924, cuando dicta la conferencia sobre el *Concepto de tiempo* a la Sociedad Teológica de Marburgo, y el año de 1927, cuando impartió el curso de verano de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*.

Los intereses de esta investigación parten de la búsqueda personal de una manera filosóficamente distinta de plantear el problema del tiempo, donde la visión objetivista y presencialista del tiempo no sean las únicas posibles. Se requiere reconducir la problemática del tiempo a partir de la existencia que interroga por el ser. De esta manera, los contenidos de esta investigación intentan, a partir de la exégesis de los textos de Heidegger, aportar elementos para pensar tanto al ser como al tiempo más allá de los parámetros de esta metafísica de la presencia constante e integrarlos a un ámbito más originario del propio pensar filosófico.

CAPÍTULO I

Caracterización de los modos de ser del ente intramundano y la existencia del Dasein

Objetivo del capítulo I: El objetivo de este capítulo es caracterizar los modos de ser del ente intramundano y fijar el lugar donde éstos son descubiertos. Tal caracterización será posible, como veremos, al remitirnos al propio modo de ser del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo y su carácter esencial de “apertura”. La apertura como tal, en términos de comprensión, determina cualquier modo de comportamiento con respecto al ente y hace que comparezca el ente intramundano de acuerdo a su propio modo de ser.

Para hablar de los distintos modos de ser del ente, Heidegger parte de lo dicho por Aristóteles en referencia a que el ente puede decirse en una diversidad de sentidos. Al comienzo de *Ser y tiempo* Heidegger alude a esta múltiple forma de hablar del ente: “Llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismo somos, y el modo como lo somos.”²⁴ De acuerdo a los distintos modos de ser del ente y los comportamientos a los que están referidos, se determinarán los siguientes modos de ser, cada uno de acuerdo a una determinada comprensión del ser: lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], aquello que está a la mano [*Zuhandenheit*] y la existencia del Dasein [*Existenz*]. Los dos primeros Heidegger los determina como entes intramundanos, en cambio la *existencia* es caracterizada de acuerdo a la estructura del ser-en-el-mundo. Comencemos explicando el modo de ser de la existencia que caracteriza al Dasein, para así dar paso a la caracterización de los modos de ser del ente intramundano, objetivo del presente capítulo.

²⁴ ST p. 27.

1.1 El modo de ser de la existencia [*Existenz*]

a. *El Dasein como posibilidad de ser*

Como ya se sabe *Ser y tiempo* comienza con la posibilidad del planteamiento de la pregunta por el *sentido* del ser. A la pregunta “¿en *cuál* ente se deber leer el sentido del ser, desde *cuál* ente deberá arrancar la apertura del ser?”²⁵, la respuesta se encuentra en el Dasein que somos nosotros mismos. El Dasein es el ente ejemplar que tiene la primacía a la hora de llevar a cabo la pregunta por el sentido del ser. Como dice Heidegger, tenemos una relación “privilegiada” con la pregunta misma, ella nos atañe en la medida en que preguntar por el ser es llevar a cabo una “posibilidad” que tiene que ver con nosotros mismos. El Dasein goza de esta primacía porque en la constitución de su ser tiene una relación de ser con su propio ser, es decir, comprende su ser de alguna manera, su ser se encuentra “abierto” para él mismo, o lo que es lo mismo, la comprensión del ser le pertenece. De ahí que Heidegger diga, como se insistirá repetidas veces en este capítulo: “*la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein.*”²⁶ El Dasein tiene una “tendencia de ser” [*Seinstendenz*] inscrita en cualquier aspecto de su existencia y comportamientos. El Dasein es, de esta manera, un ente ontológico.²⁷ Llevar a cabo una exposición del ser del Dasein garantiza que la cuestión del sentido del ser sea aclarada. Los entes que no son el Dasein (ente intramundano) quedarán inscritos, para su correspondiente determinación, en la temática de la elaboración de la ontología del Dasein; o bien, la correspondiente aclaración del modo de ser del Dasein permitirá delimitar los modos de ser del ente intramudano y así puedan ellos ser descubiertos de acuerdo a su propia comprensión de ser.

El Dasein es el ser que se comporta *respecto de sí mismo* [*zu-sich-sein*], es decir, toma a su ser como el sentido de todos sus comportamientos. En palabras de Heidegger, el Dasein es el ente al que le *va* su ser y este carácter de ser es lo que distingue al Dasein de los otros entes. El Dasein tiene el modo de ser de la *existencia* [*Existenz*], lo cual significa que: “la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien que este ente tiene que ser en

²⁵ *Ídem.*

²⁶ ST p. 33.

²⁷ Cfr: Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Op. cit., p. 47

cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser.”²⁸ El Dasein se comprende desde una posibilidad de sí mismo y su existencia se decide a partir de sí mismo. Será muy importante remitirnos constantemente a esta comprensión de sí mismo ya que de ahí parte la comprensión que se pueda tener del ente que no es el Dasein, del ente intramundano. El Dasein se comporta respecto de sí mismo pero también respecto de los demás entes. Se debe aclarar entonces la “existencialidad” como la constitución del ente que existe, esto es, desarrollar una “analítica existencial del Dasein”, de modo que podamos no solamente aclarar el sentido del ser en general, sino también lograr una comprensión del sentido de ser de aquellos entes que no son el Dasein.²⁹ El análisis “existencial” no se refiere entonces a un sólo ente al lado de otros entes, sino que concierne a un ente que por tener la comprensión del ser tiene a su vez la comprensión del ser de los entes que no tienen el modo de ser de la existencia. Ambos temas, la aclaración del ser del ente que es el Dasein y la de los entes intramundanos es igualmente originaria: “La comprensión del ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un “mundo”, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo.”³⁰ Por eso una ontología referente al ente intramundano supone a la par una *ontología fundamental* del Dasein, base para todas las ontologías regionales que tuvieran como tarea elucidar el modo de ser de los entes que no son el Dasein.

Pongamos entonces más atención a la manera en que Heidegger caracteriza este modo de ser característico del Dasein. En primer lugar no se puede aplicar al Dasein cualquier idea de ser o de realidad. La exigencia del método fenomenológico supuesto en la ontología fundamental determina el acceso al ente de tal manera que el Dasein se pueda mostrar “en sí mismo y desde sí mismo”, lo cual significa para Heidegger que el Dasein se mostrará “tal como es *inmediata y regularmente* desde la *cotidianidad* media”. Hay que obtener desde la

²⁸ ST p. 33.

²⁹ El tema de la analítica existencial es de gran trascendencia para esta investigación pues a partir de ella se saca a relucir la estructura de los modos de ser del Dasein que se encuentran en todo comportamiento, en este caso, la estructura de los comportamientos práctico-circunspectivo y teórico-contemplativo donde se descubren los modos de ser del ente intramundano. Véase Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2010, p. 78.

³⁰ ST p. 34.

cotidianidad estructuras esenciales que se “mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser.”³¹

Ya se ha dicho que la pregunta por el sentido del ser pasa a través del Dasein, que se caracteriza como *existencia*. La importancia para nuestra investigación es que a través de la existencia podemos llegar a descubrir y caracterizar el modo de ser del ente intramundano (lo que está-ahí y lo a la mano). Heidegger nos dice acerca del Dasein que es el ente al que le va su ser, lo cual significa que: “en el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregando a su propio ser. Es el ser *mismo* lo que le va cada vez a este ente”³². El Dasein es el ente que no tiene un modo de ser acabado o ya realizado, no es una “entidad” con un contenido quiditativo ya definido, sino al contrario, es un ente que para ser tiene-que-ser: “la “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*].”³³ Los caracteres del Dasein no son entonces “propiedades” de una esencia, sino “maneras de ser posibles para él”. De esta manera, el Dasein comportándose en relación a su ser lo hace como a su “posibilidad más propia”, es esencialmente su propia posibilidad de ser. En este sentido el Dasein se encuentra frente a sus posibilidades como su propia realidad de ser sin que haya una esencia separada que lo definiera más allá de sus posibilidades de ser: “*la esencia del Dasein consiste en existencia.*”³⁴. Haciendo la aclaración que la existencia como un modo peculiar de ser del Dasein debe distinguirse del sentido tradicional de *existentia*, como el mero estar-ahí de algo [*Vorhandensein*], este último es otro modo de ser del ente que como tal no le corresponde al Dasein. Esta manera de referirnos al ente, como estar-ahí, quedará reservada únicamente a una modalidad del ser del ente intramundano. Pero el Dasein “no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo. Por eso tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí.”³⁵

Heidegger reserva el término “existencia” [*Existenz*] al modo de ser característico del Dasein, aquel que es “cada vez” su propia posibilidad de ser. Por eso, de acuerdo a la caracterización del modo de ser del Dasein como un ente que se comporta *respecto de sí*

³¹ ST p. 38.

³² ST p. 63.

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ídem.*

³⁵ ST p. 64.

mismo, es decir, que tiene una relación respecto a su ser como su posibilidad más propia, hay que decir que no tiene el modo de ser de lo que está-ahí dentro del mundo. El Dasein está determinado por esta estructura existencial de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*], de ahí que Heidegger diga que: “la referencia al Dasein -en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* de este ente- tiene que connotar siempre el pronombre personal “yo soy”, “tú eres”.³⁶ Si el ser de este ente que es el Dasein es “cada vez mío” entonces la manera de interrogarlo será a través de un *quién*. En este sentido, de acuerdo a la analítica existencial, la pregunta adecuada para el Dasein es, *¿quien* es el ente que pregunta por el ser del ente? En cambio tratándose del ente que está-ahí la pregunta por su ser se indicará con un *qué*. Por lo tanto, interrogar al Dasein a través de la pregunta *¿qué* es el hombre? y responderla diciendo: el Dasein es un “substancia pensante” o un ente formado en su unidad de cuerpo y alma, resulta inadecuada para determinar el modo de ser propio del Dasein, esto es, sería asignarle un modo de ser que no le corresponde.

Una vez aclarado el modo de ser del Dasein en cuanto posibilidad, hay que resaltar otras dos estructuras del Dasein determinantes para nuestra investigación, ya que en ellas se inscribe el marco conceptual con el cual caracterizaremos el modo de ser de lo intramundano, estas son: el ser-en-el-mundo y la comprensión.

b. El ser-en-el-mundo y la comparecencia del ente intramundano

Heidegger caracteriza la existencia, de acuerdo a su modo de ser cotidiano, como ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]; dicha estructura *constituye el carácter fundamental del ser del Dasein*.³⁷ Todas las otras estructuras que forman al Dasein están determinadas por esta estructura fundamental. Se requiere aclarar detalladamente el significado del ser-en-el-mundo para así dilucidar la comparecencia del ente intramundano. Comencemos con la expresión “ser-en”.

En la expresión ser-en encontramos la manera correcta de entender el significado del ser-en-el-mundo. El ser-en es un momento estructural del ser-en-el mundo, el cual no tiene nada que ver con la relación de dos cosas que se extienden en el espacio, en la que una

³⁶ *Ídem*.

³⁷ Me separo de la tradición de Jorge Eduardo Rivera quien traduce la expresión *In-der-Welt-sein* como “estar-en-el-mundo” y utilizo “ser-en-el-mundo”, la cual utilizaré en los pasajes de *Ser y tiempo* donde se menciona.

estuviera “dentro” de la otra. Esta manera de entender el ser-en nos habla más bien de un modo de ser que no corresponde al Dasein. Hablar de una cosa “contenida” en otra es referirnos a entes que están-ahí presentes. Se establece una relación de “lugar” (estar-dentro-de) como un carácter ontológico *categorial* de lo que está-ahí presente, dichos caracteres, como se ha insistido pertenecen a un ente que no tiene el modo de ser del Dasein. El ser-en-el-mundo no se reduce a una relación entre dos cosas, en el sentido de tener dos entidades distintas, hombre y mundo por ejemplo, que posteriormente tuvieran que entrar en una relación. Si queremos comprender la estructura del ser-en-el-mundo tenemos que dejar de pensar de manera “objetiva” y captar el sentido ontológico del ser-en que constituye al ser del Dasein.

Heidegger nos dice que ser-en ha de entenderse en el sentido de un “habitar”, de un estar “familiarizado” con el mundo. Ser-en tiene el significado de estar “en medio de” [*Sein-bei*] los entes en el trato familiar con ellos, es decir, el ser-en es la manera en que el Dasein habita el mundo “en-medio” de entes, lo cual no tiene que ver, como se ha dicho, con la significación espacial de dos cosas localizadas que estuvieran juntas. Existe por lo tanto una diferencia de carácter ontológico entre el ser-en como componente constitutivo del modo ser del Dasein (es un existenciario, de acuerdo a la terminología heideggeriana) y el “estar-dentro-de” o “estar-junto” como categoría de un ente que tiene el modo de ser de lo que está-ahí. El ser-en no es una propiedad agregada al Dasein distinta de su ser, como si por un lado fuera un ente que “es” y por otro estableciera una relación con el mundo. El significado de ser-en manifiesta una relación que es esencialmente constitutiva del Dasein; el estar referido al mundo pertenece esencialmente al modo de ser del ente que es el Dasein, y sólo en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo es como “el Dasein queda ya cada vez abierto para la comprensión del ser”.³⁸ Es muy importante resaltar que esta estructura del “ser-en”, propia del Dasein, está referida a un trato familiar con los entes que comparecen en el mundo (intramundanos) e implica estar habituado a ellos, es decir, es estar “absorto” o “vuelto” al mundo. El tratar con el mundo tiene el carácter esencial de un “ocuparse de” [*Besorgen*]. Ejemplo de estas maneras del ocuparse son: “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar.” Antes de toda

³⁸ ST p. 80.

consideración teórica de las cosas ya nos estamos ocupando en el mundo de acuerdo a este trato familiar y cotidiano con el ente. La ocupación es una posibilidad del ser-en-el-mundo y en este sentido “puesto que al Dasein le pertenece por esencia el ser-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación.”³⁹

Pasemos ahora a aclarar el momento estructural del “mundo” ¿En qué sentido debemos entender, según Heidegger, “mundo” dentro de la estructura del ser-en-el-mundo? En el habla común solemos identificar la expresión “mundo” con las cosas que “hay” dentro del mundo: casas, árboles, montañas, incluso al propio hombre. También solemos igualar el concepto de mundo con la totalidad de los entes, la cual identificamos con la naturaleza. Sin embargo hablar de las “cosas” o de la “naturaleza” para definir el mundo es quedarnos en un terreno puramente óntico que no nos dice nada acerca de aquello que se está preguntando, por el ser.⁴⁰ Tratamos de buscar el sentido fenomenológico de mundo, es decir, apuntando a su estructura de ser.⁴¹ El fenómeno del mundo no debe restringirse a aquellas cosas que aparecen dentro del mundo desde un punto de vista puramente óntico, pero tampoco a la caracterización ontológica de dichos entes. El fenómeno del mundo, en el sentido que Heidegger trata de resaltarlo, *no apunta al ente que no es el Dasein*. El mundo constituye un momento estructural del ser del propio Dasein como ser-en-el-mundo y este es su sentido fenomenológico originario o existencial, al cual lo llamará también el momento estructural de la *mundanidad* [*Weltlichkeit*]. El mundo en este sentido de *mundanidad* no es la suma de los entes subsistentes, ni la totalidad del ente natural, no tiene el modo de ser de lo a la mano ni de lo que está-ahí. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger aclara que: “el concepto de mundo no es una determinación del ente intramundano en tanto que ente que es en sí subsistente, sino que el mundo es una determinación del ser del Dasein. Queda esto expresado desde el principio cuando decimos:

³⁹ ST p. 78.

⁴⁰ Refiriéndose al concepto de naturaleza Heidegger afirma: “La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo.” ST p. 86. Por lo tanto una especulación de la naturaleza que nos ayudara a dilucidar el concepto de mundo no saldría del plano óntico. La naturaleza al igual que cualquier ente, es un ente *intramundano*, a lo que Heidegger agrega: “La naturaleza es un caso límite del ser del posible ente intramundano. El Dasein sólo puede descubrir al ente como naturaleza, en ese sentido, en un modo determinado de su ser-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo. La “naturaleza”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundanidad*.” ST p. 87.

⁴¹ El fenómeno, de acuerdo a la “fenomenología” heideggeriana, se determina “como lo que se muestra como ser y estructura de ser.” ST p. 85.

el Dasein existe como ser-en-el-mundo. El mundo no es subsistente, sino que el mundo existe. Sólo en la medida en que el Dasein es, esto es, es existente, hay mundo.”⁴² El mundo en este sentido no es un ente separado del Dasein, así como tampoco el Dasein es un yo asilado que carece de mundo y que en otro momento tiene que salir de su esfera interna para entonces alcanzar el mundo como objeto de su aprehensión. El Dasein, “por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez.”⁴³ En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger insiste sobre esta relación esencial entre Dasein y mundo: “La comprensión del mundo en tanto comprensión del Dasein es comprensión de sí mismo. El yo y el mundo le copertenecen 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, en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del Dasein.”⁴⁴ Podemos entonces concluir diciendo que *el mundo es un carácter esencial del Dasein*.

Por otro lado, cuando hablamos del ente que no es el Dasein, Heidegger lo caracterizará como ente *intramundano* [*innerweltlich*], o sea, como aquel ente que es descubierto a partir del mundo, que comparece en el mundo, pero que no le pertenece a su ser la mundanidad; el mundo en el sentido ontológico-existencial no puede considerarse una determinación del ente intramundano. Por eso Heidegger aclara que por *intramundano* entenderá al ente *del mundo*, es decir, aquel que *pertenece al mundo* [*weltzugehörig*]. Siguiendo con la línea de nuestra investigación, si queremos determinar el ser del ente intramundano será necesario buscar aquellas condiciones de posibilidad por las que el ente intramundano es descubierto *en* el mundo. Dichas condiciones de posibilidad han de ser ubicadas en la propia mundaneidad del Dasein. La comparecencia del ente intramundano es posible en la medida en “hay” mundo, o como más adelante se dirá, la “apertura” del mundo hace posible el descubrimiento del ente intramundano.

El ser-en-el-mundo despliega tres “respectos esenciales”⁴⁵ de acuerdo al modo de ser del Dasein. El Dasein en tanto ser-en-el-mundo: *es respecto de sí mismo* [*zu-sich-sein*], el

⁴² PF p. 354. Como ya hemos dicho García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que para nosotros tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

⁴³ ST p. 83.

⁴⁴ PF p. 355.

⁴⁵ ST p. 151.

Dasein se refiere a sí mismo de acuerdo a la estructura del cuidado [*Sorge*]; de la misma manera y cooriginariamente el Dasein es *respecto de otros Dasein* [*Mitsein*] de modo que su relación constitutiva con los otros se da en la forma de la solicitud o “procurar por” [*Fürsorge*]; finalmente el Dasein es *respecto de los entes intramundanos, es decir, estar en medio* [*Sein-bei*] de entes, por lo que el Dasein se remite a ellos de acuerdo a la estructura de la ocupación [*Besorgen*]. Cada una de estos respectos son cooriginarios, son momentos estructurales del ser-en. Podemos decir que el ser-en constituye la unidad de estos respectos.⁴⁶

La línea de nuestra investigación nos exige seguir aclarando aquel *respecto* referido al del ente intramundano, constitutivo del ser-en-el-mundo, en el cual comparece el ente a través de la ocupación, y así caracterizar aquellos modos de ser del ente intramundano. *El ente intramundano sólo puede ser caracterizado a partir del fenómeno del ser-en-el-mundo constitutivo del ser del Dasein*. Haciendo la aclaración que haciendo la aclaración que: “ontológicamente el “mundo” no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo. Lo cual no excluye que el camino de la investigación del fenómeno “mundo” deba pasar por el ente intramundano y por su ser.”⁴⁷ La caracterización del ser que está-ahí y del ser de lo que está a la mano suponen ya un mundo previamente abierto. Por eso dice Heidegger que: “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida que que “hay” mundo.”⁴⁸ La comparecencia del ente intramundano nos remitirá a los modos de la ocupación del Dasein, es decir, a ciertos comportamientos a partir de los cuales son descubiertos los modos de ser del ente intramundano: “Hay en la cotidianidad del ser-en-el-mundo modos de ocupación que hacen comparecer al ente sobre el que recae el ocuparse de una manera tal que en él se manifiesta la mundaneidad de lo intramundano.”⁴⁹

⁴⁶ Cfr., PF p. 359.

⁴⁷ ST p. 86.

⁴⁸ ST p. 94.

⁴⁹ *Ídem*.

c. Comprensión del ser y comportamientos respecto al ente intramundano

Pasemos ahora a explicar la comprensión como la otra estructura de ser del Dasein que nos ayudará a entender la manera de comparecer del ente intramundano. Se ha caracterizado al Dasein como aquel ente al que le *va* su ser, es decir, es el ente que *es* sus propias posibilidades de ser. El Dasein es el ente que se comprende de acuerdo estas posibilidades. La ontología fundamental del Dasein nos dice que: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser.”⁵⁰ También se ha dicho que la estructura básica de la existencia es el ser-en-el-mundo, donde “mundo” expresa el carácter de aperturidad de la existencia; tal aperturidad hace posible que el ente intramundano pueda comparecer en su ser. La comprensión del Dasein queda así referida a este carácter abierto del mundo; la aperturidad misma es un comprender del Dasein respecto de sí mismo pero también del ente intramundano que comparece en el mundo. En este sentido se puede decir que el ser-en-el-mundo hace posible toda comprensión tanto la del ser del Dasein como la del ser del ente intramundano: “La posibilidad de la comprensión del ser del ente intramundano, pero también la posibilidad de la comprensión del Dasein mismo sólo es posible en virtud del ser-en-el-mundo.”⁵¹ Comprendemos el ser del ente intramundano en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, de ahí que nuestra meta de caracterizar al ser del ente intramundano tiene que pasar a través del concepto de comprensión.

La comprensión [*Verstehen*] es una estructura ontológica del Dasein que está ligada al concepto de posibilidad y poder ser. Heidegger se apoya en el significado que la palabra comprensión tiene en el idioma alemán. Comprender tiene este sentido de “ser capaz de una cosa”, es decir, “poder hacer frente a ella.”⁵² *Verstehen* designa el saber práctico de lo que se puede y sabe hacer, por ejemplo en el idioma castellano “saber escribir” y “poder escribir” significan lo mismo. Heidegger se aprovecha de este uso de la palabra comprender para resaltar que el saber y el comprender no se distinguen del *poder* hacer algo. Comprender no es un acto cognoscitivo que se le añade al ejercicio de un poder, sino que es ese mismo ejercicio. Todo comprender supone este poder-ser [*Seinkönnen*] en el sentido en que el Dasein desarrolla una *posibilidad* que concierne a su propio ser. Comprender en

⁵⁰ ST p. 74.

⁵¹ PF p. 356.

⁵² ST p. 162.

tanto poder-ser es una estructura del Dasein adecuada a su ser, ella expresa esta forma de ser no acabada de la existencia que está por hacer-se, que es su propia posibilidad de ser: “Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir.”⁵³ De ahí que el poder-ser no se refiere primeramente al despliegue de “capacidades” para hacer esta o aquella cosa, sino que apunta al originario poder-ser del Dasein que se comprende en su ser. El Dasein en tanto es su posibilidad más propia, comprende en sí el poder-ser que es, dicho en palabras de Heidegger: “El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera.”⁵⁴ El comprender como poder-ser no se reduce entonces a una cierta capacidad cognoscitiva, por eso Gadamer afirma que: “*Comprender*, no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí [Dasein]*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto es poder-ser y “posibilidad.”⁵⁵ El comprender para Heidegger no tiene una relación inmediata con el acto cognoscitivo de un sujeto pensante, pero tampoco con la “comprensión” como cierta forma de conocimiento contrapuesta a la de la “explicación” tal como aparece en la discusión entre las ciencias naturales y la ciencias del espíritu. Ambas formas son conceptos derivados de la comprensión existencial como posibilidad y poder-ser.

La tradición filosófica ha identificado al concepto de posibilidad como contrapuesto al de realidad. De acuerdo a la lógica, “posibilidad” es una categoría modal de lo que está-ahí, entre otras categorías modales como serían las de realidad y necesidad. Real es lo

⁵³ *Ídem*. Al respecto Ramón Rodríguez afirma que : “lo que se comprende no es un qué -una cosa-, sino un *cómo*, es decir, un modo de ser posible mío (...)”. Los comportamientos humanos son siempre esencialmente realización de posibilidades, adopción de modos posibles de ser, nunca meros hechos. Que el vivir sea una constante realización de posibilidades, indica que la existencia es “poder ser” o, si se quiere, que el ser del Dasein, esta determinado por la posibilidad.” (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, *Op. cit.*, p. 96). La relación de los comportamientos con un poder-ser es muy importante para esta investigación ya que nos remiten al carácter ontológico del Dasein y no a un punto de vista psicológico o biológico; no estarán ligados a un proceder voluntario o involuntario con el entorno “natural”, sino a los modos de ser por los que la existencia se proyecta como descubridora del ente intramundano como tal.

⁵⁴ ST p. 65.

⁵⁵ Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 325.

propiamente existente, algo que está efectivamente dado; por el contrario, posible es aquello que todavía no es real y por lo tanto es contrario a lo necesario. Lo posible, según esta manera de pensar, es inferior ontológicamente a lo real y lo necesario. Todas estas son categorías valiosas para entender el modo de ser de lo que está-ahí, o sea, para entender su *qué*, pero resultan insuficientes para comprender el modo de ser de la existencia en cuanto poder-ser. La posibilidad en cuanto poder-ser no es la posibilidad lógica de lo que no es contradictorio. De acuerdo al carácter de ser de la existencia la posibilidad es aquello que el Dasein puede-ser en cada caso. La posibilidad no es una carencia, ni un vacío de ser, tampoco indica lo que es contingente (concepto relacionado con el de necesidad), sino lo que propiamente *es* el Dasein, aquello que constituye su *quién*. En virtud de estar siendo en constante referencia a posibilidades, éstas posibilidades forman aquello que el Dasein es, incluso Heidegger llega a decir que la posibilidad de acuerdo a su sentido existencial es: “la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”.⁵⁶

El Dasein existe en referencia a posibilidades y en este sentido es su propio poder-ser. A la estructura de este poder-ser Heidegger la denomina “proyecto” [*Entwurf*]. Así como el término “comprender” no tiene un significado cognoscitivo, tampoco lo tiene el término “proyecto”, en el sentido de planificar deliberadamente una acción, sino es la forma propia de estar vertido hacia las posibilidades que *son* la existencia. Sin embargo hay que aclarar que el poder-ser del Dasein no es un poder por el que el Dasein tuviera un control y dominio completo de su propia condición. El poder-ser del Dasein supone siempre un “ser ya” que lo delimita. De esta manera frente al ámbito ilimitado de un poder omnímodo, las posibilidades del Dasein están determinadas por aquello que Heidegger llama la condición de arrojado [*Geworfenheit*]. El Dasein ya ha venido a ser determinadas posibilidades, es decir, se ha decidido por unas, pero también ha renunciado a otras, lo cual significa que las posibilidades que determinan al Dasein son las posibilidades de un concreto estar ya en una situación. El Dasein en cuanto es un poder-ser que se ha elegido a sí mismo, nos dice Heidegger, “es de un extremo a otro, posibilidad arrojada.”⁵⁷ La idea de arrojamiento nos dice que ese proyecto que es el Dasein no se capta a sí mismo iniciando su propio movimiento, no tiene noticia de su propia génesis, ni tampoco es causa primera de ella, sino

⁵⁶ ST p. 162

⁵⁷ ST p. 163.

que *se comprende siempre ya en una situación sobre la cual se proyecta*. A esto se refiere Heidegger cuando habla de la facticidad irrebasable del Dasein. La facticidad del Dasein nos dice que éste es el ente “que es y ha de ser”, lo cual no es una limitante negativa para el poder-ser sino justamente aquello que lo hace posible. Las posibilidades del poder-ser del Dasein son fácticas, es decir, se encuentran en el seno de un estar “ya” en una situación; *la facticidad hace ser las posibilidades*. La condición de arrojado de la existencia constituye el núcleo de esta facticidad irrebasable del Dasein, de ahí que Heidegger diga que el Dasein es en última instancia “proyecto arrojado” [*geworfene Entwurf*]⁵⁸; dicha expresión no tiene nada que ver con un acto violento que el Dasein padeciera en detrimento de su existencia, sino al contrario expresa con exactitud el carácter positivo su propia finitud.

El comprender tiene así en cuanto poder-ser una estructura proyectiva; el proyecto es el ámbito en el que se mueve el poder-ser fáctico de todo comprender. El proyectar, así como el comprender, no tiene nada que ver con un acto cognoscitivo por el que el Dasein se proponga planificar su vida. El Dasein es proyectante en tanto que existe, es decir, ya se ha proyectado siempre en ciertas posibilidades de ser. Además el carácter proyectivo del comprender implica que el comprender no capta sus posibilidades de manera temática en su proyectar, de ahí que no tenga que ver con un acto de conocimiento que contempla esas posibilidades como estando-ahí “presentes”, si lo hiciera las reduciría a un dato puramente mentado perdiendo su propio carácter de posibilidades. Por eso la comprensión no es anterior ni posterior al proyecto, sino que se da en el proyectar mismo. No existe una posibilidad previamente subsistente en la que pienso para que en un segundo momento me proyecte sobre ella, ni tampoco un proyecto ya acabado sobre el cual posteriormente me adhiera reflexivamente. De ahí que Heidegger insista que “el comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades.”⁵⁹ No existe una realidad subsistente que le otorgara consistencia al Dasein, al contrario, el ser posible constituye la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein.

⁵⁸ El término *Entwurf* se relaciona con el verbo *werfen* que significa “lanzar” o “arrojar”, en latín *proicere* (arrojar) lo que permite la traducción de “proyectar” y “proyección”. De esta manera el término *Geworfenheit* traducido como “condición de arrojado” se encuentra emparentado con la misma familia de términos relacionados con *werfen*. La condición de arrojado es, en este sentido, el correlato cooriginario del proyecto. Véase Escudero J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, p. 77.

⁵⁹ ST p. 164.

El comprender, si bien no se reduce a conocimiento puramente contemplativo, no carece de visión. La comprensión de acuerdo a su carácter proyectivo lleva a cabo una *visión* [*Sicht*].⁶⁰ La visión apunta a una transparencia del Dasein, que más que un autoconocimiento, es una “toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del ser-en-el-mundo.” De acuerdo a esta visión propia del comprender proyectante, el Dasein se ha hecho transparente tanto a sí mismo como al mundo en el que comparecen los entes. Por eso no hay que confundir el significado del término “visión” con un tipo de percepción sensible, aquel que se refiere al ver con los ojos del cuerpo; pero tampoco tiene el significado de un ver intelectual, la llamada intuición intelectual. El término corresponde, como afirma Heidegger, a la “claridad” de este carácter de *aperturidad del comprender*. En el comprender el Dasein “ve” posibilidades a partir de las cuales él es, de tal manera que se tiene a la “vista” en su estar en medio del mundo. En este sentido, toda visión, tanto sensible como intelectual son modos posibles del comportamiento teórico, y como tales, derivados “lejanos” del comprender.⁶¹ Más adelante se constatará que la *visión* propia del comprender proyectivo se desarrolla tanto en un ver teórico que contempla al ente, pero también en un ver práctico que Heidegger llamará circunspección.

Heidegger ha criticado en este sentido a la tradición por haber privilegiado el conocimiento como el modo primario de acceder al mundo. Sin embargo para Heidegger el conocimiento es un modo de ser, entre otros, de la propia ocupación, es decir, un “comportamiento” [*Verhalten*] específico del Dasein, aquél por el cual nos ubicamos en una actitud puramente “contemplativa” frente a un “objeto” en el sentido de un ver de tipo teórico. Sin embargo, el conocimiento ya no representa aquella manera primera y única de relacionarnos con el ente, representa solamente un comportamiento del Dasein con respecto a las cosas. Tenemos también otros comportamientos que no son teóricos en los que una comprensión del ser también es posible. De manera que *a todo comportamiento respecto el ente le corresponde previamente una “comprensión” de ser; la comprensión es la condición de posibilidad de todo modo posible de comportamiento*.⁶² En todo comportamiento respecto del ente, ya sea teórico o práctico, encontramos por lo tanto un comprensión del ser, “y es que sólo a la luz de la comprensión del ser, cabe que

⁶⁰ Cfr., ST p. 165.

⁶¹ Cfr., ST p. 165 y 166.

⁶² PF p. 332.

encontremos el ente *como* ente.”⁶³ Al afirmar Heidegger que el conocimiento es un modo derivado de este comprender originario, la propia comprensión pasa a un ámbito ontológico, en tanto comprensión de ser, que incluye todas las modalidades del comportamiento respecto del ente. La modalidad del comportamiento cognoscitivo queda reducida a un plano parcial y derivado: “pero si la comprensión del ser se encuentra siempre en la base de todo comportamiento del Dasein respecto del ser, sea naturaleza o historia, sea teórico o práctico, entonces es evidente que no que cabe determinar suficientemente el concepto del comprender si me oriento sólo en un determinado modo del comportamiento cognoscitivo respecto del ente.”⁶⁴ De ahí que Heidegger se deslindará de la postura de Dilthey, quien definía la comprensión como una peculiar forma de conocimiento contrapuesta a la explicación, aplicada exclusivamente al método de las ciencias del espíritu.⁶⁵ La comprensión está arraigada en la existencia y es *previa* a toda división del conocimiento: “el comprender es una *determinación* originaria de la *existencia del Dasein*, independiente de si el Dasein practica una ciencia comprensiva o explicativa.”⁶⁶

La pregunta que surge es: ¿qué comprensión del ser del ente está implicada en los distintos comportamientos del Dasein? La respuesta la encontramos ya prefigurada en el curso de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* donde Heidegger dice que la comprensión “propicia el comparecer del mundo en una doble dirección: en primer lugar, por lo que hace a la presencia de lo más a mano disponible, en segundo lugar, por lo que hace a la presencia de lo que siempre ya está ahí.”⁶⁷ El mundo posee así “dos rasgos de realidad” que son característicos de su estructura global: lo que está a la mano [*Zuhandenheit*] y lo que está-ahí [*Vorhandenheit*]. A cada uno de estos modos de ser les corresponderá un determinado comportamiento, o sea, un modo de ser de la propia ocupación. Para lo fines de esta investigación, apegándonos a la terminología heideggeriana, distinguiré dos modos de comportamiento donde la comprensión del ser se lleva a cabo. El *comportamiento teórico-contemplativo* es un modo de ser de la ocupación por el que nos referimos al ente como objeto de un mirar puramente contemplativo; en este

⁶³ PF p. 331.

⁶⁴ *Ídem*.

⁶⁵ *Cfr.*, PF p. 330.

⁶⁶ PF p. 331.

⁶⁷ Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (trad. Jaime Aspiunza), Alianza, Madrid, 2007 (para evitar acumulación de siglas en adelante PT), p. 238.

comportamiento se comprende al ser del ente como un puro estar-ahí presente ante la mirada que lo fija como objeto. El tipo de “visión” correspondiente a esta manera de comprender al ente es de carácter teórico, es un “mirar contemplativo” [*Hinsicht*] con el que nos colocamos delante de una cosa para delimitar su contenido o propiedades. El *comportamiento práctico-circunspectivo* es otro modo de ser de la ocupación que implica un trato práctico con el ente y se relaciona con él a partir de un mirar circunspectivo de modo que pueda hacer uso de él; en este comportamiento se comprende el ser del ente como algo que esta a la mano. El tipo de “visión” que le corresponde a este comportamiento es un “mirar circunspectivo” [*Umsicht*], con esta expresión Heidegger indica el hecho de mirar alrededor, de abarcar con la mirada el horizonte del mundo circundante [*Umwelt*], gracias al ver circunspectivo es como el Dasein puede moverse en el ámbito de su cuidado y en el trato familiar con los entes.

Hay que reiterar que a ambos comportamientos les corresponde una determinada comprensión del ser: “en todo comportamiento respecto del ser, sea el específico conocer que con frecuencia se designa como teórico, sea el comportamiento práctico-técnico, encontramos ya una comprensión del ser.”⁶⁸ De manera que si queremos caracterizar los modos de ser de lo que esta-ahí y de lo a la mano *tenemos en todo momento que remitirnos a esta aperturidad del comprender*.⁶⁹ El comprender existencial abarca la constitución entera del ser-en-el-mundo y con ella todos sus aspectos: el ocuparse del mundo, el procurar de otros y el cuidado de sí mismo. El comprender en su carácter proyectivo concierne siempre a la aperturidad del ser-en-el-mundo. Sin embargo el comprender no comienza estableciéndose en un poder sí-mismo propio, sino que se establece primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, se comprende inmediata y regularmente a partir del mundo y de los entes que en él comparecen. A esta investigación le concierne aclarar esta comprensión de la que parte cotidianamente el Dasein, aquella comprensión del ser inmersa en los comportamientos referidos al ente que comparece en el mundo, al ente intramundano.

⁶⁸ PF p. 331.

⁶⁹ ST p. 162.

1.2 Comparecencia del ente a la mano [*Zuhandenheit*]

Con el fin de caracterizar el ser de lo a la mano y aclarar el modo de su comprensión, debemos regresar a la manera cotidiana del ser-en-el-mundo, al “trato en el mundo con el ente intramundano.”⁷⁰ Existen distintos modos de ocuparnos con el ente, se ha dicho que el conocimiento es uno de ellos, aunque no es el único ni el más originario. Existe también otro modo de la ocupación que “manipula y utiliza”, el cual es la forma inmediata del trato [*Umgang*] con el ente, es decir, el modo cotidiano de encontrarnos en medio del ente intramundano. El preguntar fenomenológico requiere ahora apuntar *al ser del ente que comparece en este modo de la ocupación*.⁷¹ El ente que comparece en el trato de la ocupación que está siendo usado o producido, es el ente que tiene el modo de ser de lo a la mano [*Zuhandensein*]. De acuerdo a los objetivos de esta investigación, nos preguntamos: *¿Cómo caracterizar el ser del ente a la mano y el comportamiento al cual está referido?*

a. Caracterización del ser a la mano y el comportamiento práctico-circunspectivo

Para responder a esta pregunta hay que aclarar cómo se muestra el ente a la mano en el propio trato de la ocupación. En el trato “práctico” el ente a la mano no es objeto de un conocimiento teórico por el cual se le aprehenda como una “cosa” que está ahí presente para un mirar contemplativo. Para que el ente a la mano pueda ser usado tiene que ser pretemáticamente considerado, es decir, no ser “objeto” de un conocimiento que le asigne propiedades que lo conviertan en una “cosa”. El modo de comparecer del ente a la mano debe remitirnos a un comportamiento peculiar que lo haga accesible en su ser. Recordemos que en todo comportamiento está “viva”⁷² una comprensión del ser, en este caso, se requiere de un comportamiento que muestre el ser de lo a la mano. La cuestión ontológica que aquí se plantea es posible si nos apegamos estrictamente al *acceso fenomenológico* a

⁷⁰ ST p. 89.

⁷¹ Es necesario aclarar que cuando Heidegger habla de *comparecencia* o que el ente *comparece* [*begegnen*] se refiere a que el ente que nos sale al encuentro se manifiesta siempre en un horizonte de sentido previamente abierto antes de toda constatación de su “qué es”. Por eso el término “comparecer” no indica al ente como mostrándose en sus rasgos característicos o propiedades, sino el modo en que el ente aparece en un modo determinado de darse o descubrirse para un comportamiento, es decir, apuntando a su modo de ser en ese descubrir. Véase Escudero, J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, p. 56, también Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Op. cit., p. 53.

⁷² ST p. 89.

este ente, es decir, apegarnos a la manera en que este ente aparece en el trato de la ocupación, evitando interpretaciones impuestas provenientes de otro ámbito que encubrieran el fenómeno del comportamiento práctico así como el ente que comparece en este modo de la ocupación. Por ejemplo, de nada nos sirve la interpretación tradicional del ente como cosa [*res*], para la cual rigen categorías ontológicas tales como la substancialidad, la materialidad, la extensión. Dichas categorías nos apartan del mostrarse fenomenológico de lo a la mano. Son categorías referidas a otro ámbito del ente, al ente en el sentido de lo que está-ahí presente, básicas en el comportamiento teórico-contemplativo pero que ocultan la manera en que el ente comparece en el trato de la ocupación. Heidegger considera que a pesar de que los griegos asignan el término πράγματα para las “cosas” y con ello aciertan en dar al ente un modo de ser propio al trato de la ocupación πρᾶξις, no dejaron de caracterizar a estos entes como “meras cosas”. Para no permitir interpretaciones que desvíen el preguntar fenomenológico acerca del ser del ente a la mano, identificándolo como una “cosa”, Heidegger nos dice que el ente que comparece en el trato de la ocupación es el útil [*Zeug*]⁷³. Frente a las categorías que la tradición impuso para el acceso al ser del ente, será necesario, siguiendo la vía ontológica trazada por Heidegger: “determinar el modo de ser de los útiles, y eso habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la “pragmaticidad” [*Zeughaftigkeit*].”⁷⁴

En primer lugar el modo de aparecer de un útil no es el de una “cosa” aislada de otras cosas. Su ser se caracteriza por pertenecer siempre a un todo de útiles [*Zeugganzes*]. Sólo en la medida en que el útil *es* en un todo de útiles es como puede ser éste útil que es. En lo que respecta a un útil siempre es un “algo para...” [*etwas, um zu...*]. Cada útil se refiere a algo *para lo cual* es lo que es, es decir, en el ser del útil se descubre una *remisión* de algo hacia algo; por ejemplo la pluma está referida al papel, el papel a la mesa, la mesa a la oficina. En este sentido no hay un útil cuyo ser sea sólo para sí mismo y luego se le agreguen relaciones con otras “cosas”, al contrario, “la estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, esta determinada por las remisiones”⁷⁵. Se delata en cada útil entonces un complejo remisional de manera que un útil sólo “es” *desde* su pertenencia a otros útiles. Desde el punto de vista de su “pragmaticidad” un útil se muestra en su ser desde su

⁷³ ST p. 90.

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ ST p. 96.

pertenencia a otros útiles, lo cual significa que no hay útiles separados que luego se juntan para formar un todo. Lo inmediatamente “compareciente” para la comprensión del ser de lo a la mano es la totalidad de remisiones a partir de la cual se muestra cada útil compareciendo como el útil que *es*. Un útil *para escribir*; pluma, papel, mesa, lámpara, es siempre ya descubierto a partir de una totalidad de remisiones; la oficina por ejemplo, que es previamente descubierta. Nos movemos comprendiendo una totalidad remisional, esto es, “estamos siempre ya en un mundo circundante [*Umwelt*]”.⁷⁶ Por eso la comprensión del ser del útil será posible a partir de una *previa* comprensión del complejo remisional correspondiente, o sea, del mundo circundante donde se muestra el útil, tomando en cuenta que esta totalidad nunca es captada temáticamente en el uso del útil mismo.

El comportamiento práctico no comprende al útil aprehendiéndolo como una cosa presente. En el uso que se hace del útil, el trato de la ocupación se subordina al “para algo...” constitutivo del útil, es decir, “cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, también más despejadamente comparecerá como lo que es, como útil.”⁷⁷ Por ejemplo, el martillar se subordina al martillo a través de la manejabilidad y del uso específico de este útil; el martillo no se limita a presentarse ahí adelante como algo dispuesto a la pura contemplación, sino tiene que ser disponible y manejable. El comportamiento práctico no tiene la característica de un mirar-hacia [*hinsehen*] aspectos o determinaciones de manera contemplativa. Este tipo de visión corresponde al comportamiento teórico, que como ya habíamos dicho es incapaz de descubrir el ente que tiene el modo de ser de lo a la mano, carece de su comprensión y por esta razón es incapaz de tematizarlo. Recordemos que el comportamiento teórico-contemplativo es un comportamiento que comprende y descubre al ente que tiene el modo de ser de lo que está-ahí; el tipo de visión que le corresponde, de acuerdo a su comprensión de ser, es la de un mirar-contemplativo. Pero el hecho de que al comportamiento teórico se le asigne una cierta manera de ver, no quiere decir que el comportamiento práctico sea ciego, al contrario, el comportamiento práctico posee un modo específico de visión de acuerdo a su manera propia de comprender, que como tal está “subordinado” al complejo remisional. Es un tipo de visión que se refiere a la totalidad de útiles que es capaz de

⁷⁶ PF p. 207.

⁷⁷ ST p. 91.

comprender y descubrir el ser de lo a la mano, al cual Heidegger caracteriza, como hemos dicho anteriormente, como un “ver circunspectivo” [*Umsicht*] que apunta al horizonte del mundo circundante en el que nos ocupamos de las cosas; es el peculiar modo de ver inherente a la manipulación de lo útiles en el marco de la totalidad remisional que forman a ese mundo circundante.⁷⁸ El “comportamiento práctico-circunspectivo” a diferencia del “comportamiento teórico-contemplativo” es un comportamiento que descubre y comprende el ser del ente de lo a la mano.

b. El ser de lo a la mano como condición respectiva

Para caracterizar el ser de lo a la mano hay que abordar el significado de la propia “remisión”. ¿Qué significa remisión? Que lo a la mano esté remitido a algo (servir, ser útil para algo...) significa que tiene el carácter del propio *estar-remitido*; en el estar-remitido lo a la mano queda descubierto como el ente que *es*. El estar-remitido nos dice que lo a la mano en cuanto tal tiene su cumplimiento *en algo*, es lo que Heidegger llama la *condición respectiva* [*Bewandtnis*]⁷⁹ *del ente a la mano*. El significado de este término no se refiere a una actitud del Dasein por la que se les impusiera a los entes un uso de modo que éstos se “conformaran” a los designios del Dasein. *La condición respectiva designa, al contrario, el ser del ente intramundano mismo*. La condición respectiva no es por lo tanto una “propiedad” entre otras que tuviera el ente a la mano, su condición respectiva es precisamente aquello que hace al útil ser lo que es. De ahí que Heidegger afirme que: “la condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primariamente en libertad (...) es la determinación del ser *ontológica* del ser del ente, y no un enunciado óntico acerca del ente mismo.”⁸⁰ La condición respectiva

⁷⁸ La visión que se lleva a cabo en el trato práctico con los útiles es un “saber”, que no es constatación de propiedades, sino la comprensión más adecuada de lo que un útil es. Ramón Rodríguez afirma que: “la utilización de las cosas que no establece conocimiento alguno y no repara en ellas es el *saber* más apropiado que de ellas pueda tenerse. *Usar es comprender*. Por ello y con el fin de resaltar el saber fáctico que todo uso comporta, Heidegger propone un término especial, “circunspección”, “ver en torno” [*Umsicht*].” (*Heidegger y la crisis de la época moderna, Op. cit.*, p. 88).

⁷⁹ ST p. 105. Por otro lado Gaos traduce el término *Bewandtnis* como conformidad y en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* García Norro lo traduce como funcionalidad. Me apego a la traducción de Rivera ya que se intenta conservar el sentido de dejar algo tal como está de modo que se manifieste el ser de lo a la mano. Las otras traducciones parecería que le dan un peso mayor a la acción de un sujeto que “conforma” al ente a la mano o que el Dasein se conforma respecto de él, lo cual desvía el sentido que Heidegger le proporciona al concepto.

⁸⁰ *Ídem*.

de un ente a la mano no la determina la imposición de un sujeto que aprehende y contempla, al contrario, la condición respectiva de un ente a la mano se determina desde la totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*]. Por ejemplo la totalidad respeccional de lo que está a la mano en un taller es anterior a cualquier útil singular, dicha totalidad hace posible que el útil aparezca tal cual es.

El Dasein se mueve dentro de esta totalidad respeccional, al existir estamos siempre en un mundo circundante dado de antemano, y aunque no se capte temáticamente, se pre-comprende en todo trato con el ente intramundano. En última instancia, la totalidad respeccional se remonta a un para-qué que ya no tiene condición respectiva alguna. Ese último término no es un ente que tuviera el modo de ser de algo a la mano de carácter intramundano, sino, como dice Heidegger, tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo: “El primario “para-que” es un por-mor-de [*Worumwille*]. Por el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser.”⁸¹

Por otro lado, bajo el término “condición respectiva” [*Bewandtnis*], nos dice Heidegger, resuena el significado otro término: dejar-ser [*Bewendenlassen*],⁸² en el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo [*bewenden lassen mit etwas bei etwas*] y permita manifestarse en su propio ser, es decir, manifestar su propia condición respectiva. Heidegger hace un análisis más detallado de este dejar-ser ya que en él radica el sentido de ser de todo ente a la mano.⁸³ En un sentido óntico esta estructura indica “dejar *ser* [*sein lassen*] a un ente a la mano *tal y como* ahora está *y para* que lo esté.”⁸⁴ Pero hay que lograr el sentido ontológico, es decir, “el sentido que tiene la previa puesta en libertad” del lo a la mano intramundano. Heidegger explica este sentido ontológico de la siguiente manera: “Dejar “ser” previamente no significa hacer o producir el ser de algo sino quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya “ente”, y dejarlo así comparecer, como el ente que tiene este ser. Este “apriorístico” dejar-ser es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca, de tal manera que el Dasein, en el trato óntico con el ente así

⁸¹ *Ídem*.

⁸² García Norro traduce el término como “dar una función” al ente a la mano. De nuevo utilizaré la tradición de Rivera como dejar-ser o dejar-estar ya que expresa con mayor precisión el sentido de lo que Heidegger quiere decir.

⁸³ La problemática que involucra este dejar-estar, la volveré a abordar en el capítulo III de esta investigación, debido a que ella tiene una *constitución temporal* y será importante para determinar el horizonte para la comprensión del ser del ente a la mano.

⁸⁴ ST p. 106.

compareciente, lo pueda dejar estar en el sentido óntico.”⁸⁵ El apriorístico dejar-ser pone en libertad todo ente ya sea en el sentido óntico de dejar algo como está, así como el de un elaborar, mejorar o destruir algo. El dejar-ser en su sentido ontológico es un “haber-desde-siempre-dejado-ser”, es un “perfecto-pretérito-apriori” que caracteriza sobre todo al mismo Dasein. Heidegger insiste que ontológicamente el dejar-ser es: “la previa puesta en libertad del ente con vistas a su estar-a-la-mano dentro del mundo circundante.”⁸⁶ Es así como el ente puede comparecer para la ocupación como ente a la mano y quedar al descubierto en su ser; sólo así se descubre como un “ente ente a la mano” primariamente y no como una cosa que simplemente estuviera ahí.

c. Totalidad respeccional, significatividad y mundo

Por otro lado, sabemos que la condición respectiva constituye el ser de lo a la mano, *sólo es posible sobre la base de que se haya previamente descubierto una totalidad respeccional*, por eso esta totalidad respeccional lleva el “respeto ontológico del mundo”. La totalidad respeccional previamente descubierta donde comparece el ente a la mano está íntimamente conectada con lo que llamamos “mundo”. El dejar-ser que pone en libertad al ente intramundano de alguna manera ya ha abierto aquello por lo cual el ente es accesible al trato de la ocupación. Está claro que esta apertura previa no puede tener el modo de ser de lo descubierto mismo; el *estar al descubierto* [Entdecktheit] corresponde exclusivamente al ser del ente intramundano. La apertura previa corresponde en cambio al *mundo* mismo como el lugar abierto para el descubrimiento del ente que tiene el modo de ser de la condición respectiva (lo a la mano). La mundaneidad del mundo es el lugar previamente abierto donde puede ser descubierto el ente intramundano y así comparecer en el comportamiento práctico. La apertura del mundo es previa a la comparecencia del ente intramundano. La comprensión de esta apertura, o sea la comprensión del mundo, es la condición de posibilidad de la comprensión de aquello que comparece en el mundo, el ente intramundano. De ahí que Heidegger diga que: “la apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente siempre está

⁸⁵ *Ídem.*

⁸⁶ *Ídem.*

vuelto en su comportamiento.”⁸⁷ La comprensión del contexto referencial debe estar previamente abierto a una cierta comprensión, de manera que sea posible la puesta en libertad del ente para su condición respectiva. En esta comprensión el Dasein ya se ha remitido a aquello que está en condición respectiva, es decir, a partir de la aperturidad de la comprensión deja ya desde siempre que el ente comparezca a la mano. Aquel conjunto en el que el Dasein se comprende previamente en el trato de la ocupación es aquello mismo en lo que el ente puede comparecer, esto es, el mundo.

El comprender mantiene la previa apertura de los respectos, de manera que al mantenerse con ellos en un trato familiar se los presenta, es decir, los significa, de modo que el Dasein se da a entender en su poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. Heidegger afirma que: “al todo respecto de este significar lo llamamos *significatividad* [*Bedeutsamkeit*]. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto Dasein. *El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí.*”⁸⁸ La significatividad es la estructura del mundo y por consiguiente es la condición óptica de posibilidad de descubrimiento de una totalidad respecto.

1.3 Comparecencia del ente que está-ahí [*Vorhandenheit*]

Aclaremos ahora el modo de comparecer del ente que tiene el modo de ser lo que está-ahí presente y el comportamiento específico al cual está referido.

Ya hemos dicho que el ser-en-el-mundo es una determinación del ser del Dasein según la cual el Dasein está esencialmente referido al mundo y como tal es *con* el ente intramundano del que se ocupa. La manera inmediata y cotidiana de este ocuparnos con el ente intramundano la encontrábamos en el trato práctico con el útil. El comportamiento que se refiere al trato con el ente a la mano lo llamábamos el comportamiento práctico-

⁸⁷ ST p. 107.

⁸⁸ ST p. 109.

circunspectivo. Pero también tenemos el comportamiento teórico, que como tal es un comportamiento a partir del cual el Dasein se ocupa del ente de un determinado modo, además es un comportamiento que al igual que cualquier otro tiene una comprensión del ser del ente al cual está referido; en su caso, el comportamiento teórico-contemplativo es donde comparece el ente de lo que está-ahí y como tal tiene una comprensión de su ser.

Ambos, el ente a la mano y el ente que está-ahí, son modos de ser del ente intramundano a los que se refiere el Dasein en sus comportamientos. Sin embargo, para Heidegger, la manera inmediata que se nos presenta el ente en la cotidianidad no es el ente que está-ahí. El ente que se muestra primariamente en la ocupación es aquel que tiene que ser utilizado o producido. El modo de ser primario del Dasein fáctico es la ocupación “práctica” y el mundo más “cercano” es el *mundo circundante* [*Umwelt*], lo cual significa que el comportamiento teórico que se refiere a lo que está-ahí se deriva de aquella relación primaria con el ente a la mano.

La exposición del modo en que comparece el ente que está-ahí y el comportamiento al que se refiere, requiere que primero aclaremos cómo está relacionado el comportamiento teórico, en tanto conocimiento, con la estructura básica del ser-en-el-mundo. Posteriormente explicaremos cómo se deriva el comportamiento teórico del trato de la ocupación cotidiana con lo a la mano. Finalmente aclararemos cuál es la comprensión del ser involucrada en el comportamiento teórico para así determinar la manera en que comparece el ente que tiene el modo de ser de lo que está-ahí.

a. El comportamiento teórico-contemplativo y el ser-en-el-mundo

Heidegger ocupa distintos términos para las formas de la ocupación en las que el comportamiento teórico pone de manifiesto el ente que está-ahí: contemplación, aprehensión y percepción. Cada uno de estos términos expresan ciertos aspectos de lo que se entiende en general por “conocimiento” [*Erkennen*] y todos ellos apuntan a comportamientos que se refieren al ente que está-ahí. Para Heidegger estos modos de ser del comportamiento teórico están fundados en el ser-en-el-mundo constitutivo del Dasein. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger afirma que: “el Dasein existe en la manera de *ser-en-el-mundo* y esta determinación básica de su existencia es el

presupuesto para ser capaz de aprender algo.”⁸⁹ Sin embargo la tradición filosófica ha establecido que el conocimiento es el modo primario de acceso al mundo. El conocimiento del mundo se ha tomado, según Heidegger, como un “fenómeno ejemplar” en la que se relaciona un ente (mundo o naturaleza) con otro ente (alma o sujeto) y donde se intenta concebir su relación en el sentido de dos cosas que están-ahí. Surge la relación sujeto-objeto *como un supuesto necesario de toda relación del Dasein con el ente intramundano*. El mundo, ya se llame objeto o naturaleza, es aquello que se que conoce, en cambio al alma o sujeto le pertenece la propiedad de conocer, no como una propiedad “externa” sino como algo “interno”. Surge la interrogante: ¿cómo es posible que el sujeto cognoscente salga de su esfera interna para ir más allá de ella y entrar a otra que pertenece al objeto? A través de esta interrogante se problematiza la relación entre sujeto y objeto, sin embargo dicha problematización se mantiene como un enigma mientras no se haya aclarado qué es ese conocimiento y cómo es el modo de ser de ese sujeto cognoscente. El hecho es que el conocimiento es una modificación del ser-en-el-mundo constitutivo el ser del Dasein, por eso los términos de la relación de conocimiento (sujeto y objeto) no coinciden de ninguna manera con Dasein y mundo.⁹⁰ La relación del conocimiento supone de antemano que el Dasein dispone de un mundo y que sus comportamientos, teóricos o de cualquier otro tipo, están ya referidos al ente intramundano que comparecen en el mundo: “el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein.”⁹¹

b. Derivación del comportamiento teórico a partir del comportamiento práctico

Como ya sabemos el trato práctico de la ocupación es el modo de ser primario del Dasein fáctico, el cual existe absorto en el mundo del que se ocupa. En cambio el conocimiento tiene un carácter contemplativo que mira al ente que está-ahí como un objeto. Pero si el conocimiento esta fundado en este ya-estar-en-medio-del-mundo de la ocupación entonces de alguna manera el comportamiento teórico debe *derivarse o ser una modificación* de aquel trato cotidiano con el mundo, es decir, del propio comportamiento práctico. Esto nos

⁸⁹ PF p. 207.

⁹⁰ Cfr., ST p. 81.

⁹¹ ST p. 82.

abre a la siguiente problemática: dar cuenta, basándonos en lo que dice Dastur, “de la *mutación* de la comprensión del ser por la cual se pasa del sentido del ser como *Zuhandenheit* -lo a la mano- que hace del ente un ser *a* la mano en la procuración circumspecta, al sentido del ser como *Vorhandenheit*, que significa la presencia simplemente disponible, en el sentido fuerte de lo que es *ya presente*, de aquello que está constantemente disponible sin ser ya relacionado con un *Dasein* singular.”⁹² Esta mutación de la comprensión del ser es la que nos interesa explicar para poder caracterizar el modo de ser de lo que está-ahí.

Heidegger comienza diciendo que para que surja el comportamiento teórico-contemplativo a partir de la ocupación “práctica” se requiere un previa *deficiencia* en el propio trato de la ocupación: “para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere de una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo.”⁹³ ¿Qué significa esta “previa deficiencia” del comportamiento teórico-contemplativo? Para responder a esta pregunta Heidegger remite esta deficiencia en primer lugar al hecho de que “la mirada puramente contemplativa hacia el ente surge porque el ocuparse se *abstiene* de toda manipulación.”⁹⁴ Un primer momento, decisivo en la “génesis” del comportamiento teórico radicaría entonces en la *desaparición* de la praxis.⁹⁵ La ocupación pasa a adquirir un nuevo modo de ser respecto al mundo, ahora de lo que se trata es del puro contemplar, de *intuir* aquello que se tiene ante la vista. De acuerdo a su comportamiento, el mirar contemplativo permite al ente comparecer como un ente que está-ahí presente, o como dice Heidegger, dejándolo comparecer “en su puro *aspecto* [εἶδος]”.⁹⁶ Lo característico del comportamiento teórico es un mirar-hacia [*hinsehen*] teniendo su orientación y la vista puesta en el ente que está-ahí. La ocupación se ha modificado y ahora apunta a los objetos contemplados para extraer de ellos “puntos de vista”, “determinaciones” o “propiedades”.

Recordemos que en la ocupación cotidiana lo que primariamente nos sale al encuentro no es aquello que tiene el modo de ser de lo que está-ahí presente, sino los útiles que tienen

⁹² Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Op. cit., p. 84.

⁹³ ST p. 83.

⁹⁴ ST p. 372.

⁹⁵ *Ídem*.

⁹⁶ ST p. 83

el modo de ser de lo a la mano. En el trato con este ente descubrimos su carácter de ser “remisional”, servir *para algo*; además su forma de comparecer sólo es posible gracias a un “todo de útiles” previamente descubierto. De esta manera, el mirar-circunspectivo se mueve en las relaciones de respectividad del todo de útiles, tiene una “visión de conjunto” de ese todo de útiles por el cual se deja orientar. El mirar-contemplativo se abstiene, en cambio, de toda uso de útiles, deja de orientarse por la totalidad remisional. El comportamiento teórico ha recortado las remisiones del contexto de útiles enfocándose exclusivamente al “objeto” intuitivo dotado de ciertas propiedades. En el mirar-contemplativo se tematiza el objeto del ver teórico, el cual comparece ahora de acuerdo al modo de ser de lo que está-ahí, *instaurándose así una nueva comprensión del ser*. Heidegger aclara que no es por el hecho de haber abandonado el manejo de útiles por lo que surge el comportamiento teórico, “sino que ahora vemos “de un modo nuevo” el ente que encontramos a la mano, vale decir, a que lo vemos como algo que está-ahí.”⁹⁷ Lo importante para este comportamiento es que ahora la ocupación que dirigía el trato con el ente intramundano “*se ha trastocado*”. El mirar-teórico al separar las relaciones de significatividad *desmundaniza* de alguna manera el mundo circundante a partir de una parcial obturación de la mirada por la que ahora sólo nos quedamos *mirando*. A partir de ésta *desmundanización* del mundo circundante del que nos ocupábamos, es como la naturaleza en cuanto objeto de las ciencias naturales viene a descubrirse como tal.

Para Heidegger el mirar-circunspectivo o circunspección tiene sus distintas formas de interpretación y expresión. Tomemos el ejemplo citado por Heidegger: “el martillo es pesado”. Mientras que el mirar-teórico determina la objetividad del martillo (la cosa-martillo) a través de las propiedades fijadas en dicho objeto a través de la proposición enunciativa; el mirar-circunspectivo, en cambio, se expresa diciendo: “el martillo es demasiado pesado”, o simplemente se expresa diciendo: “¡el otro martillo!” La interpretación que se lleva a cabo en el comportamiento práctico resulta ser distinta, pues “el modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada “sin decir una sola palabra”.⁹⁸ La

⁹⁷ ST p. 375.

⁹⁸ ST p. 176.

circunspección del ocuparse práctico no requiere expresarse en enunciados teóricos para comprenderse. Para el mirar-contemplativo el ente debe ser tomado como un objeto de contemplación cuya interpretación debe quedar expresamente fijada en el enunciado: “el martillo es pesado”, “la pesantez le pertenece al martillo como propiedad”, “la pesantez es una *determinación* del martillo”. Al enunciar “el martillo *es* pesado” el comportamiento teórico ya no se apropia de la totalidad respeccional, de alguna manera la ocupación se ha apartado del contexto remisional y de la significatividad que constituye al mundo circundante. En la medida en que la comprensión del contexto remisional es fundamental para el descubrimiento del ser de lo a la mano, la pérdida de dicho contexto en el comportamiento teórico, y que ahora apunta al *descubrimiento* del ente que está-ahí, pasa a ser entonces el *encubrimiento* del ente a la mano: “*Por medio* de la mirada contemplativa y *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso del descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado como estando-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como las *propiedades*.”⁹⁹ En el caso de los útiles, Heidegger dice que éstos pueden tener aptitudes o inaptitudes, pero no propiedades. Las propiedades mas bien estarían latentes en aquellas aptitudes o inaptitudes, “así como como el estar-ahí, en cuanto posible modo de un ser a la mano, está latente en el estar a la mano.”¹⁰⁰ Lo cual nos lleva a concluir una dependencia en los modos de descubrimiento del ente. El ente a la mano es lo inmediatamente “descubierto” dentro del mundo, tiene un carácter originario frente al estar-ahí. En este sentido, el comportamiento teórico-contemplativo se deriva del comportamiento práctico-circunspectivo apuntando al descubrimiento del ente intramundano, por lo que Heidegger afirma que: “el conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación. *El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”.*”¹⁰¹

⁹⁹ *Ídem.*

¹⁰⁰ ST p. 105.

¹⁰¹ ST p. 93.

c. Comportamiento teórico y comprensión del ser del ente que está-ahí

A pesar de esta “deficiencia” del comportamiento teórico y del mirar-contemplativo y de su carácter derivado, no por ello deja de ser “un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundano.”¹⁰² Ya se ha dicho que la contemplación es “originariamente un ocuparse”, “un puro e incircunscripto mirar-hacia”, pero como afirma Heidegger, “no por ser incircunscripto, el mirar-hacia carece de reglas; sino que él se da su canon en el *método*.”¹⁰³ El comportamiento teórico, en tanto modo de ser de la ocupación, sigue siendo una *posibilidad de ser* del Dasein que puede desarrollarse de acuerdo a un “orden” propio. Dicho en palabras de Heidegger: “en el conocimiento el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar de forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del ser-en-el-mundo.”¹⁰⁴ En este sentido, tal comportamiento contemplativo, como estado de ser [*Seinsstand*] respecto al mundo, debe tener una *connotación fenomenológicamente positiva* de modo que pueda comparecer en este comportamiento el ser de lo que está-ahí. Su orden, con las consecuencias que pueda tener para el método de la ciencia, deben dictarlo las determinaciones del ente que está-ahí que se muestra en dicho comportamiento, es decir, el orden categorial del ente que está-ahí. De ahí que el comportamiento contemplativo tenga su propia originalidad. Si el conocimiento es un modo de ser-en-el-mundo, entonces es un modo en que la existencia pone al descubierto de algún modo el ser del ente intramundano, en este caso, el ser de lo que está-ahí. Tal comprensión del ser abre previamente las categorías por las cuales lo que está-ahí puede ser mostrado, sólo de esta manera es posible el desarrollo de las ciencias y la asignación de sus respectivos objetos temáticos de estudio.

¹⁰² ST p. 83.

¹⁰³ ST p. 91.

¹⁰⁴ ST p. 85.

1.4 La aperturidad del mundo y el descubrimiento del ente intramundano

Una vez que hemos caracterizado los modos del ser del ente intramundano (ente a la mano y ente que está-ahí) sobre la base de los comportamientos comprensivos del Dasein y siguiendo el objetivo de este capítulo de la investigación, es necesario aclarar el *lugar* donde es posible el descubrimiento de estos dos modos de ser del intramundano.

a. La aperturidad del mundo

La posibilidad del descubrimiento del ente intramundano se funda a partir del carácter de *aperturidad* [*Erschlossenheit*] del mundo. Pero ¿qué es el mundo? La primera aclaración que hace Heidegger hace de entrada es que el mundo no *en sí mismo ningún ente intramundano*, no puede identificarse con la naturaleza, ni el universo o la totalidad de las cosas presentes que nos rodean. De acuerdo a los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, mundo en el sentido de la naturaleza es la totalidad del ente en tanto intramundano.¹⁰⁵ Pero este sentido no es el que apuntaba la ontología del Dasein. Mundo, hemos dicho, es una estructura esencial del Dasein mismo. Cabe preguntar entonces: ¿qué relación guarda entonces el *mundo* con el ente intramundano como tal?

Si bien el mundo no es un ente en cualquiera de los sentidos antes mencionados, podemos comprender los entes que nos rodean como “intramundanos” en la medida en que *ya* comprendemos el mundo, es más, el ente intramundano puede comparecer y mostrarse en la medida que “hay” *previamente* un mundo: “el mundo no es posterior, sino previo en el sentido estricto de la palabra. Previo es lo que está develado y es entendido ya desde el comienzo en todo Dasein existente, antes de todo captar este o aquel ente; es previo en tanto en cuanto está siempre ya develado, ante nosotros.”¹⁰⁶ Por eso el mundo, en tanto previamente develado, es algo con lo que nos ocupamos pero no aprehendemos, es algo pre-comprendido en todo comportamiento respecto del ente, de ahí que: “podemos encontrar el ente intramundano sólo porque en tanto que existentes estamos ya en un mundo.”¹⁰⁷ Esta determinación de la propia existencia del Dasein, el ser-en-el-mundo, hace

¹⁰⁵ Cfr., PF p. 208.

¹⁰⁶ *Ídem*.

¹⁰⁷ PF p. 208.

posible la comprensión del ente intramundano. Corresponde al modo de ser del Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, el estar remitido (proyectado) esencialmente a un mundo, lo cual significa que tiene una comprensión del mundo y del ente que comparece en él. El Dasein existe y se comporta en referencia a entes intramundanos, dice Heidegger, en la medida en que: “un mundo está ya proyectado ante él [*is ihm vorgeworfen*]. Existir significa, entre otras cosas, proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el proyectar propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un Dasein, se descubra lo subsistente [el ente intramundano] descubrible.”¹⁰⁸ Lo mismo tendrá que decirse del comprender del Dasein, que es a su vez proyectante, lo cual quiere decir que *ilumina y abre* determinados modos de ser: el ser de lo a la mano y de lo que está-ahí. En la comprensión de la existencia se comprende co-originariamente el ser del ente intramundano, es decir, sólo si hay tal comprensión del ser es como puede llegar a develarse el ente intramundano ya sea como lo que está a la mano o lo que está-ahí.¹⁰⁹

Será muy importante para el desarrollo de esta investigación determinar el horizonte que hace posible la comprensión del ente intramundano y poder diferenciar los distintos modos de ser y la manera en que se articulan. Descubriremos que el tiempo realiza esta función primordial al constituirse en el horizonte de toda comprensión del ser. Por el momento basta con dejar en claro que el descubrimiento del ente intramundano se funda en la aperturidad del mundo y que la aperturidad es un modo de ser del Dasein.

El Dasein en tanto ser-en-el-mundo es un estar referido al ente intramundano a través del trato de la ocupación. Ser-en-medio [*Sein-bei*] del ente intramundano significa que el Dasein se ocupa con lo a la mano absorbiéndose en el trato con él: “El ser-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemáticamente y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ella.”¹¹⁰ En tanto ser-en-el-mundo, el Dasein es siempre ya *ser-*

¹⁰⁸ PF p. 211.

¹⁰⁹ *Cfr.*, PF pgs. 335 y 355.

¹¹⁰ ST p. 97.

entre (en medio) del ente intramundano del que se ocupa y en este trato con el ente, nos dice Heidegger, “resplandece” de alguna manera la mundaneidad.¹¹¹

El mundo resplandece primaria y originalmente en el trato de la ocupación con el ente a la mano. Esto quiere decir que el comportamiento práctico comprende el mundo de una manera más originaria que el teórico. Ya habíamos dicho que el comportamiento práctico no aprehende a un ente como a una cosa aislada, sino en el trato con los útiles se ocupa de éstos de acuerdo a un entramado de remisiones o contexto pragmático. En este sentido el comportamiento práctico como un modo de la ocupación es circunspectivo. La circunspección “se absorbe” en las remisiones de este entramado, a pesar de que este entramado queda sin tematizar.

El contexto remisional se presenta como un todo, aunque no explícitamente tematizado pero si presente a la visión circunspectiva. Es a través de este todo de útiles y su entramado remisional donde *se acusa el mundo*.¹¹² El ser de lo a la mano guarda una relación con el mundo, relación que es precisamente ontológica. Así, el ente intramundano *es del mundo* en la medida en que hace posible dicho entramado y que hace posible que el ente se muestre como *es*: “el ser-en-sí del ente intramundano sólo es captable ontológicamente sobre la base del fenómeno del mundo.”¹¹³ Podemos decir que el mundo está siempre *ya* “ahí” [*schon* “*da*”] en todo ente a la mano, es más, es lo que hace posible que tal ente comparezca precisamente como lo a la mano que *es*; sólo en este sentido lo a la mano es un ente que comparece intramundaneamente, es un ente intramundano; por eso Heidegger afirma que: “Con la posibilidad de acceso para la ocupación circunspectiva de lo a la mano dentro del mundo ya está previamente abierto el mundo. El mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver.”¹¹⁴ Pero también gracias al mundo es como lo a la mano queda en libertad para toda ocupación circunspectiva. El mundo tiene esta característica ontológica, el *dejar en libertad* el ser del ente a la mano de modo que éste pueda comparecer en su ser como ente intramundano. Sólo en el dejar en libertad el ente a la mano puede *presentarse* a la ocupación como el ente que es, así como las remisiones que

¹¹¹ Cfr. ST p. 94.

¹¹² Cfr. ST p. 96.

¹¹³ ST p. 97.

¹¹⁴ *Ídem*.

determinan el ser de lo a la mano no son objeto de contemplación, pero están *presentes* para el comportamiento circunspectivo. Dejar en libertad es una característica ontológica del mundo que como tal tiene un carácter temporal, como lo veremos más adelante. Lo que es fundamental, es que el mundo deja en libertad el ser del ente a la mano a través de su condición respectiva, de manera que pueda comparecer *en* el mundo. El mundo es el medio que hace posible una totalidad remisional por la cual el ente intramundano puede comparecer *en* el mundo; ésta es la única manera posible de aludir al ente intramundano y otorgarle un significado al propio término *intra*-mundano.

b. El “Ahí” del mundo como carácter de su aperturidad

El mundo decimos se acusa en todo trato con el ente intramundano, decir que el mundo “resplandece” significa que ya está previamente *descubierto* en todo lo que comparece. Pero lo que resplandece no es un ente a la mano o un ente que está-ahí como subsistiendo en el útil mismo; lo resplandeciente, nos dice Heidegger: “está en el “Ahí” [*im* “Da”] antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez para la circunspección.”¹¹⁵ El “Ahí” del mundo, a diferencia del ente que es presentable, constituye “lo abierto” para lo cual el ente puede comparecer *en el mundo* como ente intramundano y ser descubierto como tal. El “Ahí” del mundo es la condición de posibilidad de la presencia del ente ya sea comprendida como presencia de lo a la mano o de lo que está-ahí. De esta manera, tanto el comportamiento práctico como el teórico debe tener ya abierto un mundo de modo que en ellos pueda comparecer y ser descubierto el ente a la mano y el ente que está-ahí. Ambos comportamientos, pertenecientes al Dasein, descubren el ser del ente intramundano de acuerdo a su propio modo de ser: “descubrir es una forma de ser del ser-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren entes intramundanos.”¹¹⁶

Surge entonces una de las preguntas centrales para la ontología fundamental: ¿cómo es que “hay” mundo? ¿Qué significa que el mundo *ya está Ahí*?¹¹⁷ Como veremos más

¹¹⁵ ST p. 96.

¹¹⁶ ST p. 236.

¹¹⁷ *Cfr.*, ST p. 94.

adelante, la respuesta a esta pregunta abrirá el camino para plantear la problemática del tiempo y su relación con el ente intramundano.

Ya se ha dicho que el mundo no es un ente intramundano, sino una determinación del ser-en-el-mundo, es decir, “un momento en la estructura del modo de ser del Dasein”, lo cual significa que el mundo es similar al Dasein, no *es* como las cosas, “sino que es ahí [*ist da*] como el Dasein (*ser-Ahí*).”¹¹⁸ En *Ser y tiempo* Heidegger afirma que: “el ente que está constituido esencialmente por el ser-en-el-mundo *es* siempre su “Ahí” [*Da*”]. El mundo, por lo tanto, tiene el modo de ser del Dasein y ambos tienen el modo de ser del “Ahí”. Heidegger es concluyente al decir “el mundo es sólo si existe un Dasein y en la medida en que exista.” El Dasein proyecta un mundo no ocasionalmente, ya que lo proyectado pertenece al ser del propio Dasein. En este proyecto “el Dasein siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere*, *es en* un mundo.”¹¹⁹ Heidegger aclara que no hay que confundir este “Ahí” con los términos “aquí” o “allí”. El “aquí” y el “allí” aluden a determinaciones de un ente que comparece dentro del mundo. En cambio el “Ahí” mienta la aperturidad esencial del Dasein en tanto ser-en-el-mundo. *El Dasein es su “Ahí”*, lo cual significa que el Dasein está *fuera de sí* (ex-siste) para él mismo *con* el ente intramundano.¹²⁰ El “Ahí” del Dasein alude al carácter proyectivo del comprender que se proyecta en el mundo de acuerdo a posibilidades de ser. El mundo es la estructura esencial que apunta a la *aperturidad* esencial del Dasein. Todo comportamiento que se remita al ente intramundano supone esta previa aperturidad del mundo, es decir, el estar al descubierto del ente intramundano está fundado en la aperturidad del mundo.¹²¹ Lo cual no significa que primero se dé el fenómeno de la aperturidad y en un segundo momento se muestren los entes intramundanos, sino “cooriginario con el ser del Dasein y su aperturidad es el estar al descubierto de los ente intramundano.”¹²²

¹¹⁸ PF p. 209.

¹¹⁹ PF p. 213.

¹²⁰ Los términos “abrir” [*erschließen*] y “aperturidad” [*Erschlossenheit*] los asigna Heidegger únicamente al modo de ser del Dasein. *Cfr.* ST p. 96.

¹²¹ *Cfr.* ST p. 237. Ramón Rodríguez resalta la trascendencia del término abrir [*erschließen*] en la obra de Heidegger, pues a partir de éste concepto podemos entender que el mundo “abre” el espacio en que se dan las cosas. Y continúa aclarando: “Abrir no puede pensarse nunca con el modelo de la intencionalidad objetivante que ve cada acto de conciencia dirigido a un objeto. La idea de ser-en-el-mundo pone de manifiesto que la intencionalidad primaria no está referida a objetos o series sucesivas de objetos, sino a una totalidad de significado “abierta.” (*Heidegger y la crisis de la época moderna, Op. cit.*, p. 90).

¹²² ST p. 237.

Ya en las lecciones de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger afirmaba: “En cuanto trato con el mundo, ocupándose de él, propicia el *Dasein* que *comparezca* su mundo. El ocuparse, en cuanto modo básico del *Dasein*, propicia el comparecer. Propiciando tal comparecer *alumbra* el *Dasein* su mundo. Lo único que hace todo conocer, que en cuanto modo de ser del ocuparse se construye sobre éste, es interpretar y exponer ese mundo ya alumbrado, y lo hace sobre la base del ocuparse de él.”¹²³ Como podemos notar a partir de estos textos Heidegger enriquece el significado de la “aperturidad” cuando equipara su significado con los conceptos de iluminar y alumbrar. El “Ahí” del *Dasein* constituye su carácter de aperturidad que hace posible que el ente pueda comparecer en el mundo; en este sentido decimos ahora que el *Dasein* es un ente iluminado de modo que alumbra un mundo donde es posible el descubrimiento de entes: “Que el *Dasein* está “iluminado” [*erleuchtet*] significa que, *en cuanto* ser-en-el-mundo, él está aclarado en si mismo, [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparece en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría estar en absoluto dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad*.”¹²⁴

Se presentaba el objetivo de aclarar el *lugar* donde es posible la comparecencia del ente intramundano y la encontrábamos en la *aperturidad del mundo* como característica esencial del *Dasein*. La apertura del propio comprender concierne a esta constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo. El significado de lo *intra*-mundano no quiere decir solamente que algo es *dentro* de un mundo, sino también la posibilidad misma del descubrimiento del ente intramundano y de su propia comprensión. Para concluir este capítulo, hay que decir que la aperturidad del mundo hace posible cualquier comportamiento comprensivo relativo al descubrimiento del ente. Gracias a la aperturidad del mundo, el ente intramundano queda en libertad para desarrollar las múltiples posibilidades de ser descubierto, de ahí que: “el mundo nos sólo está abierto en cuanto tal como posible significatividad, sino que la puesta en libertad de lo intramundano mismo deja a este ente en libertad con vistas a sus posibilidades. Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su *utilizabilidad*, *empleabilidad*, *prejudicialidad*. La totalidad respeccional

¹²³ PC p. 212.

¹²⁴ ST p. 152.

se revela como el lado categorial de una posibilidad de interconexión de los entes a la mano. Pero también la “unidad” de los múltiples entes que están-ahí -la naturaleza- sólo se torna descubrible sobre la base de la apertura de una *posibilidad* suya.”¹²⁵

¹²⁵ ST p. 163.

CAPÍTULO II

El concepto de tiempo y la comprensión del ser del ente intramundano

Objetivo del capítulo II: El objetivo de este capítulo es seguir la propuesta de Heidegger de considerar al tiempo como el horizonte para la comprensión del ser. El tiempo abre así el sentido para una comprensión del ente intramundano. Cada modo de ser del ente intramundano determina en primera instancia una cierta concepción del tiempo. La comprensión de lo que está-ahí determina el concepto del tiempo vulgar o tiempo del ahora y la comprensión de lo a la mano determina el tiempo mundano o tiempo de la ocupación. Sin embargo cualquier modo de comprender el tiempo resulta ser derivado de la temporalidad originaria del Dasein.

En el siguiente capítulo abordaremos la concepción del tiempo que se lleva a cabo según los modos de comprender el ser del ente intramundano y el origen de esta concepción en la temporalidad del Dasein. El tiempo será definido en términos de *tiempo vulgar*, como sucesión infinita de horas, donde el ahora es caracterizado a partir de lo que está-ahí, el tiempo será concebido a partir dicha comprensión del ser. En cambio el *tiempo mundano* será definido como el tiempo de la ocupación, aquél con el que contamos y que está determinado por la comprensión del ser de lo a la mano. Finalmente desarrollaremos el tema de la *temporalidad extático-horizontal*, aquella que constituye el sentido originario del ser del Dasein y que le da sentido a toda comprensión del ser. Descubriremos cómo a partir de la temporalidad originaria del Dasein se fundan las otras maneras de concebir al tiempo, que son, como dice Heidegger, maneras de temporalizarse de la temporalidad.¹²⁶ Heidegger nos habla del significado de esta fundamentación del tiempo de la siguiente manera: “si la temporalidad constituye el sentido originario del ser del Dasein, y si a este ente en su ser *le va este mismo ser*, entonces el cuidado tendrá que hacer uso del “tiempo” y, por consiguiente, contar con “el tiempo. La temporalidad del Dasein desarrolla el “cómputo del tiempo”, el “tiempo” experimentado en éste es el aspecto fenoménico inmediato de la

¹²⁶ Así lo dice Heidegger en un pasaje: “El esclarecimiento del origen del “tiempo” “en el que” comparece el ente intramundano, del tiempo como intratemporalidad, pone de manifiesto una esencial posibilidad de temporalización de la temporalidad.” ST p. 251.

temporalidad. De él brota la comprensión cotidiana y vulgar del tiempo. Y ésta se despliega en el concepto tradicional del tiempo.”¹²⁷

Modo de ser	Comprensión del tiempo	Caracterización del tiempo
ente que está-ahí <i>Vorhandenheit</i>	Tiempo vulgar	Tiempo del “ahora”
ente a la mano <i>Zuhandenheit</i>	Tiempo mundano	Tiempo de la ocupación
<i>Dasein</i> <i>Existenz</i>	Temporalidad extático- horizontal	Tiempo originario

En el presente capítulo, tomaré el orden dispuesto por los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que propone iniciar con la exposición del tiempo vulgar para así pasar al ámbito más originario de la temporalidad extático-horizontal del Dasein.

2.1 El tiempo vulgar y la comprensión del ser de lo que está-ahí

Decíamos en el capítulo anterior que el Dasein no es un ente junto a otros entes, no es un ente intramundano, sino su carácter constitutivo es el ser-en-el-mundo; ahora podemos decir que el Dasein no es un ente que está dentro del tiempo, no es intratemporal, su sentido originario de ser es la temporalidad. El tiempo no pasa frente al Dasein ni se encuentra dentro o fuera de él, sino surge de él, por eso es inadecuado aplicar al Dasein la concepción tradicional del tiempo, aquel que concibe al tiempo como una secuencia de horas. La concepción vulgar del tiempo, como veremos, se deriva de la temporalidad originaria del Dasein, sin embargo requiere de una explicación que aclare el “tiempo ordinariamente

¹²⁷ *Ídem.*

conocido, el tiempo “en el que” se presentan los entes y, a una con ellos, se hará clara la intratemporalidad de estos entes.”¹²⁸

La primera forma en la que se expresa (temporaliza) la temporalidad del Dasein, es el tiempo vulgar. Habíamos dicho que el comprender cotidiano no parte del poder-ser más propio del Dasein sino que llega a comprenderse desde la cotidianidad inmediata a partir de las cosas de las que se ocupa. El Dasein descubre el origen del tiempo en las cosas que pasan a su alrededor y no como algo que surge de su propia existencia. Así el tiempo se interpreta como algo que le pertenece al mundo y a los entes que le rodean. En esta manera inmediata y cotidiana de relacionarnos con el mundo el tiempo queda determinado de acuerdo a la comprensión del ser de lo que está-ahí. Pues como dice Heidegger: “el Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primariamente en lo a la mano y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí.”¹²⁹ Así surge el concepto vulgar de tiempo, como un ahora que está-ahí presente. El tiempo ha sido definido y determinado de acuerdo a las categorías del ente que está-ahí y su modo de presentación. En la noción del “ahora” encontraremos depositadas las determinaciones propias de ser de lo que está-ahí, las cuales parten del comportamiento contemplativo que determina la presencia del ahora. En este sentido las determinaciones del tiempo son descubiertas a partir de una comprensión del ser que interpreta al ser como presencia constante.

a. Tematización de la comprensión vulgar del tiempo

Heidegger nos dice que la interpretación que se ha impuesto cuando se habla del tiempo y se ha convertido en la interpretación dominante en la tradición filosófica, ha sido la del tiempo vulgar. En opinión de él, el primer pensador que tematizó la problemática del tiempo vulgar fue Aristóteles: “se puede decir que las épocas posteriores no han sobrepasado en lo esencial el estadio del tratamiento aristotélico del problema, si no tenemos en cuenta algunas excepciones en Agustín y en Kant, que mantienen, sin embargo,

¹²⁸ ST p. 418. Me separo de la tradición de Jorge Eduardo Rivera quien traduce el término como “intratemporeidad” y utilizo el término “intratemporalidad”.

¹²⁹ *Ídem.*

en lo fundamental el concepto aristotélico de tiempo.”¹³⁰ No es mi intención desarrollar exhaustivamente la exégesis heideggeriana de los textos de Aristóteles referentes al tiempo, sino solamente resaltar las “características” del tiempo vulgar surgidas de la propia definición aristotélica tal como Heidegger la interpreta, para aclarar posteriormente la manera en que Heidegger tematiza el tiempo vulgar. La definición del tiempo presentada en el libro IV de la *Física*¹³¹, de acuerdo a la traducción propuesta por Heidegger, dice así: “el tiempo es algo numerado que se muestra *en* la perspectiva y *para* la perspectiva del antes [Vor] y después [Nach] *respecto del movimiento*; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior [Früher] y lo posterior [Später].”¹³² ¿Qué es lo que se dice en esta definición, según la interpretación heideggeriana y que será determinante a la hora de caracterizar el significado del tiempo vulgar?

1. El tiempo no se identifica con el movimiento. Decimos que el tiempo “pasa” o “transcurre”, pero no es algo que sea, como tal, “movimiento”. El movimiento siempre permanece en el móvil mismo, en cambio, el tiempo está en todas partes. El tiempo es más bien algo *con respecto al movimiento*, es decir, en tanto numerado se encuentra en “conexión” con él.

2. Lo numerado del movimiento, el tiempo, no son los sitios espaciales por los que el movimiento “pasa”. El horizonte al que tenemos que dirigir la mirada cuando queremos comprender el tiempo en “conexión” con el movimiento no es un horizonte de tipo “espacial”. El movimiento es numerado en el horizonte de lo anterior y lo posterior, el horizonte buscado es, por lo tanto, “temporal”. Desde esta perspectiva Aristóteles no busca reducir el tiempo a las características propias del espacio como cree Bergson. Para Heidegger, Aristóteles “sólo quiere mostrar que el tiempo es algo en conexión con el movimiento y cómo es esto así. Para este fin es necesario reconocer lo que, en la experiencia del tiempo, se experimenta junto al movimiento y cómo, en esta experiencia, se hace visible el tiempo.”¹³³

¹³⁰ PF p. 288. Una expresión parecida la encontramos en *Ser y tiempo*, donde se dice que: “Después de Aristóteles, todas las discusiones del concepto de tiempo se atienen *fundamentalmente* a la definición aristotélica, es decir, tematizan el tiempo tal como éste se muestra en la ocupación circunspectiva.” ST p. 434.

¹³¹ *Física*. Delta 11, 219b1s.

¹³² PF p. 286 y ST p. 434.

¹³³ PF p. 296.

3. En la experiencia del movimiento vemos el móvil, nos detenemos en él y el lugar que cada vez es suyo. Vemos pasar al móvil de un lugar a otro en un “tránsito” desde un allí hasta un aquí, no como lugares con puros “allí” y “aquí” yuxtapuestos, sino como menciona Heidegger: “en el horizonte de la sucesión de lugares concurrentes en una trayectoria continua.”¹³⁴ Pero la experiencia del movimiento depende que el nexo de los lugares pueda ser visto en el horizonte del antes y del después: “El allí no es un allí cualquiera, sino que el desde-allí es un *previo*; y el hacia-aquí no es en absoluto un aquí cualquiera, sino que, en tanto que hacia-aquí, es un aquí *posterior*. Cuando vemos de este modo la multiplicidad de lugares en el horizonte de “desde-aquí - hacia-allí” y recorremos en este horizonte los lugares individuales viendo el movimiento, la trayectoria, entonces *retenemos* el lugar recorrido primeramente como un “desde allí” y *anticipamos* el lugar siguiente como un “hacia allí”. Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria como tal.”¹³⁵ Los lugares ya no son puntos aislados, coordinados de cualquier manera. Al verlos en el horizonte de lo anterior y posterior, decimos siguiendo el movimiento, “ahora-aquí”, “ahora-allí”. Además seguimos la trayectoria con la posibilidad de prolongarla indefinidamente. Comprender la retención de lo que es precedente y la anticipación de lo que es posteriormente hace posible decir: “ahora-allí”, “ahora-allí”... en el transcurso del movimiento.

4. El “ahora” constituye el fenómeno fundamental en la definición aristotélica del tiempo.¹³⁶ Como se puede apreciar, el “antes” y el “después” tienen la forma de ser del “ahora”. El después es el “todavía no ahora”, y el antes el “ya no ahora”. Sólo desde la perspectiva del ahora podemos entender el “luego” y el “hace un rato”, lo anterior y lo posterior. Dicho en otras palabras el “ahora” es el límite entre lo que ha pasado y lo que está por venir. El tiempo se mantiene unido gracias a los “ahoras”. El “ahora” cohesiona al tiempo formando un continuo, un mantenerse juntos los “ahoras” en una *sucesión continua*. *La función del ahora es mantener junto al tiempo como un todo*. Las otras determinaciones temporales, pasado y futuro, han de referirse al ahora. En este sentido *el “ahora” constituye propiamente al tiempo*.

¹³⁴ *Ídem*.

¹³⁵ PF p. 297.

¹³⁶ PF p. 286.

5. Es importante resaltar la dimensionalidad del “ahora” y su carácter de tránsito. El tiempo no es un acomodo de “ahoras” yuxtapuestos en una multiplicidad de puntos como estando inmóviles en una línea. El “ahora” no es un punto fijo. Se perdería el carácter dimensional del “ahora”. Ni hay línea, ni hay serie de puntos, pues como dice Heidegger: “El ahora es lo numerado, pero no al numerar uno y el mismo punto. El tiempo no es una multiplicidad de “ahoras” colocados el uno junto al otro, puesto que en cada “ahora” todo “ahora” ya no es puesto que, como vimos antes, al tiempo pertenece un peculiar extenderse hacia dos lados en dirección al no ser (...) en el “ahora” como tal se encuentra ya la referencia al ya-no y al todavía-no. El todavía-no y el ya-no no son añadidos al ahora como extraños, sino que pertenecen a su mismo contenido. El “*ahora*” tiene en sí mismo, en virtud de su *contenido de dimensión*, el carácter de *tránsito*. El “ahora”, en tanto tal, es ya pasado.”¹³⁷ Siguiendo el razonamiento de Heidegger el “ahora” es en sí mismo tránsito, va desde el “ahora-todavía-no”, pasa por el “ahora” propiamente dicho, y llega hasta al “ahora-ya-no”, de ahí que tenga una manera peculiar de extenderse. En este sentido: “la amplitud de la dimensión de un “ahora” varía: ahora en este ahora, ahora en este segundo. Semejante diversidad en la amplitud de la dimensión es posible sólo porque el ahora es en sí mismo dimensional.”¹³⁸ El tiempo no es un conjunto o suma de horas subsistentes, sino sólo por referencia al “ahora” podemos articular el extenderse del tiempo. Por eso: “de la imposibilidad de hacer corresponder los “ahoras” a los trozos puntuales aislados se sigue que el “ahora” es, por su parte, un *continuo del flujo del tiempo*, no un trozo.”¹³⁹ Y así, sólo en la medida en que el ahora es un tránsito, “es como puede mirar hacia atrás y hacia adelante.”¹⁴⁰ La dimensión puede ser también caracterizada como *distensión* [*Dehnung*], en cambio la extensión [*Ausdehnung*], en tanto dimensión espacial es una modificación de la distensión misma. De esta manera la distensión no significa el paso de un lugar a otro, sino a la distensión le pertenece la determinación del mantenerse unido, de ser un *continuum*, de tener continuidad. La experiencia del movimiento depende de un horizonte temporal, no importa que el movimiento sea entendido como cambio de lugar o como una transformación, siempre seguirá a la dimensión: “Que el movimiento sigue a la continuidad

¹³⁷ PF p. 301.

¹³⁸ *Ídem*.

¹³⁹ *Ídem*.

¹⁴⁰ PF p. 303.

o a la dimensión significa que, de acuerdo con su esencia, el movimiento es precedido por la dimensionalidad y, de este modo, por la continuidad. La extensión y la continuidad se encuentran ya en el movimiento. Son anteriores a él como sus condiciones apriorísticas.”¹⁴¹

6. El “ahora”, al no ser un punto en una línea, tampoco es un “límite”, pues, como afirma Heidegger: “con la ayuda del “ahora”, puedo marcar un límite, pero este “ahora”, en cuanto tal, no posee un carácter limitado en la medida en que es tomado dentro del continuo del tiempo. El “ahora” no es *límite*, sino *número*, no *πέρας* sino *αριθμός*.”¹⁴² El ahora es tránsito y dimensión, está abierto hacia el lado del todavía-no y del ya-no por lo que no termina en un punto, su carácter dimensional hace que no pueda ser considerado como una “parte” del tiempo, sino el tiempo mismo: “El ahora no es una parte del tiempo, sino que es siempre el tiempo mismo y, porque no es parte, tampoco se divide en partes el movimiento en la medida en que es medido mediante el tiempo. Gracias a que el “ahora” es tránsito, puede hacerse accesible el movimiento *en tanto movimiento*, es decir, en su carácter de tránsito no dividido en partes (...) El tiempo, en tanto que “ahora”, no es un límite, sino un tránsito y, como tránsito, un número posible, una medida numérica posible del movimiento.”¹⁴³

7. Finalmente tenemos la relación estrecha entre el tiempo y el alma. En el mismo libro IV de la *Física*, Aristóteles se pregunta si el tiempo puede existir sin el alma.¹⁴⁴ Por un lado la experiencia del movimiento se da en el alma, pertenece a ella, además el acto de numerar requiere del alma que numera; y si el tiempo es lo numerado entonces si no hay alma tampoco hay tiempo, pues como menciona Heidegger: “donde experimentamos el movimiento, allí se devela el tiempo.”¹⁴⁵ En el alma experimentamos el movimiento, por lo tanto en el alma se devela el tiempo. ¿Puede haber entonces tiempo si no hay alma? Surge entonces la siguiente aporía acerca del tiempo: si el tiempo es lo que abarca al ente, es entonces más objetivo que cualquier objeto; sin embargo el tiempo sólo se devela en el

¹⁴¹ PF p. 295.

¹⁴² PF p. 302.

¹⁴³ PF p. 303.

¹⁴⁴ El texto dice lo siguiente: “¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? (...) Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto numerables.” *Física*. Delta 11, 223a21s.

¹⁴⁵ PF p. 306.

alma, entonces es subjetivo, pero no cualquier ente “subjetivo”, sino más subjetivo que cualquier estado subjetivo del alma. ¿Cómo *es* el ser del tiempo? ¿Es algo objetivo o algo puramente subjetivo, o ninguna de las dos cosas? Según Heidegger, Aristóteles no avanzó más allá, ni se preguntó cómo es que el tiempo “está” en el alma y por qué si sólo está en el alma, también puede estar en todas partes y en ninguna a la vez. Estas cuestiones solamente las vislumbró sin darles una respuesta.

b. El tiempo vulgar como “sucesión de horas” y sus características

A partir de la interpretación heideggeriana de los textos de la *Física* de Aristóteles, podemos entonces enumerar una serie de características que serán decisivas a la hora de determinar el concepto vulgar del tiempo. El tiempo, tal como es puesto de relieve por Aristóteles y como se conoce por la concepción vulgar de éste, es secuencia de “ahoras” que van desde el ahora-todavía-no hasta el ahora-ya-no. En un pasaje de *Ser y tiempo* se dice: “los horas *pasan*, y una vez que han pasado conforman “el pasado”. Los horas *vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “porvenir”.”¹⁴⁶ Además es una secuencia *constante* y *homogénea*, es decir, no hay *interrupción* ni *variación* entre los “ahoras”. Igualmente tiene una *dirección determinada*, va dirigida del futuro al pasado, por lo cual es una secuencia *irreversible*. También se califica esta secuencia como *infinita*, por lo que se caracteriza al tiempo como algo en sí mismo infinito.¹⁴⁷

Pero la característica determinante en la concepción vulgar del tiempo es la de la *presencia constante* del “ahora”. Recordemos que el ahora es la unidad en una sucesión siempre presente, lo cual nos lleva a concluir que el “ahora” como presencia constante constituye al propio tiempo: “y de esa manera, para la comprensión vulgar del tiempo, éste se muestra como una serie de horas constantemente “presentes” a la vez que transcurrentes y advinientes. El tiempo es comprendido como una secuencia, como el “fluir” de los horas, como el “curso del tiempo”.”¹⁴⁸ Por último, en la medida en que el ahora “da muestras, a la vez, de una constante presencia de sí mismo”, el tiempo quedará relacionado con la eternidad, al grado que la metafísica tradicional lo considerará *derivado* de la propia

¹⁴⁶ ST p. 435.

¹⁴⁷ PF p. 314, ST pgs. 436 y p. 438.

¹⁴⁸ ST p. 434.

eternidad. Heidegger nos recuerda que Platón, desde esta interpretación del tiempo como presencia constante, se vio forzado a llamar al tiempo la “imagen de la eternidad.”¹⁴⁹

c. Valoración de la concepción aristotélica del tiempo vulgar

Para Heidegger, la “definición” aristotélica del tiempo no es una definición tradicional en el sentido académico: determinar el ser de algo a partir de sus propiedades esenciales. Más bien es una definición que hace accesible al tiempo mismo, pues como afirma Heidegger: “Es una *definición del acceso* o una *caracterización del acceso*. La especie del *definiendum* es determinada mediante la forma y la manera del único acceso posible por él: la percepción numerante del movimiento como movimiento es, a la vez, la percepción de lo numerado como tiempo.”¹⁵⁰ Aunque no deja claro su origen, la tematización del tiempo por parte de Aristóteles *apunta al fenómeno mismo del tiempo*. Recordemos que Heidegger valora a Aristóteles porque ha afrontado la temática del tiempo, como tantas otras, “constreñido por las cosas mismas”. La intención no es resolver los “enigmas” del tiempo al nivel de la propia comprensión del tiempo vulgar, lo importante es retomar el alcance fenomenológico de dicha definición e investigar cómo se generan tales enigmas. La interpretación aristotélica del tiempo constituye el *punto de partida* para la interpretación del tiempo en un sentido más originario, *la temporalidad del Dasein*. Por eso hay que dejar en claro que, a pesar de que la interpretación vulgar del tiempo resulta parcial y derivada en relación a la temporalidad, no por ello es una “apariencia” engañosa que nos desviara en el acceso al fenómeno originario. El tiempo vulgar, aunque derivado, es un fenómeno “genuino” o “auténtico” a partir del cual se se puede acceder a un trasfondo de sentido más originario, esa temporalidad a la que apunta.¹⁵¹ Dastur lo aclara diciendo que “esta explicación vulgar del tiempo no pierde legitimidad más que cuando pretende tener la verdad sobre el tiempo, es decir, cuando desconoce su carácter *derivado*. Pues, si es posible comprender la concepción vulgar del tiempo desde la temporalidad originaria del Dasein, la

¹⁴⁹ ST p. 436.

¹⁵⁰ PF p. 309.

¹⁵¹ “En la medida en que el Dasein inmediata y regularmente se comprende a sí mismo en forma impropia, es de suponer que el “tiempo” de la comprensión vulgar, pese a ser un fenómeno auténtico, sea empero un fenómeno derivado.” ST p. 342.

inversa, por el contrario, no lo es: es imposible, en efecto deducir o explicar a partir del ahora el fenómeno extático-horizontal del instante.”¹⁵²

De esta manera, surge la siguiente pregunta: ¿cómo se funda el tiempo vulgar en la temporalidad del Dasein? dicho de otra manera ¿de qué manera el tiempo vulgar se deriva de la temporalidad originaria del Dasein? Pero esta pregunta no podrá ser contestada si antes no se aclara el significado del *tiempo mundano* del que parte la concepción vulgar del tiempo.

2.2 Tiempo mundano y la comprensión del ser de lo a la mano

Tomemos en cuenta que Heidegger no es unánime a la hora de nombrar al tiempo mundano [*Weltzeit*].¹⁵³ Lo llama indistintamente tiempo del mundo, tiempo de la ocupación cotidiana, tiempo expresado o tiempo público. Incluso podríamos aventurarnos y llegarlo a identificar con la temporalidad impropia en la que se mueve el “uno” público. El tiempo mundano o *tiempo de la ocupación* está inscrito en nuestro trato cotidiano con el mundo y con la comprensión del ser de lo a la mano: el tiempo siempre está ahí en un discurso implícito en nuestros quehaceres cotidianos, “en nuestros planes y preocupaciones, en todos nuestros compartimientos y disposiciones”¹⁵⁴. El tiempo mundano es comprendido como algo de lo cual disponemos y con lo que contamos. El tiempo mundano en este sentido se encuentra inscrito en el carácter significativo del mundo, en el contexto remisional desde el cual determinamos el ser de los útiles. El ahora se mostrará de acuerdo al carácter remisional del útil, como un ahora-para, y no será el ahora puntual y objetivado de la concepción vulgar del tiempo. Por eso la comprensión de ser inscrita en el tiempo mundano estará basada en el comportamiento práctico del trato con los útiles. *La comprensión de este modo de “experimentar” el tiempo es aquella que comprende el ser de lo a la mano*. Podemos decir que el tiempo de la ocupación encuentra primariamente el tiempo como algo a la mano, disponible en todo trato práctico con las cosas. Y es precisamente en el uso de un útil donde

¹⁵² Dastur F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Op. cit., p. 95

¹⁵³ “(...) denominamos al tiempo de la comprensión cotidiana del tiempo, *tiempo mundano* [*Weltzeit*], en virtud de su carácter de significatividad.” PF p. 325

¹⁵⁴ PF p. 312.

se puede mostrar el fenómeno del tiempo y que tiene por ello un carácter privilegiado, hablamos del uso del reloj.

a. Exposición fenomenológica del tiempo mundano y el uso del reloj

Ante el predominio de la concepción vulgar del tiempo a lo largo de la tradición, cabe preguntarse si el fenómeno del tiempo se reduce a esta interpretación del tiempo como sucesión de “ahoras”, es decir, si el tiempo se agota en la presencia del “ahora” correspondiéndole solamente el modo de ser de lo que está-ahí [*Vorhandenheit*]. La interpretación vulgar del tiempo, si bien es un punto de partida, es un hecho que no resulta ser suficiente para acceder al fenómeno del tiempo si solamente nos quedamos en ella. Para comprender al fenómeno del tiempo es necesario ubicarnos en el ámbito de la cotidianidad media en la que existe el Dasein. Un auténtico acercamiento fenomenológico al tiempo nos pide de principio que se haga transparente dicho fenómeno tal como aparece en la cotidianidad. Heidegger se pregunta: “¿Cómo se muestra inmediatamente para la ocupación circunspectiva cotidiana eso que llamamos “el tiempo”?”¹⁵⁵ Lo que encontramos en la cotidianidad del Dasein es que, antes de toda investigación *temática* acerca del tiempo, el Dasein ya “cuenta con el tiempo” y se rige por él. El tiempo de la ocupación es precisamente aquél con el que *contamos y disponemos*. Existen, por ejemplo, muchas expresiones en nuestro lenguaje que apuntan a este tiempo de la ocupación: “*tenemos tiempo* para ir a comer”, “*nos falta tiempo* para terminar el ensayo”, “*hemos ganado tiempo* al adelantarnos con un trabajo”, “*perdimos tiempo* por el tráfico”. Surge entonces la pregunta: ¿de dónde *toma* el Dasein su tiempo? Heidegger responderá diciendo, como más adelante lo aclararemos, que el Dasein toma su tiempo no de un ente intramundano ni de la naturaleza, sino de la temporalidad de la propia existencia; el tiempo con el que contamos surge de la temporalidad del Dasein. También podemos decir que la temporalidad del Dasein se expresa (se temporaliza) en el tiempo mundano. Por el momento basta con que llamemos al tiempo con el que contamos el “tiempo de la ocupación” o tiempo mundano.

De entrada hay que aclarar que el tiempo no recibe su modo de ser “mundano” por estar relacionado con la naturaleza o con algún ente “intramundano”, sino por su referencia

¹⁵⁵ ST p. 433.

esencial al carácter constitutivo del ser del Dasein como ser-en-el-mundo. Al respecto dice Heidegger que: “el fenómeno del tiempo, comprendido en un sentido más originario, en realidad, *está interconectado con el concepto de mundo y, por ello, con la estructura misma del Dasein.*”¹⁵⁶ De ahí que el tiempo no tiene el modo de ser de lo que está-ahí [*Vorhandenheit*], no es un ente en este sentido. El tiempo de la ocupación por su carácter mundano, tiene “la *misma* transcendencia que la del mundo”.¹⁵⁷ Por esta razón, al tiempo mundano no se le puede calificar ni de objetivo ni tampoco de subjetivo, “planteamos la cuestión del ser del tiempo en una dirección equivocada desde el comienzo si planteamos la alternativa de si pertenece al sujeto o al objeto.”¹⁵⁸ Los conceptos de “sujeto” y “objeto” resultan ser ontológicamente indeterminados e insuficientes para comprender no solamente al ser del Dasein sino también al tiempo mismo.

El contar con el tiempo está inscrito en el ser-en-el-mundo constitutivo del Dasein. El Dasein cuenta con su tiempo y en este ocuparse “se le asigna a cada cosa “su tiempo”. Las cosas “tienen” tiempo y sólo pueden tenerlo, en la medida en que pertenecen al mundo, es decir, porque ellas están “en el tiempo”. Así como determinamos a los entes como *intramundanos* por pertenecer al mundo, ahora podemos afirmar de la misma manera que los entes que no son el Dasein, en tanto están “en el tiempo” también pertenecen al tiempo, tienen el carácter básico de ser *intratemporales*. En cambio, en el caso del Dasein, “contar con el tiempo” es constitutivo del propio ser-en-el-mundo, y en esta medida, “contando con su tiempo, el descubrimiento ocupado de la circunspección hace que el ente a la mano y el ente que está-ahí, que han sido descubiertos, vengan a comparecer en el tiempo. El ente intramundano se hace de esta manera accesible como “estando en el tiempo”. La ocupación cotidiana, que se da a sí misma tiempo, encuentra “el tiempo” en el ente intramundano que comparece “en el tiempo”.¹⁵⁹

Aristóteles fijó para la tradición la interpretación del tiempo vulgar como una “sucesión de horas” y lo definió como aquello numerado respecto del movimiento en la perspectiva de lo anterior y lo posterior; decíamos también que esta definición es una *definición del acceso*. Se plantea entonces la siguiente pregunta: ¿qué significa “medir” el tiempo? ¿De

¹⁵⁶ PF p. 307.

¹⁵⁷ ST p. 432.

¹⁵⁸ PF p. 307.

¹⁵⁹ ST p. 432.

donde “tomamos” el tiempo cuando lo medimos? De estas preguntas surge la necesidad de hacer un análisis fenomenológico de aquel útil que precisamente cumple con la función de “medir” el tiempo; nos referimos al reloj. De ahí que Heidegger diga que: “la comprensión vulgar del tiempo se manifiesta expresamente y en primer lugar en el uso del reloj, siendo indiferente en este caso la perfección que tenga el reloj.”¹⁶⁰ Por un lado en la definición aristotélica, el tiempo se hizo patente mientras se sigue un movimiento numerándolo, lo que se numera es el “ahora”. En el caso del uso del reloj, numerando el movimiento del propio puntero del reloj digo cada vez “ahora”. Por eso a pesar de que Aristóteles no hable expresamente del uso del reloj, “presupone este modo natural de acceso al tiempo”. La comprensión vulgar del tiempo se nos muestra en el uso del reloj, el cual “sirve” para medir el tiempo y el comportamiento de su uso cotidiano inscrito en el tiempo con el que contamos o tiempo mundano que resulta imprescindible para acceder al propio fenómeno del tiempo. La pregunta por la media del tiempo se plantea ahora de la siguiente manera: “¿qué quiere decir leer el tiempo en el reloj? ¿Qué quiere decir “mirar la hora”?¹⁶¹

Hay que hacer una primera precisión al acercamiento fenomenológico al uso del reloj. Si nos preguntamos para qué sirve un reloj, contestamos: “usamos el reloj para poder medir el tiempo y mostrarlo”. Pero si ponemos atención al “mirar la hora”, veremos que no nos referimos al reloj ni al tiempo de forma temática como el objeto de nuestra consideración, como si para comprender el uso del reloj necesitáramos de una *visión directa* de un instrumento. Heidegger busca una “exposición fenomenológica” del “*uso del reloj en su modo de ser originario*.” Lo que hago al “mirar la hora” usando el reloj no es buscar el tiempo como tal para tratar con él, sino informarme acerca de cuánto tiempo queda para llevar a cabo algo: “El tiempo que trato de determinar es siempre tiempo *para* hacer esto o aquello, el tiempo que puedo permitirme *para*, el tiempo que me tengo que tomar *para* llevar a término esto o aquello.”¹⁶² Mirar la hora se refiere al tiempo con el que cuento para hacer esto o aquello, el tiempo con el que cuento en el ocupación cotidiana tiene la estructura de un tiempo-para. El fundamento de este tiempo-para es el comportamiento de “tomarse tiempo” o lo que es lo mismo “contar con el tiempo”.¹⁶³ Contar con el tiempo no

¹⁶⁰ PF p. 310.

¹⁶¹ *Ídem*.

¹⁶² PF p. 311.

¹⁶³ *Ídem*.

es numerar sino más bien un “tenerlo en cuenta”. Este comportamiento del Dasein que es “contar con el tiempo”, nos dice Heidegger, “precede a todo uso de instrumentos de medición contruidos para determinar el tiempo. Aquel contar es previo a este uso, y es lo que hace justamente posible el uso de los relojes.”¹⁶⁴ Medir el tiempo es un acto fundado en este comportamiento de “contar con el tiempo”, surge como modificación de este comportamiento originario. En otro texto de *Ser y Tiempo* se nos dice que: “Mirar el reloj para ver la hora es un acto fundado en y dirigido por un tomar para sí tiempo. Lo que ya se nos mostró en el más elemental cálculo del tiempo, se torna más claro aquí: regirse *por el tiempo*, mirando la hora en el reloj, es esencialmente *decir-ahora*.”¹⁶⁵ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se expresa Heidegger de la siguiente manera: “Sobre la base de esta relación originaria con el tiempo, es como llegamos a la medición del tiempo, como llegamos a inventar relojes para dar forma a nuestro contar con el tiempo de un modo más económico en relación con el tiempo.”¹⁶⁶ Al decir “ahora” expresamos el tiempo, que no surge del instrumento mismo llamado reloj, el tiempo no está en el reloj, sino que se lo hemos dado previamente al decir “ahora”. Y así, al decir “ahora” y darle el tiempo al reloj, éste nos da el cuánto del “ahora”.¹⁶⁷ Es cierto que numerando los “ahoras”, el tiempo se deja determinar de manera cuantitativa, a través de instrumentos de medición como el reloj, pero esto no quiere decir que hayamos logrado acceder al propio fenómeno del tiempo. Como se dijo, numerar los “ahoras”, contando las horas, los minutos o segundos, es un *comportamiento fundado* en un “contar con el tiempo”. Medimos el tiempo porque necesitamos de tiempo, de manera que lo “regulamos y aseguramos” expresamente a través de una medida precisa del tiempo. El tiempo no está en el reloj, y toda lectura del tiempo supone haberle dado previamente el tiempo al reloj. Podemos concluir diciendo que nuestra *relación primordial* con el tiempo no es la medida, sino un “contar con el tiempo”.

El “ahora” que expresamos al leer el tiempo en el reloj también procede de un “contar con el tiempo”, en este sentido el “ahora” tiene el carácter del “*ahora es tiempo para...*”. Lo cual significa que tampoco nos dirigimos al ahora como tal, sino a aquello de lo cual nos ocupamos, a aquello “para lo que queremos tener tiempo.” Por lo tanto no es un

¹⁶⁴ ST p. 417.

¹⁶⁵ ST p. 429.

¹⁶⁶ PF p. 311.

¹⁶⁷ PF p. 298.

“ahora” desnudo o desvinculado tal como se le entiende en la concepción vulgar del tiempo. Dice Heidegger que: “cuando digo “ahora” no me refiero al “ahora” como tal, sino que al decir “ahora”, me escapo. Me *muevo en la* comprensión del “ahora” y estoy propiamente ante aquello *para* lo que hay tiempo y *respecto* lo cual determino el tiempo.”¹⁶⁸ El “ahora” no se caracteriza por algo que simplemente estuviera ahí, dotado de cierta objetividad, es decir, no se entiende de acuerdo al modo de ser de un objeto [*Gegenstand*]. El “ahora” de la ocupación cotidiana nos remite a un carácter respeccional propio del modo de ser de lo que está a la mano, que va más allá de un mirar puramente contemplativo.

b. Comportamientos del tiempo mundano: estar a la espera, retener y presentificar

Preguntamos entonces: “¿De donde tomamos aquello a lo que nos referimos con el “ahora” sin hacer de ello un objeto?”¹⁶⁹ Es decir, ¿de donde *toma* el “ahora” su carácter temporal? ¿Qué significa decir “ahora”? Heidegger afirma que decir “ahora” o cualquiera de sus modificaciones: “ahora todavía no” o “luego” y el ahora-ya-no o “hace un rato”, es estar expresándonos bajo la autointerpretación de un *comportamiento* respecto del tiempo. ¿Qué significa esto? Si digo “luego” es porque estoy a la espera de algo. El Dasein en tanto que existe *está a la espera* de algo. A través del “luego” se expresa ese estar a la espera, el comportamiento expresado al decir “luego” es un estar a la espera de algo [*Gewärtigen*]¹⁷⁰. Si digo “hace un rato”, es porque *retengo* [*behalten*] algo anterior; no es que algo se recuerde, sino sólo lo retengo como precedente. El olvido es un modo específico privativo de esta retención. El comportamiento expresado al decir “hace un rato” es un *retener*. Por último, si digo “ahora”, me estoy referido a lo que se presenta [*Anwesendes*]. El comportamiento expresado al decir “ahora” es un *presentificar* [*Gegenwärtigen*]. En conclusión, al decir “luego” el Dasein está a la espera, al decir “ahora” presentifica y al decir “hace un rato” retiene.

¹⁶⁸ PF p. 312.

¹⁶⁹ *Ídem*.

¹⁷⁰ El término *Gewärtigen* lo traduce García Norro como “anticipar” y Rivera como “estar a la espera”. En las dos traducciones debe entenderse que todo anticipar o estar a la espera es en referencia a “algo” que no es el Dasein, por lo que no nos referimos al anticiparse-a-sí-mismo [*sich-vorweg-sein*] como momento estructural del cuidado. Para evitar confusiones tomo la traducción de Rivera como “estar a la espera”.

Estar a la espera, retención y presentificación los trata Heidegger como los comportamientos que el Dasein tiene en relación al tiempo “con el que cuenta”, son los comportamientos del Dasein cotidiano a través de los cuales se expresa el tiempo del “ahora”. Aún no se ha dicho cuál es el fundamento ontológico de estos comportamientos (temporalidad originaria), sin embargo ellos ya presuponen un sentido originario del tiempo. En cambio el “ahora” y sus modificaciones, el “después” (ahora-todavía-no) y el “hace un rato” (ahora-ya-no) son la autointerpretación de esos comportamientos del Dasein, son “tiempo expresado”.¹⁷¹

Es importante también resaltar la “*conexión intrínseca*” del tiempo expresado así como la de los propios comportamientos en los que se expresa. El “ahora” está implicado en el “luego” y el “hace un rato”, pues cada uno son un ahora-todavía-no y un ahora-ya-no respectivamente, de la misma manera los comportamientos del estar a la espera y el retener son presentificantes: “Aquello lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Aquello lo que retengo, lo retengo para un presente y por ello todo estar a la espera y todo retener son presentificantes.”¹⁷²

¿De donde tomamos el “ahora”? Podemos entonces responder y sin mencionar ningún objeto presente que: el “ahora” lo tomamos de un presentificar algo, expresado en el propio “ahora”. El “luego” lo tomamos de un estar a la espera y el “hace un rato” de un retener. De acuerdo a su conexión interna, en todo estar a la espera y retener se encuentra una presentificación y por lo tanto un comprender el “ahora” expresado. *Lo que se muestra en esta presentificación es el tiempo.*

c. Estructuras del tiempo mundano: significatividad, databilidad, distensión y publicidad

La pregunta que ahora se plantea Heidegger es: “¿cómo hemos de determinar con mayor precisión el presentificar, el estar a la espera y el retener, que se expresan en el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato”?¹⁷³ Con el planteamiento de esta pregunta Heidegger ve la necesidad de caracterizar la estructura de este tiempo expresado, lo cual no se logrará,

¹⁷¹ Al respecto Heidegger afirma: “Estas tres determinaciones que Aristóteles conoció, el “ahora” y las modificaciones del “*hace un rato*”, en tanto que ahora-ya-no y del “*luego*”, como “ahora-todavía-no, son la *autointerpretación de los comportamientos* que caracterizamos como estar a la espera, retener y presentificar.” PF p. 313.

¹⁷² *Ídem.*

¹⁷³ PF p. 315.

como es obvio, con la interpretación tradicional del tiempo como sucesión de horas. El tiempo con el que contamos, este *tiempo mundano de la cotidianidad*, está formado por cuatro momentos estructurales: *significatividad* [*Bedeutsamkeit*], *databilidad* [*Datierbarkeit*], *distensión* [*Gespanntheit*] y *publicidad* [*Öffentlichkeit*]. Es importante resaltar que estas estructuras pertenecen al propio tiempo expresado del “ahora”, del “hace un rato” y del “luego”, entendidos ya no como una “sucesión de horas” de acuerdo a la concepción vulgar del tiempo, sino como el tiempo de la ocupación cotidiana o tiempo mundano.

El primer momento estructural del tiempo mundano es el de la *significatividad*. La significatividad se refiere a la estructura de la totalidad de relaciones que tiene este carácter de un “para...” [*Um zu*]. Este todo estructural de relaciones se refiere al concepto de “mundo” en el sentido existencial del término. La totalidad de relaciones no son parte del mundo, sino son el mundo mismo. Y así, en la medida en que todo “ahora” y por consiguiente todo “luego” o “hace un rato” son un tiempo-para, es como el tiempo tiene el carácter de la significatividad, por cierto, el mismo carácter que constituye al mundo como tal. El *tiempo mundano* recibe de este momento estructural su nombre propio como tiempo “mundano” o tiempo del mundo¹⁷⁴. A partir de su carácter de “mundo”, el tiempo no es algo que está-ahí como las cosas intramundanas. Al mirar el tiempo en el reloj, no estamos ante algo que está-ahí de carácter intramundano, sino al contrario, estamos ante el fenómeno mismo del mundo, que de acuerdo a la concepción heideggeriana, tampoco es algo que está-ahí, ni nada que se refiera a la naturaleza, sino lo que hace posible que sea descubierto lo intramundano mismo. Por eso resulta inapropiado identificar el tiempo del mundo con el tiempo de la naturaleza. Recordemos que ya se había dicho en *Ser y tiempo* que el mundo es constitutivo del modo de ser del Dasein, de ahí que el tiempo en su carácter de significatividad y mundo, no es de la naturaleza, sino pertenece esencialmente al Dasein: “No hay un tiempo de la naturaleza en la medida en que todo tiempo pertenece esencialmente al Dasein.”¹⁷⁵ En cambio hay tiempo del mundo en la medida en que éste tiene el carácter de la significatividad, constitutiva del carácter del ser-en-el-mundo del Dasein.

¹⁷⁴ *Cfr.*, PF p. 315 y ST p. 427.

¹⁷⁵ PF p. 315.

El siguiente momento estructural del tiempo mundano es el de la *databilidad* y lo define Heidegger de la siguiente manera: “Denominamos databilidad a esta estructura relacional del “ahora” como ahora-mientras, del “hace un rato” como hace un rato-cuando y del “luego” como luego-cuando.”¹⁷⁶ El “ahora”, el “hace un rato” y el “luego” se datan mientras ocurre algo, cuando algo sucedió o cuando algo ocurra. La datación, que se expresa en este “mientras” y “cuando”, nos habla de una relación con algo: si digo “ahora”, menciono una relación con algo que se da al mismo tiempo, es un ahora-mientras; si digo “luego”, menciono una relación con algo en el sentido de un luego-cuando y si digo “hace un rato”, menciono una relación con algo en el sentido de un hace un rato-cuando. De acuerdo a este “carácter relacional” de la datación que aparece en cada determinación temporal, afirma Heidegger: “tenemos que ver que cada “ahora”, cada “hace un rato” y cada “luego” son, de acuerdo con su estructura, datables, esto es, siempre están ya relacionados con algo y, en la expresión, están datados a partir de algo de un modo más o menos determinado.”¹⁷⁷ No importa con qué exactitud se datan estos ahora-mientras, luego-cuando y hace un rato-cuando, la estructura relacional de la databilidad será constitutiva de ellos: “Sólo porque la relación de la datación pertenece esencialmente al “hace un rato”, al “ahora” y al “luego”, puede ser la fecha indeterminada, confusa e incierta. La fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana.”¹⁷⁸ Es más, con o sin las fechas del calendario, el “ahora”, el “luego” y el “entonces” quedan más o menos datados y gracias a la datación es como podemos, temáticamente, fechar el tiempo. No importando su exactitud o indeterminación, la databilidad constituye un momento estructural del tiempo. Pero hay que resaltar algo más, que en cuanto datables cada “ahora”, cada “hace un rato”, cada “luego” están relacionados con algo, están datados a partir de algo, es decir, están relacionados por su esencia con el ente que otorga la fecha a lo datable. La databilidad es entonces una “presentificación de algo en unión con un estar a la espera y un retener.”¹⁷⁹ El momento estructural de la databilidad tiene su sentido temporal más originario en la presentificación que está a la espera y retiene.

¹⁷⁶ PF p. 316.

¹⁷⁷ PF p. 317.

¹⁷⁸ PF p. 316.

¹⁷⁹ *Ídem*.

El tercer momentos estructural del tiempo mundano o tiempo expresado es la *distensión*: “Cuando digo “luego” a partir de un “ahora”, siempre menciono ya un determinado *entretanto* [o mientras] [*Inzwischen*] hasta entonces. En este entre tanto se encuentra lo que llamamos la *duración*, el *durante*, el *durar* del tiempo.”¹⁸⁰ Cuando digo “luego” se entiende siempre un “*hasta cuando*” a partir de un ahora. En todo “luego” le es esencial, por lo tanto, un “*ahora-hasta cuando*”. Este “ahora-hasta cuando” es una presentificación que está a la espera, expresada al decir “luego”. En el “luego” está articulado un extenderse “desde un “hora” hasta un “luego”. La relación aquí expresada, entendida como “un extenderse”, no es un segundo momento que se sobreponga al “ahora” y el “luego”, sino ya se encuentra dada en la presentificación que está a la espera, expresada en el “luego” como un “ahora-todavía-no”. La relación del extenderse es un “entretanto”, donde tiene lugar el *durar del tiempo*. Podemos afirmar entonces que *el tiempo dura y que tiene como característica el durar*, ya que como dice Heidegger: “se hace accesible que lo mentado con el “desde ahora hasta luego”, el tiempo, se distiende. Lo que de este modo se articula en estos caracteres del “entretanto”, del “durante” y del “hasta-cuando”, lo designamos como la *distensión del tiempo*.”¹⁸¹ Como ya habíamos visto, Aristóteles asigna al tiempo un carácter de “tránsito”, pero esto solamente es posible gracias a este “entretanto”, gracias al cual podemos determinar lapsos de tiempo. Heidegger concluye diciendo que: “El tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido. Todo “ahora”, todo “luego” y todo “hace un rato” no tienen sólo una fecha, sino que están en sí mismos extendidos y distendidos: “ahora mientras la lección”, “ahora mientras el descanso”.¹⁸² Imposible sería señalar por lo tanto un “ahora” independiente y separado de otros, como si fueran un punto, tal como lo hace la concepción vulgar del tiempo. Las determinaciones del tiempo “ahora”, “luego” y “hace un rato” están caracterizadas por la estructura del “ahora entretanto....” [ahora mientras que...] y en esta medida decimos que tiempo se distiende o dura.

Por último, tenemos el momento estructural de la *publicidad*. El “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” en tanto tiempo expresado, tienen la estructura de la publicidad del tiempo mundano. Heidegger nos dice que: “cuando expresamos el “ahora” datado y extendido, *en el convivir*, cada uno comprende los otros. Cuando decimos “ahora”, todos comprendemos

¹⁸⁰ PF p. 317.

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² PF p. 318.

este “ahora”, aunque quizá cada uno de nosotros date ese “ahora” a partir de una cosa o de un acontecimiento distinto.”¹⁸³ Expresamos el tiempo en el convivir cotidiano, al decirnos “ahora” cada uno comprende a los otros: “El “ahora” expresado en la convivencia es comprensible para todos. Aunque en cada caso cada uno diga su “ahora”, sin embargo, el “ahora” es para todos. La accesibilidad del “ahora” para todos, con independencia de su distinta datación, caracteriza el “ahora” como público. El “ahora” es accesible a todos y por ello no pertenece a nadie.”¹⁸⁴ El tiempo se hace público, lo cual no es algo que se le agregue desde fuera o que acontezca ocasionalmente. El tiempo *ya* se ha hecho público en la ocupación cotidiana, “todo el mundo se rige por él, de tal manera que en alguna forma debe ser hallable por cualquiera”.¹⁸⁵ Se le puede asignar una peculiar objetividad, está ahí accesible a todos, con una cierta subsistencia sin poder decir, paradójicamente, cómo y dónde está.

Es en la propia lectura del reloj donde se hace patente el carácter público del tiempo mundano, la medición del tiempo le otorga al tiempo este carácter público. La publicidad se refiere a aquella expresión del tiempo en el convivir unos con otros. Cuando expresamos el “ahora”, siempre hay implícita una comprensión común, por eso al mirar la hora en el reloj hablamos de un “ahora” que es accesible a todos. En un pasaje de *Ser y tiempo* nos dice Heidegger que: “en la medición del tiempo, el tiempo se hace público de tal manera que en cada caso y en todo momento y para cada cual comparece como un “ahora y ahora y ahora”. Y así, el tiempo “universalmente” accesible en los relojes se presenta, por así decirlo, como una multiplicidad simplemente presente de ahora, sin que la medición del tiempo esté temáticamente dirigida hacia el tiempo en cuanto tal.”¹⁸⁶

El tiempo mundano no pertenece a nadie en particular, pertenece a “todos” pero no a “todos” como suma de individuos, sino en el sentido de que pertenece al “uno” como el modo de ser cotidiano del Dasein en la convivencia con otros en un mundo. Tomando al mundo como el carácter constitutivo del Dasein, el tiempo es público sobre el fundamento del ser-en-el-mundo. En este sentido Heidegger afirma que: “el “ahora” expresado queda dicho por cada cual en el ámbito público del estar-unos-con-otros-en-un-mundo. El tiempo

¹⁸³ *Ídem.*

¹⁸⁴ *Ídem.*

¹⁸⁵ ST p. 424.

¹⁸⁶ ST p. 430.

interpretado y expresado en cada Dasein queda, pues, *hecho* siempre *público* en cuanto tal, en virtud de su extático ser-en-el-mundo. Ahora bien, en la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el “mundo” del que se ocupa, *no conoce como suyo* el “tiempo” que se toma, sino que al ocuparse *aprovecha* el tiempo que “hay”, con el que *se cuenta*.¹⁸⁷

En conclusión, los momentos estructurales del tiempo mundano, aquel tiempo con el que contamos y que expresamos mediante el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” son: *significatividad, databilidad, distensión y publicidad*. Dichas estructuras, están fundadas en el “mundo”, es decir, pertenecen al mundo, considerando “mundo” como rasgo determinante del ser del Dasein. De ahí que diga Heidegger que: “*la medida originaria del tiempo no tiene que ver con cuantificaciones, sino con el concepto fenomenológico de “mundo” como contenido interpretado.*”¹⁸⁸ En la medida en que estas estructuras se fundan en el mundo, pueden definirse de acuerdo a su carácter relacional; que resumimos en cada estructura de la siguiente manera: la significatividad se remite a la ocupación diciendo “ahora es tiempo para...”, la con databilidad se remite a algo diciendo: “ahora mientras...”, la datación se remite a un “luego” diciendo: “ahora hasta cuando” y en la publicidad se remite a otros diciendo “ahora para todos...”.

Sin embargo estas estructuras temporales las pasó por alto la concepción del tiempo vulgar, pues fueron encubiertas en la definición aristotélica del tiempo así como en la idea tradicional del tiempo. El carácter relacional de los momentos estructurales del tiempo se ocultan de manera que los “ahoras” pasan como algo artificial y separado, en una sucesión de “ahoras” antecedentes y precedentes. Heidegger dice que: “En la concepción vulgar del tiempo como serie de “ahora” no reconoce en absoluto el momento de la databilidad previa al calendario ni tampoco el de la significatividad. Los “ahoras” son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros.”¹⁸⁹ Además, para la concepción vulgar del tiempo esta sucesión de “ahoras” es homogénea y continua. En cambio en el tiempo mundano de la ocupación que cuenta con el tiempo, decimos que llegamos a tiempo o a destiempo, que ganamos o perdemos el tiempo, que el tiempo pasa “rápida” o

¹⁸⁷ ST p. 424.

¹⁸⁸ González, J., *Heidegger y los relojes*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, p. 276.

¹⁸⁹ PF p. 317.

“lentamente”, que el tiempo es *apropiado* o *inapropiado*. Fenómenos que no podrán ser explicados por la concepción vulgar del tiempo. Pero ¿cuál es el origen de las momentos estructurales del tiempo mundano: significatividad, databilidad, distensión y publicidad? ¿Por qué se pasó por alto en la concepción vulgar del tiempo estas estructuras temporales tan elementales del fenómeno del tiempo?

2.3 La temporalidad finita del Dasein y el carácter originario del tiempo

Pasemos a uno de los temas centrales de esta investigación: la temporalidad del Dasein. Surge la pregunta siguiente: ¿de dónde surge el tiempo, aquel tiempo que es el “único” que conocemos, aquel tiempo con el que contamos en la ocupación cotidiana? La respuesta la encontraremos en el tiempo originario o *temporalidad del Dasein*. Una vez que desarrollemos los llamados “éxtasis” de la temporalidad (futuro, haber-sido y presente) como aquella forma originaria de comprender el tiempo, abordaremos la problemática de cómo surge el tiempo vulgar de la propia temporalidad del Dasein. Y finalmente, habiendo delimitado el carácter derivado del tiempo vulgar, aclararemos cómo es que el tiempo vulgar *encubre* las estructuras temporales elementales que lo hacen posible.

Habíamos dicho que las determinaciones del tiempo tienen su origen en una autointerpretación de los comportamientos del Dasein. Entonces quedaba claro que el “ahora” es expresión (surge) de un presentificar, el “luego” de un estar a la espera y el “hace un rato” de un retener. Lo cual nos llevaba a concluir que el tiempo expresado o tiempo mundano tiene como origen una manera más originaria de comprender el tiempo. Pero aún no se ha dicho cuál es el fundamento ontológico de estos comportamientos y cómo ellos otorgan sentido a los momentos estructurales del propio tiempo expresado o tiempo mundano (significatividad, databilidad, distensión y publicidad). Este análisis nos llevará, por consiguiente, a fundamentar tanto el tiempo mundano como el tiempo vulgar en la temporalidad originaria del Dasein. La importancia de la temporalidad del Dasein para nuestra investigación, no solamente radica en hacer de ella el origen de las otras maneras de concebir el tiempo, sino también porque la temporalidad será la condición de posibilidad

para la comprensión del ser de los entes intramundanos, lo cual será el objetivo del capítulo III.

a. La temporalidad como sentido del ser del Dasein

Decíamos que el Dasein es el ente al que le *va* su ser, lo cual significaba que se comporta respecto a su ser como su posibilidad más propia. El Dasein no tiene el modo de ser de lo que está-ahí, es decir, no tiene un ser acabado y cerrado. El Dasein es aperturidad de ser, gracias a ella son posibles sus comportamientos con respecto al ente. En este sentido Heidegger ha caracterizado al ser del Dasein como cuidado [*Sorge*]. El cuidado es la estructura que le otorga unidad al todo estructural que constituye el ser del Dasein. Heidegger define al cuidado de la siguiente manera: “anticiparse-así-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-de-entes”.¹⁹⁰ Como se puede constatar dicha estructura expresa tres momentos que caracterizan su estructura formal. En primer lugar tenemos la estructura del “anticiparse-a-sí” del Dasein de acuerdo a posibilidades propias de ser, es decir, la *existencia* [*Existenz*] en tanto poder-ser que se proyecta; en el proyectar sus posibilidades el Dasein se anticipa constantemente a sí mismo. En segundo lugar tenemos la estructura del “estar-ya-en-el-mundo” que es el carácter arrojado del ser en el mundo en el que ya siempre se encuentra el Dasein, es decir, su *facticidad* [*Faktizität*]. En tercer lugar y a la par de las otras dos estructuras del cuidado, el proyecto arrojado que es el Dasein es un habitar entre entes intramundanos, el cual Heidegger denomina la *caída* [*Verfallen*] en la que cotidianamente se encuentra el Dasein. El cuidado, como manera unitaria de comprender el ser del Dasein, expresa así el fenómeno del estar remitido del Dasein tanto a sí mismo como al propio ente intramundano. Existencia, facticidad y caída constituyen los tres momentos esenciales en la estructura unitaria del cuidado. Esta unidad, nos dice Heidegger, tiene su *sentido* en la temporalidad originaria del ser del Dasein.

La temporalidad constituye el *sentido* del ser del Dasein y por lo tanto también del propio cuidado. Además es la posibilidad de la existencia en cuanto aperturidad y de esta manera fundamento de todo comportamiento del Dasein. Decimos que comprendemos el “sentido” de algo cuando entendemos aquello que lo hace posible. El sentido no es en este

¹⁹⁰ ST pgs. 210 y 342.

caso una entidad distinta o ajena a la cosa que se comprende, sino la cosa misma en cuanto *enteramente* comprendida.¹⁹¹ Recordemos que en fenomenología se ponen a un lado todos los presupuestos y se parte solamente de aquello que se muestra tal como es en sí mismo y desde sí mismo. El sentido del ser del Dasein ya no se buscará entonces en un fundamento fuera de su propio ser, ya sea Dios o la naturaleza. El sentido lo buscaremos en aquella manera peculiar en que la existencia se muestra en sí misma como *totalidad*, esto es, el sentido se buscará en la temporalidad finita del Dasein. De acuerdo a la pregunta que Heidegger se hace: “¿qué es lo que hace posible el ser del Dasein y con ello su existencia fáctica?”, respondemos ahora diciendo que el sentido del ser del Dasein fáctico es la temporalidad, lo cual significa también que ella hace posible la estructura interna del cuidado. La temporalidad, a partir de sus tres éxtasis: futuro, haber-sido y presente, constituyen el sentido de cada uno de momentos estructurales del cuidado.

	Estructura formal del cuidado	Éxtasis del tiempo	Momentos estructurales del Dasein	Existenciario
Cuidado <i>Sorge</i>	<i>anticiparse-a-sí</i>	Futuro <i>Zukunft</i>	Existencia <i>Existenz</i>	Proyecto <i>Entwurf</i>
	<i>estando-ya-en-el-mundo</i>	Haber-sido <i>Gewesenheit</i>	Facticidad <i>Faktizität</i>	Condición de arrojado <i>Geworfenheit</i>
	<i>en-medio-de-entes</i>	Presente <i>Gegenwart</i>	Caída <i>Verfallen</i>	Caída <i>Verfallen</i>

1. El futuro [*Zukunft*] como expresión de la temporalidad del Dasein no se identifica con aquella forma vulgar del tiempo que habla de lo que todavía no es y que en algún momento llegará a ser. Esta es una interpretación del futuro ajena al modo de ser del *Dasein*. Por eso el futuro comprendido a partir de la existencia no es el “ahora” que todavía no se ha hecho efectivo y “después” llegará a ser real, sino aquel momento del tiempo referido al propio sí-

¹⁹¹ Cfr., ST p. 340.

mismo del Dasein, esto es, a la misma existencia que se comprende desde su posibilidad más propia.¹⁹²

Cuando el Dasein está a la espera de algo, se comporta siempre respecto de su más propio poder-ser. En todo comportamiento que está a la espera, el propio Dasein es siempre “co-esperado” en la anticipación de aquello que se espera. El comportamiento que está a la espera supone un anticiparse del Dasein en su ser, esto es, el Dasein se relaciona con su más propio poder-ser, o lo que es lo mismo, “*está por delante de sí mismo*”.¹⁹³ El Dasein anticipando una posibilidad llega hasta sí mismo, anticipa su poder-ser. De esta manera decimos entonces que el Dasein es, de acuerdo al sentido originario del tiempo, *futuro*.

El primer momento estructural del cuidado en tanto “anticiparse-a-sí” es posible en tanto futuro, es decir, el carácter fundamental de este “anticiparse-a-sí” es la existencia (*Existenz*) y su sentido temporal el futuro. En *Ser y tiempo* Heidegger nos habla del futuro como aquella venida en que el *Dasein* viene hacia sí mismo [*auf sich zukommt*]. Lo que se muestra en el fenómeno del futuro, traducido también como *porvenir*, es, por lo tanto, un dejarse venir hacia sí mismo. El ser del Dasein en cuanto posibilidad tiene este horizonte temporal del *porvenir*; por lo que se puede decir que estoy adviniendo en este porvenir al estar siendo. Los comportamientos del Dasein anticipatorios suponen al futuro como la manera originaria en que el Dasein adviene a sí mismo. Por eso en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* se menciona que: “Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del Dasein y de la que todo estar a la esperar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro*. Este concepto existencial del futuro es el presupuesto para el concepto vulgar del futuro en el sentido del todavía-no-hora.”¹⁹⁴

2. El segundo momento de la temporalidad es el haber-sido [*Gewesenheit*]. El haber-sido tampoco tiene que ver con el pasado tal como lo entiende la concepción vulgar del tiempo, es decir, como algo que fue y que “ahora” ya no es. Esta manera de entender el tiempo resulta igualmente ajena al modo de ser del *Dasein*. El haber-sido en tanto referido a la existencia no es el “ahora” que dejó de ser y que se ha desprendido del ser efectivo para

¹⁹² Ramón Rodríguez resalta esta manera de entender el futuro diciendo que: “sólo *hay* futuro, en el sentido habitual de la palabra, para un ser que es esencialmente porvenir, apertura a su posibilidad más propia.” (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, *Op. cit.*, p.109).

¹⁹³ PF p. 319.

¹⁹⁴ *Ídem*.

pasar al no ser. Haber-sido es aquel momento del tiempo que apunta al ser mismo del Dasein, esto es, es la misma existencia que se comprende desde su posibilidad ya sida. En los comportamientos del Dasein, reteniendo algo, el Dasein mismo ya se ha relacionado con aquello que él ha-sido, o sea, en la retención de algo el Dasein es corretenido: “se retiene a sí mismo *en lo que ya ha sido*.”¹⁹⁵ El haber-sido no significa que el Dasein ya no sea, sino que *es* aquello que fue. No nos desprendemos del pasado como si nos quitáramos algo de encima, sino, como afirma el propio Heidegger: “todo lo que hemos sido constituye una determinación esencial de nuestra existencia (...) El Dasein, en la medida en que es, necesariamente siempre ha sido. Solo pudo haber-sido en cuanto que existe.”¹⁹⁶ En este sentido podemos decir que la existencia no tiene un pasado, sino que es *su* pasado. En *Ser y tiempo* Heidegger relaciona el haber-sido con la condición de arrojado [*Geworfenheit*] del Dasein: “Pero hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede *ser* su más propio “como el ya siempre era”, es decir, su “haber-sido.”¹⁹⁷

Decíamos que la segunda estructura del cuidado es el estar-ya-en-el-mundo, que comprende la facticidad como condición de arrojado. Comprendo posibilidades pero no en el vacío sino estando-ya-en-el-mundo, de acuerdo a un ya-sido. Proyecto posibilidades y abro mundo, pero siendo ya. La facticidad nos remite temporalmente a nuestro estar arrojado que se piensa como pasado, pero no un pasado que ya no es, sino un pasado que *es*; igual que el futuro es un advenir que *es*. Además, el haber-sido está intrínsecamente unido al futuro del Dasein, o sea, el sentido originario del futuro comprende el pasado, ya que al venir la existencia hacia sí misma la existencia encuentra lo que ya ha sido, en este sentido haber-sido y futuro se co-pertenecen. De acuerdo al haber-sido, el carácter venidero (*Zu-kommen*) del futuro es un abrir posibilidades fácticas, es decir, posibilidades que implican un *retorno*. Este carácter venidero remite de alguna manera a un ya tener que ser, que es un retroceder (*Zurück-kommen*) en el sentido de un ya haber-sido. En esta medida es posible la historicidad de la existencia, ya que un ser que no *puede* ser su pasado carecería

¹⁹⁵ PF p. 321.

¹⁹⁶ PF p. 320. Ramón Rodríguez, hablando del momento temporal del haber-sido afirma que: “Heidegger aprovecha que tal idea es fácilmente asimilable por la conciencia lingüística del alemán, cuyo verbo *sein* -“ser”- conjuga el perfecto utilizándose a sí mismo como auxiliar, de forma que se dice “yo soy sido” -*Ich bin gewesen*- y no “yo he sido.” (Heidegger y la crisis de la época moderna, *Op. cit.*, p. 110).

¹⁹⁷ ST p. 341.

por lo tanto de historia. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger explica esta co-pertenencia de futuro y haber-sido diciendo: “en cuanto que el Dasein se relaciona siempre más o menos expresamente con un determinado poder-ser de sí mismo, esto es, llega hasta sí mismo a partir de una posibilidad de sí mismo, siempre vuelve también, de este modo, a aquello que ha sido.”¹⁹⁸ Sin embargo es en *Ser y tiempo donde* Heidegger le da un énfasis marcado al futuro en esta relación de copertenencia con el haber-sido. El futuro tiene prioridad ya que el haber-sido sólo *es* en la medida en que el Dasein se proyecta volviendo sobre sí: “Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar compresor hacia el más propio haber-sido. El Dasein sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro.”¹⁹⁹ El haber-sido *es* en tanto está proyectado por el futuro, de ahí que se diga que el pasado emerge de cierta manera del futuro, aclarando que Heidegger no está hablando de un tiempo “escindido” del ser, donde ser y tiempo no tuvieran nada que ver, y donde futuro y pasado se definieran solamente por su no-ser (el futuro como un “todavía no presente” y el pasado como un “ya no presente”). El punto determinante es aclarar en qué medida se puede describir fenomenológicamente la unión de ser y tiempo a partir de la existencia del Dasein. Cuando hablamos de este advenir-sido nos referimos a la dimensión ontológica de esta comprensión fáctica. El advenir-sido es el horizonte para comprender el fenómeno del estar arrojado de nuestro ser-en-el-mundo.

3. El tercer momento de la temporalidad es el presente [*Gegenwart*]. El presente como un momento de la temporalidad de la existencia no es entendido aquí como el “ahora” homogéneo y puntual de la concepción vulgar del tiempo. No es la presencia actual de algo [*Anwesenheit*], es decir, de alguna cosa que estuviera-ahí presente efectivamente. Ya se ha insistido, la existencia no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. El presente como momento de la temporalidad del Dasein no es el presente de las cosas. El presente es aquel momento del tiempo que apunta al ser mismo del Dasein, a su sentido. El presente de la temporalidad es la existencia que se comprende desde la presentificación [*Gegenwärtigen*] de una situación que ha elegido, de un hacerse cargo de las condiciones desde las cuales se

¹⁹⁸ PF p. 320.

¹⁹⁹ ST p. 341.

ejerce la existencia. Solamente proyectándose en una situación de sí mismo (propiamente), es como el Dasein se presentifica y a su vez que presentifica los entes de acuerdo a la situación abierta. Por eso, en los comportamientos del Dasein, se lleva a cabo esta presentificación, no solamente de sí mismo sino también de los entes que comparecen en el mundo, es decir, la presentificación de una situación conlleva cooriginariamente la presentificación del ente intramundano. Como veremos en el capítulo siguiente, la manera de presentificar de los comportamientos del Dasein será la condición de posibilidad de la comprensión del ser del ente intramundano, ya sea como ente a la mano o ente que-está-ahí, lo cual nos conducirá a cumplir con los objetivos de nuestra investigación, ubicar la temporalidad como el horizonte de la comprensión del ente intramundano. En *Ser y tiempo* se resalta la presentificación de la siguiente manera: “El resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente* del mundo circundante, sólo eso posible en una *presentación* [*Gegenwärtigen*] de este ente. Sólo como *presente* -en el sentido de hacer-presente- puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos.”²⁰⁰ De esta manera, el Dasein no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber-sido, deja comparecer al ente en su presencia.

Mencionábamos que el tercer momento de la estructura formal del cuidado es el “estar-en-medio-de-entes” cuyo sentido temporal es el presente en tanto presentificación. El Dasein es entonces un proyectar arrojado o existencia fáctica en medio de entes. Abro posibilidades siendo ya en el mundo, y en ello, descubro entes presentes. En este presentificar el Dasein se absorbe regularmente en la ocupación, de manera que se pierde en el trato con los entes; a este fenómeno lo llama Heidegger la caída.²⁰¹ En términos temporales, el momento temporal del presente es algo que remite a ese futuro-sido. Ese presente mantiene abierto eso que ha sido abierto en el futuro-sido, es decir, en el anticiparse a sí estando ya en el mundo. De ahí que tengan prioridad, en términos temporales, el futuro y el haber-sido. En cambio, la tradición enfatizó la idea del tiempo a

²⁰⁰ ST p. 341.

²⁰¹ ST p. 193. Al respecto Ramón Rodríguez nos dice que: “*también la ontología está bajo el dominio del “se”*”. La caída puede ser vista de alguna manera como la pérdida de sí mismo, es decir, la pérdida de hacerse del Dasein un ser propio, por lo que el sujeto anónimo extrae de las cosas “*la autointerpretación de la existencia*”. Es desde las cosas donde se crea el modelo para la ontología misma. (Heidegger y la crisis de la época moderna, *Op. cit.*, pgs. 92 y 93).

partir del presente de las cosas. Pero para Heidegger lo primario es que existimos abriendo posibilidades, por lo que el futuro-sido tienen más importancia que el propio presente. Esta sería la crítica central contra la tradición que quiso derivar el fenómeno del tiempo a partir del presente como algo que permanece constantemente, el presente de lo que está-ahí. Sin embargo en la medida en que estoy comprendiendo posibilidades (advinando) ese advenir remite al carácter fáctico del existir, y en ese abrir posibilidades fácticas es como puede comparecer al ente intramundano; hacer comparecer el ente en una presentificación es resultado de ese futuro-sido. Por lo tanto, el presente no es lo prioritario, no es lo que determina al ser-en-el-mundo como tal, sino, como consecuencia de ese comprender fáctico, lo fundamental en términos temporales es este futuro-sido. En cambio para la tradición, futuro y pasado son dos formas inferiores del tiempo en tanto están determinadas por un no-ser (lo que ya no-es y lo que todavía no-es), por lo que debían entenderse a partir del presente, en el sentido de un ahora real y efectivo, fundamento de las otras dos formas del tiempo. En cambio para Heidegger el presente se comprende a partir del futuro-sido. El anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo es lo que posibilita que algo comparezca como presente. La comprensión es una anticipación que abre significación y por lo tanto una posible presentificación del modo de ser característico del ente intramundano (ente a la mano o ente que está-ahí).

Es necesario resaltar el carácter unitario de la temporalidad del Dasein. El tiempo originario expresa el sentido de una totalidad estructural, es decir, la temporalidad no está dividida en partes de las cuales futuro, haber-sido y presente serían determinaciones *separadas* del ente que está-ahí, donde el “ahora” sería el que delimitara estas partes por ser el carácter esencial del tiempo. Al contrario, los momentos de la temporalidad expresan un solo fenómeno unitario de la existencia: “Lo esencial del futuro se encuentra en el *llegar hasta sí mismo*, lo esencial del haber-sido en el *volver a*, lo esencial del presente, en el *conformarse con*.”²⁰² El futuro está co-implicado con el haber-sido, y a su vez, el advenir-sido se proyecta como tal en el presente, de ahí que Heidegger diga que la temporalidad se temporaliza “totalmente” en cada uno de los éxtasis. En *Ser y tiempo* se expresa esta co-implicación de la siguiente manera: “Volviendo venidareamente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro

²⁰² PF p. 321 y ST p. 344.

que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que llamamos la temporalidad.”²⁰³ La fusión o copertenencia originaria entre futuro, haber-sido y presente es lo que constituye la temporalidad del Dasein. Además, a partir de dicha co-pertenencia es posible la unidad de los distintos momentos estructurales del cuidado, esto es, la unidad del proyecto, la facticidad y la caída es comprensible a partir de la temporalidad constitutiva del todo estructural del cuidado.²⁰⁴

La unidad de cada uno de los tres momentos de la temporalidad es una *unidad dinámica*. Cada uno de los momentos hace referencia a los otros como una movilidad de un estar “fuera de sí” [*außer sich*]. En la terminología de Heidegger, se dice que la temporalidad se temporaliza, por lo que futuro, haber-sido y presente son formas de temporalizarse de la temporalidad, es decir, formas en que la temporalidad se lleva a cabo en este estar “fuera de sí”. A este carácter dinámico Heidegger lo llama también “arrebato” [*entrücken*]. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se dice: “El Dasein, en tanto que futuro, es arrebatado fuera de sí hasta su poder-ser pasado, en tanto pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber-sido, en tanto presente es llevado fuera de sí hasta otro ente.”²⁰⁵ Recordemos que el Dasein siempre está ya proyectado como existencia en este ser “fuera de sí”. La existencia se temporaliza en esta movilidad por la cual están co-implicados futuro, haber-sido y presente. Por eso al tiempo originario no hay que entenderlo como una cosa que primero es subsistente y después en otro momento saliera de sí mismo, sino que es *en sí mismo* fuera de sí en un sentido “puro y simple”, esto es, sin que exista un ser subsistente que lo fundamente.²⁰⁶ Cualquier momento del tiempo es pura referencialidad, un simple estar “fuera de sí”: el venir *hacia*, el volver *a*, *hacer* presente son las características propias de la temporalidad que definen el modo de ser propio de la

²⁰³ ST p. 341.

²⁰⁴ Cfr., ST pgs. 342 y 343

²⁰⁵ PF p. 321.

²⁰⁶ Los éxtasis de la temporalidad nos remiten a la movilidad de la existencia, por lo que dichos éxtasis han de comprenderse siempre, tal como lo indica Dastur, al “poner el acento en la *temporalización* como movimiento o evento puro y no como una salida de sí de un “sujeto” que será primero “en sí.” (*Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 76.) Lo que las concepciones tradicionales del tiempo nos dicen, al contrario de lo que piensa Heidegger, es que piensan al tiempo en relación con un ente que sirva de soporte que le otorga subsistencia al propio tiempo, identificándolo con la sucesión de “ahoras” presentes. La temporalidad del Dasein no presupone ninguna substancia o sujeto que le otorgara “permanencia” y que se mantuviera en un ámbito atemporal, sino que la temporalidad es lo que constituye al Dasein tal como es, es su “poder constitutivo” que hace que el Dasein sea de modo propio.

existencia. Los tres momentos de la temporalidad, futuro, haber-sido y presente, en tanto tienen este carácter de ser fuera de sí, son el mismo tiempo originario. A este movimiento del arrebatarse fuera de sí de la temporalidad originaria lo nombra Heidegger el carácter “extático” del tiempo. Futuro, haber-sido y presente son “los tres *éxtasis* de la temporalidad, que se pertenecen mutuamente de forma co-originaria.”²⁰⁷ De esta manera podemos decir que la existencia no transcurre en el tiempo, sino que es ella misma temporal, es decir, está constituida por la temporalidad: la existencia en cuanto tal es esencialmente extática, pura aperturidad de ser siempre *fuera de sí*.

Heidegger complementa el carácter extático de la temporalidad con otro aspecto esencial de su carácter dinámico. La forma peculiar de aperturidad del estar “fuera de sí” implica que el arrebato no se proyecta a una nada, sino posee una dirección que es una forma de darse peculiar de la aperturidad que se da con el “fuera de sí”. A esta dirección de los éxtasis lo llama Heidegger el *horizonte de la temporalidad*. La temporalidad extática tiene a su vez un carácter horizontal: “Designamos como *horizonte del éxtasis* aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebataamiento como tal está fuera de sí. *El arrebataamiento abre y mantiene abierto ese horizonte.*”²⁰⁸ De esta manera la *temporalidad*, en tanto tiempo originario, la renombra Heidegger la temporalidad extático-horizontal.

La temporalidad caracterizada como extático-horizontal define al tiempo originario del Dasein. Esta manera de comprender al tiempo no tiene nada que ver con la concepción vulgar del tiempo como una sucesión infinita de “ahoras” homogéneos y separados. Esta comprensión del tiempo divide al tiempo en partes separadas (antes, ahora y después) como sucesivas y homogéneas, que como se verá más adelante, “nivelan” la peculiaridad original de cada éxtasis del tiempo originario, eliminando a la vez su mutua implicación significativa a través de la linealidad vacía de la sucesión de “ahoras”. La existencia es un llevarse a cabo o un ejecutarse temporalmente y no una simple cosa que está dentro del tiempo. Sin embargo esta concepción vulgar del tiempo surge de la temporalidad extática del Dasein. Los tres éxtasis del tiempo: futuro, haber-sido y presente son previos a la concepción vulgar del tiempo y por lo tanto ésta se *deriva* de la temporalidad originaria del

²⁰⁷ *Ídem.* y ST p. 344.

²⁰⁸ PF p. 322.

Dasein, por lo que: “la temporalidad temporaliza el tiempo que es lo único que conoce la comprensión vulgar del tiempo.”²⁰⁹

Antes de finalizar este extenso apartado, se requiere que además aclaremos que la temporalidad es un fenómeno de la existencia finita. *El tiempo originario, esto es, la temporalidad extático-horizontal del Dasein, es una temporalidad finita.* Por eso es de suma importancia resaltar el lugar que ocupa el fenómeno de la muerte a partir del contexto de la temporalidad finita, es decir, no podremos comprender la temporalidad ni los momento del futuro, haber-sido y presente si no apuntamos al fenómeno de la muerte como la expresión irreductible de la finitud del Dasein. No es mi intención adentrarme en este tema, solo lo menciono para recalcar que Heidegger ha comprendido el tiempo de acuerdo a la finitud de la existencia, de ahí que no hay que pasar por alto el papel preponderante que ocupa el tema de la muerte.

Para Heidegger la muerte no es algo que pueda ser experimentado o vivido, no es algo que suceda como un hecho objetivo que estuviera ahí dado. La muerte vista desde la perspectiva de la existencia *es una posibilidad de ser*; es más, ésta es la única forma en que puede proyectarse. Por eso, a diferencia de las otras posibilidades que pueden llegar a cumplirse, la muerte se mantiene como una posibilidad en sí misma en el acaecer de la existencia, está siempre proyectada como una posibilidad en cada momento de la existencia. Al Dasein, en tanto ser que existe de acuerdo a posibilidades, la muerte se le presenta como la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, es decir, de todo comportamiento-hacia, de todo existir.²¹⁰ Por eso la muerte es para el Dasein la *más fundamental y extrema* posibilidad.²¹¹ La muerte ciertamente es el fin de la existencia, pero entendiendo por fin no el término de algún proceso o la cesación de algo que está-ahí. La muerte no es ningún suceso que sobrevenga desde fuera, al contrario, es una posibilidad a la que estamos constantemente referidos, que permea a la existencia como un todo. De ahí que diga Heidegger que el Dasein es el ente que es relativamente al fin, la referencia a la

²⁰⁹ PF p. 321 y ST p. 344.

²¹⁰ Cfr. ST p. 278.

²¹¹ En referencia a la muerte como la posibilidad más extrema, Dastur acierta al decir: “La muerte es para el Dasein la posibilidad por excelencia, puesto que no ofrece ningún resultado realizable, ninguna figura de la efectividad, y es justamente en esta ineffectividad, que la posibilidad se revela como tal en su verdad.” (*Heidegger y la cuestión del tiempo, op. cit.*, p. 64.) Se requiere, como lo afirmaremos más adelante, *precurar* la muerte para que pueda experimentarse en sí misma como posibilidad, como un poder-ser, y no como una realidad óptica que les sucede a otros.

muerte es en cada caso un *estar ante la muerte* [*Sein zum Tode*] y esta es la manera en la que nos conducimos respecto de ella. Como se puede constatar, la muerte no es una posibilidad cualquiera, es la posibilidad de ya no ser más, es decir, la posibilidad de mi no poder-ser más como ser-en-el-mundo. Por eso es la más *propia e irrespectiva*, la más *cierta e indeterminada*, pero sobre todo *insuperable*: “En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte.”²¹² Lo importante es señalar que, en tanto posibilidad que anticipa el fin, nos ofrece ella misma la totalidad de la existencia, a partir de la existencia misma, como certeza de la finitud en la que el Dasein está en todo momento sostenido. Tanto el modo de ser propio como impropio contienen un comportamiento con respecto a la muerte, ya sea un precursar la muerte como posibilidad o un olvidarla huyendo de ella.

El Dasein, como ser *ante* la muerte, ha de resistirla como posibilidad, lo cual significa que no basta con meditar acerca de ella ni tampoco esperarla. Se trata de sostenerse en la *inminencia* de la muerte, conservarla en su carácter de pura posibilidad. Esto solamente será posible en lo que Heidegger llama *precursar* la muerte, por el cual el Dasein adviene en esa posibilidad que ella es. Por eso el precursar la posibilidad de la muerte remite a este *porvenir o futuro* mediante el cual Heidegger tiene un elemento claro para poder hablar de la totalidad del *Dasein*. La muerte en tanto posibilidad abre a la existencia como un todo y como irreductiblemente finita: “El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*.”²¹³ El Dasein queda libre entonces para sus posibilidades más propias, puede elegir las posibilidades fácticas que están antepuestas a la muerte como la posibilidad insuperable. Las posibilidades de la existencia quedan determinada desde el propio fin, esto es, son comprendidas como *finitas*.²¹⁴ Por eso la finitud no es simplemente el término de un ente con el modo de ser de lo que está-ahí, sino ella misma es el carácter fundamental de la propia temporalidad: el carácter extático del futuro originario consiste en que él mismo está proyectado en su finitud. Al Dasein se le *llamará* desde su propia existencia a asumir la finitud radical, anticipando su propia posibilidad de ser sí-mismo. *El Dasein, al asumir su condición finita, como ser ante la muerte, se hace cargo de ella como un todo*, lo cual significa que se hace cargo de su finitud como un poder-ser en el sentido de

²¹² ST p. 267 y 275.

²¹³ ST p. 344.

²¹⁴ ST p. 280.

la propiedad. A la decisión que abre la existencia en este carácter originario y propio, lo llama Heidegger el “estar resuelto” [*Entschlossenheit*]. El estar resuelto es un precursar la muerte, es un adelantar la muerte en cuanto posibilidad, es resolverse y hacerse cargo de la existencia en tanto un retroceder a ese haber-sido.²¹⁵ La resolución precursora es el decidirse por la propiedad pero en vistas de un ser fáctico, es decir, de no haber elegido existir y, sin embargo, tener ya que ser.

Asumir la existencia finita significa, como afirma Heidegger: “ser-fundamento de un ser que está determinado por un no, es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*.”²¹⁶ Ser fundamento no quiere decir aquí algo que sobrepase nuestra propio ser fáctico, ya que no podemos ir más allá de nuestra condición de arrojado; por eso no se puede hablar de un fundamento como tal, pero sí de una ausencia de fundamento. Este ser-fundamento de una nihilidad remite a un ser deudor, en tanto no poder justificarse o no poder dar razón de su existir. El Dasein siempre se encuentra en un estar-en-falta, pero no como algo que necesite de otra cosa que venga de fuera para completarlo, no estamos ante la idea de que el Dasein pudiera llegar a completarse en un determinado momento. El modo de ser del Dasein es precisamente: que el existir está ya atravesado por esta ausencia de fundamento o ser-fundamento de una nihilidad, en donde es imposible ir mas atrás ese estar arrojado, es decir, de su propia finitud. Se presenta entonces la noción de una *finitud radical de la existencia surgida a partir de la imposibilidad de una fundamentación absoluta de sí mismo del Dasein y de su ser-en-el-mundo*.²¹⁷ De ahí que Heidegger diga 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 así mismo y que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en propiedad así 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

²¹⁵ En *Ser y tiempo* Heidegger habla de este adelantarse como un acrecentarse de la posibilidad, por lo que no está referido a una posibilidad que puede llegar a su realización: “Semejante estar vuelto hacia la posibilidad lo llamaremos *adelantase hasta la posibilidad* [*Vorlaufen Möglichkeit*] (...) este acercamiento no tiende a hacer disponible algo real ocupándose de ello, sino que en el acercarse comprensor la posibilidad de lo posible no hace más que acrecentarse. *La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto a lo real*.” ST p. 278.

²¹⁶ ST p. 302.

²¹⁷ Al respecto Ramón Rodríguez resalta esta noción de “finitud radical”, con ella nos referimos, “desde la perspectiva de la fundamentación absoluta, a la imposibilidad manifiesta de que el Dasein sea el fundamento de sí mismo y de su mundo. La negatividad que atraviesa toda estructura de la existencia y que determina que ésta no pueda disponer enteramente de sí misma, sino al revés, que se encuentra entregada a su propia facticidad.” (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, Op. cit., p. 118).

hasta el Ahí esa condición de “que él es y tiene que ser”.²¹⁸ En la medida en que el Dasein es posibilidad arrojada, pura aperturidad de ser, fundamento de una nihilidad de ser, entonces la idea de una absoluta *presencia* de la existencia ante ella misma resulta imposible. La negatividad que atraviesa su existencia no quiere decir que el Dasein quede inhabilitado para disponer enteramente de su existencia, sino al contrario, gracias a su condición de no ser fundamento de sí mismo es como el Dasein puede estar entregado a su propia facticidad, es decir, puede llegar a hacerse cargo de su existir, sin huir de este modo de su apertura. Se trata de hacerse cargo de ese estar-en-falta; hacerse cargo de la condición de arrojado sin fundamento significa que el *Dasein* puede llegar a ser ser propiamente como aquel ente que ya siempre era. Es así como el Dasein se piensa en su “totalidad” y se evita anteponer un fundamento externo que lo llegara a condicionar como “algo” incompleto o no-total. El Dasein resuelto, que ha comprendido la finitud de su existencia, es aquel que ha asumido *la finitud de su propia temporalidad*.²¹⁹

b. Comprensión del los momentos estructurales del tiempo expresado a partir de la temporalidad extático-horizontal

Una vez caracterizado el tiempo originario como la temporalidad finita del Dasein hay que preguntarse: ¿cómo se comprenden los momentos estructurales del tiempo mundano a partir de la temporalidad? Lo cual nos lleva a preguntarnos también: ¿cómo surge el tiempo vulgar de la propia temporalidad? El cometido será ahora mostrar la relación entre la movilidad de la temporalidad extático-horizontal y los momentos estructurales del tiempo expresado o tiempo mundano.

El planteamiento de las preguntas tiene un alcance sobresaliente como se ve, porque se trata de derivar de la temporalidad no sólo las estructuras temporales de la significatividad, databilidad, distensión y publicidad sino también la serie de “ahoras” de la concepción del tiempo vulgar. De acuerdo al lenguaje que usa Heidegger, la serie de “ahoras” y las estructuras temporales se han de “temporalizar” a partir de la temporalidad originaria, es decir, tienen que “*poderse hacer ontológicamente comprensible estas estructuras a partir*

²¹⁸ ST p. 303.

²¹⁹ Dastur al respecto afirma: “En la resolución precursora, el *Dasein*, que se comprende a partir de su poder-ser finito, asume completamente su facticidad.” (*Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 42.)

de la constitución extático-horizontal de la temporalidad.”²²⁰ En este sentido, el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” “son *temporalidad* que se expresa”, o dicho de otra manera, “pertenecen al tiempo”.²²¹ Lo que se resaltarán en estos análisis será la temporalidad del *carácter relacional* de estas estructuras, como lo veremos a continuación.

En el caso de la *databilidad*, sabemos que todo “ahora” es un “ahora mientras esto o aquello”. La relación de databilidad hace que el “ahora” se relacione con algún ente, con el cual se data. Por eso: “La relación del datar es posible ya que “el “ahora” está extáticamente abierto en tanto que determinación del tiempo, o sea, porque surge a partir de la temporalidad.”²²² Es decir, el “ahora” pertenece al éxtasis de la presentificación de un ente, es decir, se temporaliza en cuanto relación de datación en la temporalidad originaria de un presentificar al ente. Ampliando el análisis a las otras determinaciones del tiempo, podemos decir con Heidegger que: “el “ahora” es en cada caso un “ahora mientras esto o aquello”, el “hace un rato” es un “hace un rato cuando” y todo “luego” es un “luego cuando” muestra sólo que el tiempo, en cuanto temporalidad, en cuanto presentificación, retención y estar a la espera, permite ya que el ente, en tanto que descubierto, venga al encuentro. En otras palabras, el tiempo entendido vulgarmente, el “ahora” visto a partir de la relación de datación, es sólo el indicio de la temporalidad originaria.”²²³

En cuanto a la *distensión*, decíamos que el “ahora” está distendido, es decir, no es un punto que se agregue a otros puntos en una serie de otros “ahoras”. El “ahora” tiene cierta extensión en tanto ya es distendido. En este extenderse del tiempo, en tanto distendido, se halla el carácter extático de la temporalidad: “en la medida en que todo estar a la espera tiene el carácter del hacia sí y todo retener el carácter del volver-a” pues “todo hacia-sí es en sí mismo un volver-a, la temporalidad en cuanto extática, *se extiende a sí misma*. La temporalidad, en cuanto primario fuera de sí, es el extenderse mismo.” Las características de la continuidad y sucesión del tiempo vulgar tienen su origen en el “extenderse originario de la temporalidad” pero ahora entendida como en cuanto extática.

La *publicidad* del tiempo se refería a un momento estructural por el cual el “ahora” es *accesible públicamente*. El momento de la publicidad tiene su origen en el carácter

²²⁰ PF p. 323.

²²¹ *Ídem*.

²²² PF p. 324.

²²³ *Ídem*.

extático-horizontal de la temporalidad: “desde el momento en que esta es en sí misma el fuera-de-sí, está como tal ya revelada y abierta en todas direcciones de sus tres éxtasis. Por ello, “todo” “ahora” dicho, todo “ahora” expresado es conocido inmediatamente como tal por cualquiera.”²²⁴ El “ahora” no es algo que cada quien aisladamente se le encuentre, sin que los otros lo sepan, sino que en el “común ser-en-el-mundo”, la temporalidad se encuentra “abierta para sí misma”.

La *significatividad* es el momento estructural con el cual se nombra propiamente al tiempo en tanto “mundano” o también “tiempo del mundo”²²⁵. Como referida al “mundo” la significatividad tiene el carácter del “tiempo para...”. La referencia aquí expresada nos remite al ocuparse cotidiano del Dasein al que le “importa su poder-ser más propio.” En este sentido la temporalidad del Dasein se expresa presentificando en el “ahora”, estando a la espera en el “luego” y reteniendo en el “hace un rato” y así es como el tiempo expresado es aquello de lo que se ocupa el Dasein, “aquello *en vista de lo cual él mismo es*.”²²⁶ De manera que también la significatividad del tiempo se funda en el carácter extático-horizontal de la temporalidad del Dasein.

Al estar a la espera, el retener y el presentificar, en cuanto comportamientos del Dasein cotidiano, les pertenece la unidad extático-horizontal de la temporalidad. A través de ellos se temporaliza el tiempo mundano (en sus momentos estructurales) y se explica también el carácter derivado del tiempo vulgar. En otro pasaje de *Ser y tiempo* se menciona que: “la temporalidad, en cuanto extático-horizontal, temporiza algo así como el tiempo *del mundo* que constituye la intratemporalidad de lo a la mano y de lo que está-ahí. Pero entonces estos entes jamás podrán ser llamados “temporales” en sentido estricto. Como todo ente que no tenga el modo de ser del Dasein, ellos son *intratemporales*, tanto si ocurren, llegan a ser o dejan de ser realmente, como si tienen tan sólo una consistencia “ideal”.”²²⁷ Lo cual nos lleva a la raíz de todo el planteamiento hasta aquí desarrollado acerca del tiempo: el Dasein es, en su constitución ontológica, ante todo, temporalidad. Solamente del Dasein se puede afirmar que es en sí mismo temporal, por lo que en este sentido decir que una cosa es

²²⁴ *Ídem*.

²²⁵ “A la estructura del ahora le pertenece la *significatividad*. Por eso hemos llamado al tiempo de la ocupación tiempo *del mundo*.” ST p. 435. “Denominamos al tiempo de la comprensión cotidiana del tiempo, tiempo *mundano*, en virtud de su carácter de significatividad. PFF p. 325.

²²⁶ PF p. 326.

²²⁷ ST p. 432.

temporal es inadecuado. Para Heidegger el Dasein es el “*ente temporal por antonomasia*.”²²⁸

c. Crítica al tiempo vulgar: comprensión del ser como presencia y la nivelación de la temporalidad del Dasein

Se requiere ahora responder a la pregunta: ¿cómo es que la concepción vulgar del tiempo *encubre* las momentos estructurales del tiempo mundano? ¿Por qué han quedado encubiertos por esta concepción de una multiplicidad de meros “ahoras” que no poseen ninguna estructura interior, ni carácter relacional y que sólo se suceden unos a otros desde el futuro hacia el pasado?

El encubrimiento tiene su fundamento en lo que Heidegger denomina la *caída* [*Verfallen*], la cual es un existencial del Dasein constitutivo de su propio ser, y por tanto, no es algo referido a una elección o decisión moral. En *Ser y tiempo* se formula el significado de la *caída* de la siguiente manera: “El Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.”²²⁹ Esta caracterización de la *caída* como un “absorberse” [*aufgehen*] del Dasein en el mundo de su ocupación tendrá consecuencias a la hora de caracterizar el tiempo y su relación con el propio ser del Dasein. Por un lado (1) el ser caído que se absorbe en la ocupación explica la autointerpretación del ser del Dasein y del propio tiempo en la dirección de un estar-ahí presente y por otro lado (2) este ser caído explica la “nivelación” de la temporalidad extático-horizontal del Dasein que origina la concepción vulgar del tiempo.

1. En primer lugar este absorberse se dirige a las cosas que le salen al paso al Dasein. En el mundo de la ocupación el Dasein se dirige al uso y la contemplación de las cosas, se

²²⁸ PF p. 326.

²²⁹ ST p. 193. Al respecto Ramón Rodríguez nos dice que: “*también la ontología está bajo el dominio del “se”*”. La caída puede ser vista de alguna manera como la pérdida de sí mismo, es decir, la pérdida de hacerse del Dasein un ser propio, por lo que el sujeto anónimo extrae de las cosas “*la autointerpretación de la existencia*”. Es desde las cosas donde se crea el modelo para la ontología misma. (Heidegger y la crisis de la época moderna, *Op. cit.*, pgs. 92 y 93).

absorbe en el “útil” y en lo que está-ahí. La comprensión que el Dasein tiene de sí mismo la orienta, regular y cotidianamente, a parir de las cosas que hace y de las que se rodea.²³⁰ Y lo hará a tal grado que llega a determinar su propio ser a partir del modo de ser de lo que está-ahí. De esta manera, el tiempo también se verá afectado por la comprensión del ser de lo que está-ahí: “El Dasein cotidiano que se toma su tiempo, [también] encuentra el tiempo primariamente en lo a la mano y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí.”²³¹

Es así como el Dasein llega a formarse el concepto vulgar del tiempo, interpretando al tiempo a partir de la ocupación del Dasein en relación al ente intramundano. Si volvemos a la concepción vulgar del tiempo tematizada por Aristóteles, se dice que el tiempo *es* algo respecto al movimiento, lo cual significa que *es* en cierto modo algo que está-ahí pues se relaciona *con* algo que está-ahí (en conexión con la naturaleza subsistente): “De algún modo, el tiempo es *co-subsistente*, tanto en los objetos, en el sujeto o en todas partes. El tiempo se conoce como el “ahora” y como una multiplicidad y una sucesión de “ahoras”, es una serie “subsistente”.²³² La definición aristotélica del tiempo “se mueve en la dirección del modo “natural” de comprender el ser”²³³, es decir, reduce el ser del ente a la presencia del “ahora” como aquella presencia constante de lo que está-ahí, por eso: “la experiencia vulgar del ente no dispone de otro horizonte para la comprensión del ser distinto de lo que está-ahí.”²³⁴ Desde esta comprensión del ser cualquier momento estructural como la significatividad, la databilidad, la distensión o la publicidad cuyos caracteres relacionales no tienen nada que ver con el modo de ser de la presencia de lo que está-ahí, escapan a toda concepción vulgar del tiempo, quedando para ella encubiertos. En cambio lo único relevante para la concepción vulgar del tiempo es esta permanencia de los ahora en su fluir. Al preguntar Aristóteles si el tiempo es un ente o un no ente, ya estaba suponiendo una

²³⁰ Cfr., ST p. 327.

²³¹ ST p. 418. En otro pasaje de *Ser y Tiempo* se dice: “Cuanto “más naturalmente” la ocupación que se da así misma tiempo cuanta con el tiempo, tanto menos se detiene en el tiempo expresado en cuanto tal, sino que, más bien, se pierde en el útil, el que en cada caso tiene su tiempo.” ST p. 434.

²³² PF p. 327.

²³³ ST p. 434.

²³⁴ PF p. 327.

comprensión del ser en dirección del estar-ahí presente: “Las aporías de Aristóteles respecto del ser del tiempo, que todavía hoy están vigentes, surgen de la identificación del concepto de ser con el de ser subsistente [ente que está-ahí presente].”²³⁵ A través del “ahora” como un estar-ahí es como decimos también que el tiempo es infinito. Habíamos dicho que el “ahora” tiene carácter de tránsito: todo “ahora” en el que quisiera detenerme está siempre entre un todavía-no (ahora-antes) y un ya-no (ahora-después). Pensar un fin para este tránsito no sería comprender lo que significa el ahora, que es inseparable del futuro y el pasado, que supone una secuencia infinita de horas. Pero la temporalidad del Dasein, como hemos visto, es finita. Por lo tanto, el carácter infinito del tiempo vulgar es una “determinación privativa” del tiempo originario y caracteriza “negativamente” a la propia temporalidad. También la concepción de una sucesión infinita de horas tiene su origen en la temporalidad finita del Dasein caído que se absorbe y comprende en la presencia constante de las cosas.

2. En segundo lugar, el absorberse del Dasein caído también está dirigido al común convivir con otros. En el mundo de la ocupación, el Dasein se deja determinar por aquello que *se dice* a partir del “uno” público. El absorberse conlleva la “nivelación” [*Einebnung*] de cualquier diferencia. El tiempo también se verá afectado pues la nivelación del “uno” público tendrá que ver con la “nivelación” de la estructura extático-horizontal de la temporalidad a partir de la uniformización del “ahora”. Pero esta “nivelación” solamente es posible sobre la base de la interpretación del ser del “ahora” como el estar-ahí presente. Así la “nivelación” recae sobre los momentos estructurales del tiempo “*solidificando su movilidad y flexibilidad constitutiva*”²³⁶, además de encubrir su estructura relacional: “los horas quedan, por así decirlo, cortados de estos respectos y, en cuanto así amputados, se alinean meramente el uno junto al otro para conformar la sucesión.”²³⁷ Heidegger es concluyente al decir que: “La interpretación vulgar del tiempo del mundo como tiempo del ahora no dispone en absoluto de un horizonte para hacer accesible eso que llamamos el mundo, la significatividad y la databilidad. Estas estructuras quedan necesariamente encubiertas, y tanto más cuanto que la interpretación vulgar del tiempo afianza más aún

²³⁵ PF p. 328.

²³⁶ González, J., *Heidegger y los relojes*, Op. cit., p. 276.

²³⁷ ST p. 435.

este encubrimiento por el modo como ella desarrolla conceptualmente su caracterización de tiempo.”²³⁸

A la pregunta ¿de dónde surge la concepción vulgar del tiempo?, la respuesta es la siguiente: “el concepto vulgar del tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario.”²³⁹ En la concepción vulgar del tiempo se toma en cuenta el tiempo pero sin tener una comprensión acerca de la temporalidad finita del Dasein. Este encubrimiento no es fortuito, surge a partir del Dasein caído que se absorbe, tanto en el “uno” público, como del ente del que se ocupa; en este sentido no llega, por lo tanto, a comprender adecuadamente al tiempo, es decir, no comprende su origen a partir de la temporalidad extático-horizontal del Dasein.

²³⁸ *Ídem.*

²³⁹ ST p. 418.

CAPÍTULO III

Diferenciación y articulación de los modos de ser del ente intramundano de acuerdo al horizonte del tiempo

Objetivo del capítulo III: Diferenciar y articular cada modo de ser del ente intramundano de acuerdo al horizonte del tiempo. Tomando en cuenta el carácter derivado que tiene el tiempo vulgar y el tiempo mundano respecto a la temporalidad originaria del Dasein, se planteará la necesidad de fundar la comprensión del ser de acuerdo a un proyecto del tiempo de manera que una articulación del ser del ente sea posible.

Como hemos indicado desde la introducción, la cuestión del ser y la cuestión del tiempo no forman dos temas separados en el pensamiento de Heidegger.²⁴⁰ El tiempo tiene la función de hacer posible la comprensión del ser, constituye el horizonte de dicha comprensión. A lo largo de la tradición todas las interpretaciones acerca del ser se han orientado de alguna manera a través del concepto del tiempo. Aquella interpretación que prevaleció, como lo hemos mencionado en repetidas ocasiones, fue la del ser como presencia constante. Esta interpretación fue llevada a cabo por el pensamiento filosófico pero sin un saber expreso de esta *función ontológica* del tiempo, lo cual condujo a ubicar la cuestión del ser en el ámbito del ser del ente que está-ahí presente (*Vorhandenheit*). La filosofía llegó entonces a ocultar la relación entre ser y tiempo por haber centrado su atención en la presencia del ente en cuanto tal, como base única para hablar del ser. En el núcleo del pensamiento de Heidegger está la convicción de no escindir ser y tiempo, además de no reducir la cuestión del ser a la cuestión del ente *en cuanto tal*. Heidegger se ha demarcado de la tradición en el sentido de que, en palabras de Dastur: “La cuestión de Platón y Aristóteles es, en efecto, la cuestión que versa sobre el sentido que se le dará al ente -to on- en tanto que la de Heidegger concierne a lo que determina a todo ente en tanto

²⁴⁰ El título de la obra *Ser y tiempo* usa la conjunción “y” para enlazar dos temas que aparentemente están separados. Sin embargo la “y” ha de interpretarse no como la oposición o contraste de dos términos (como cuando se habla por ejemplo de “el ser y el devenir”) ni que uno de esos términos, independiente del otro, tenga que relacionarse artificialmente con el otro. La conjunción sirve más bien para referirnos a la pertenencia mutua que hay entre ser y tiempo, que son dos temas que van de la mano, donde al ser le pertenece un sentido que puede ser encontrado en el horizonte del tiempo.

que ente y en tanto que *ser* del ente, no es pues, él mismo, un ente.”²⁴¹ Bajo el nombre de la filosofía, Platón y Aristóteles han llevado a cabo una *ciencia del ente en cuanto tal*, sin embargo para Heidegger este pensamiento aún no se despliega en la dimensión de la *diferencia ontológica* entre ser y ente, donde la cuestión del ente debe ahora dar paso a una *ciencia del ser en cuanto tal*.

La cuestión del sentido del ser, no solamente del ente, es ahora el objetivo. El horizonte de su comprensión es el tiempo, aquello a partir de lo cual el Dasein comprende en general al ser. De acuerdo a los resultados de la analítica existencial del Dasein, el sentido originario del ser del Dasein lo constituye la temporalidad [*Zeitlichkeit*].²⁴² La temporalidad además es el origen a partir del cual se deriva toda concepción del tiempo, vulgar o mundano, dichas concepciones del tiempo pertenecen a la temporalidad y surgen de ella. El resultado de las dos primeras secciones de *Ser y tiempo* indicaban precisamente la demostración de la temporalidad de la existencia del Dasein, en cuanto sentido de su ser, pero hasta aquí no quedó resuelta la cuestión del sentido de ser en general, y por consiguiente tampoco el sentido del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein (entes intramundanos). Como se sabe, el contenido de la tercera sección de *Ser y tiempo*, que quedó sin publicarse y que debía titularse *Tiempo y ser*, era precisamente aclarar precisamente cómo el ser en cuanto tal es comprendido *a partir* del tiempo. Es cierto que la analítica existencial del Dasein desarrollada en *Ser y tiempo* dejaba plenamente establecido que una comprensión del ser le pertenece al Dasein y que en cada comportamiento respecto del ente comprende de antemano el ser del ente, lo cual indicaba de alguna manera que *la comprensión del sentido del ser en general también debía fundarse en la temporalidad*, el ser en cuanto tal debe tener también un carácter temporal. Aunque la tercera sección de *Ser y tiempo* quedó sin publicarse, tenemos las directrices establecidas en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que apuntan a esclarecer el carácter temporal de la comprensión del ser: “*la condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por tanto, es de ella de donde se debe extraer aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser. De la temporalidad depende la posibilidad de la comprensión de ser y, de este modo, la posibilidad de la explicación temática del ser, de su*

²⁴¹ Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 38.

²⁴² Cfr., ST pgs. 251 y 278.

articulación y *de sus múltiples modos*, o sea la posibilidad de la ontología misma.”²⁴³ *El ser debe concebirse a partir del horizonte del tiempo* de modo que los distintos modos y derivados del ser solamente se vuelvan comprensibles cuando se les considera desde la perspectiva del tiempo. El tiempo es ahora explicitado como horizonte de la comprensión del ser partiendo de la temporalidad del Dasein. La temporalidad como sentido del ser del Dasein constituye “el terreno para alcanzar” la respuesta a la cuestión del sentido del ser en general y no solamente del ser del Dasein.²⁴⁴ Heidegger no intenta desligarse ni superar los resultados de la analítica existencial, sino lograr un ámbito aún más originario, entendiendo que a esta temporalidad existencial le es inherente un tiempo horizontal, al respecto el profesor Friedrich-Wilhelm von Hermann ha dicho que: “la temporalidad existencial o trascendental y el tiempo horizontal se copertenecen recíprocamente de manera inseparable, y en esta copertenencia forman la esencia del tiempo o del tiempo originario.”²⁴⁵ De acuerdo a este nuevo ámbito originario, de lo que se trata ahora es de articular la propia comprensión del ser en general, lo cual tendrá que ver también con aquellos otros modos de ser del ente que no son el Dasein, donde se ubica, según nuestra interpretación, la comprensión del ser del ente intramundano.

Cuando Heidegger se refiere a la temporalidad del Dasein utiliza el término *Zeitlichkeit*, tema relacionado a la ontología fundamental; sin embargo ahora que la temporalidad apunta a la posibilidad de una *comprensión del ser en cuanto tal* y al subsecuente establecimiento de una ontología general, utiliza el término de raíz latina *Temporalität* traducido como “temporaneidad”.²⁴⁶ Heidegger aclara el concepto temporaneidad en los siguientes términos: “La *temporalidad* es la *condición de la posibilidad de la constitución ontológica del Dasein*. Pero a esta pertenece la *comprensión del ser*; si, por otra parte, el Dasein, en tanto que existente, ha de relacionarse con el ente que no es él y consigo mismo.

²⁴³ PF p. 278.

²⁴⁴ Para Heidegger la analítica del Dasein es en este sentido *provisional*: “en un primero momento se contentará con sacar a la luz el ser de este ente, sin dar una interpretación de su sentido. En cambio, deberá preparar la puesta al descubierto del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado este horizonte, el análisis preparatorio del Dasein exigirá ser repetido sobre una base más alta, la propiamente ontológica.” ST p. 38.

²⁴⁵ Cfr. von Hermann, F.-W., *La segunda mitad de ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 40 y 41.

²⁴⁶ Con esto seguimos la traducción propuesta por García Norro, mencionando que Jorge Eduardo Rivera traduce el término como “temporiedad”. El análisis de la temporaneidad como condición de posibilidad de la comprensión del ser debía haberse realizado en la tercera sección no publicada de *Ser y tiempo*, pero como hemos dicho tenemos el curso de los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que serían la segunda elaboración que Heidegger llevó a cabo de esa tercera sección.

Es preciso, pues, que *la temporalidad sea también la condición de posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al Dasein* (...) Denominamos *temporaneidad* [Temporalität] a la temporalidad en tanto en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica.”²⁴⁷ La temporaneidad constituye el ámbito más originario del que parte la temporalidad, aquel carácter horizontal del que hablábamos. La temporaneidad, dice Heidegger, “es la temporalización originaria de la temporalidad”²⁴⁸, lo cual significa que la temporaneidad, en cuanto apunta al carácter horizontal del tiempo (horizonte de comprensión), no niega ni supera la temporalidad existencial; su relación debe entenderse, como hemos dicho, como una relación de copertenencia mutua, donde a la temporalidad extática del Dasein le es inherente un tiempo horizontal.

Por otro lado, Heidegger ya había dicho en *Ser y tiempo* que la temporalidad no es como tal un ente, sino se *temporaliza* [zeitigt sich] en los distintas estructuras de ser del Dasein así como también en las maneras de concebir al propio tiempo. La temporalidad se temporaliza tanto en la comprensión del tiempo mundano como del tiempo vulgar, es decir, en los comportamientos de la ocupación que comprenden el ser de lo a la mano y el ser de lo que está-ahí. Heidegger dice que el Dasein es el ente temporal [zeitlich] por antonomasia, al contrario de los entes que *pertenecen* al mundo, que son nombrados *intra-temporales*. ¿Cómo se *temporaliza* la comprensión del ser en general? Para ajustar los términos Heidegger aplica el término de raíz latina *temporale* que traduciremos como “temporáneo”²⁴⁹ para expresar el carácter de *temporalización* de la comprensión, pero ahora apuntando al ser en general, pues como dice el propio Heidegger, se trata de ver “el ser en su determinación temporánea y de develar su problemática.”²⁵⁰ Comprender el sentido del ser *a partir* del tiempo, significa entonces hacer visible el ser en su carácter *temporáneo* y así apuntar a la relación positiva que tienen *todos los modos de ser* con el tiempo. Habrá por consiguiente un carácter *temporáneo* [temporale] tanto del ser de lo a la mano como del ser de lo que está-ahí. Todos los modos de ser del ente han de ser

²⁴⁷ PF p. 330.

²⁴⁸ PF p. 361.

²⁴⁹ Aquí también seguimos la traducción de García Norro, mencionando que Jorge Eduardo Rivera traduce el término como “temporario”.

²⁵⁰ PF p. 279.

diferenciados y articulados de acuerdo a la *temporaneidad* [*Temporalität*]. Hay que aclarar finalmente que los conceptos de temporaneidad y temporáneo no se utilizan simplemente para sustituir los conceptos de temporalidad y temporal sino cumplen una función específica, hacer que la misma temporalidad represente ese horizonte a partir del cual se comprende el ser en cuanto tal y sus múltiples modos, y no solamente el ser del Dasein.

Comprensión	Tiempo		aplicado a:
<i>comprensión del ser del Dasein</i>	Temporalidad <i>Zeitlichkeit</i>	temporal <i>zeitlich</i>	las estructuras de ser del Dasein y a la ontología fundamental
<i>comprensión del ser en cuanto tal y a los modos de ser del ente que no son el Dasein</i>	Temporaneidad <i>Temporalität</i>	temporáneo <i>temporale</i>	al ser <i>en cuanto tal</i> , a sus múltiples modos y a la ontología como ciencia

Antes de seguir la temática del ente intramundano, primero hay que aclarar cómo *la comprensión tiene su sentido en la temporalidad del Dasein* y así pasar a la comprensión del ser del ente intramundano de acuerdo a este proyecto del tiempo en el que se basa toda comprensión del ser.

3.1 Temporalidad y comprensión del ser del Dasein

a. La temporalidad y el comprender existencial

En el primer capítulo de esta investigación habíamos caracterizado la comprensión como un *poder-ser* del Dasein. Se separaba el concepto de comprensión del significado de algo que estuviera puramente referido al conocimiento. El Dasein, en tanto comprende su ser, está entregado a sus propias posibilidades de ser, decimos que es su propio poder-ser. Estas posibilidades no son posibilidades lógicamente vacías que estuvieran fuera de él, sino son determinaciones de su propia existencia. El Dasein es libre para determinadas posibilidades de sí mismo, *es* estas mismas posibilidades.

En la medida en que el comprender es una determinación fundamental de la existencia, mencionábamos que no puede identificarse con un acto de conocimiento que contempla el mundo como algo que estuviera delante de él. El Dasein se comprende como ser-en-el-mundo. Así, en la medida en que la comprensión expresa el íntegro ser-en-el-mundo, por lo tanto le pertenece la aperturidad del mundo como tal. Por pertenecer al Dasein este modo de ser, es como comparecen en sus comportamientos entes con el modo de ser de lo a la mano y de lo que está-ahí. El comprender es la condición de posibilidad de todo comportamiento respecto a estos modos de ser del ente, ya sea teórico (referido al ente que está-ahí) o práctico (referido al ente a la mano). Las ciencias explicativas y comprensivas son posibles sólo porque el Dasein es un ente que comprende.

También habíamos caracterizado al comprender como un *proyectarse*. El comprender proyecta al Dasein a sus propias posibilidades de ser. Recordemos el ser-en-el-mundo apunta co-originaria a sus tres respectos en los cuales se proyecta: “en el comprenderse uno así mismo se comprende el ser-en-el-mundo y con él son esbozadas determinadas posibilidades del ser con otros y del trato con el ente intramundano.”²⁵¹ Al comprenderse el Dasein mismo se comprende co-originariamente el mundo. De esta manera el comprender no está encerrado en un yo puntual, sino le pertenece la aperturidad como un poder-ser-en-el-mundo. En este sentido el comprender está proyectado co-originariamente en un ser posible con otro Dasein así como en el ente intramundano. El Dasein en tanto comprende su ser-en-el-mundo está proyectado como un poder-ser *entre* entes que tienen el modo de ser de lo que está-ahí y de lo a la mano.

Pero también el Dasein puede estar referido a sí mismo en su comprender, recordemos que la existencia del Dasein constituye uno de los respectos del ser-en-el-mundo. El Dasein comprende co-originariamente el mundo y a sí mismo. Podemos decir entonces que el Dasein se ocupa de sí mismo, de su propio poder-ser en tanto posibilidad. El Dasein se proyecta a posibilidades y se comprende a sí mismo en ellas. Gracias a que el Dasein se proyecta sobre su propio poder-ser es como éste puede mantenerse siempre como posibilidad, pues “sólo en el proyecto, en el proyectarse a un poder-ser, está presente este poder-ser, la posibilidad *como* posibilidad. El carácter de posibilidad *se hace* evidente sólo

²⁵¹ PF p. 334.

en el proyecto y sólo *es* evidente mientras mantengo la posibilidad en el proyecto.”²⁵² En la medida en que el Dasein se proyecta a su propio poder-ser como posibilidad y se comprende a través de él, es como este comprender se manifiesta a sí mismo, como el Dasein se comprende. Lo cual no significa que el comprender se lleve a cabo como un acto cognoscitivo de introspección ni tampoco de una intuición interna. Lo importante del comprender es que el Dasein se comprende en su propio poder-ser, es decir, el comprender sabe de sí mismo, no cognoscitivamente, sino existencialmente.

El Dasein proyecta su propio poder-ser, en una primera instancia, en las cosas que le salen al encuentro. Por lo tanto, la existencia tiende a autointerpretarse a partir de las cosas y no a partir de sí misma. A esta modalidad del existir la llama Heidegger la “impropiedad” [*uneigentlich*]. De acuerdo al modo de ser impropio, la existencia no es asumida como una posibilidad para ella misma, la existencia se encuentra entregada a lo inmediato y a las circunstancias que le dictan las cosas de las que se ocupa y los otros. De esta manera, el Dasein extrae de las cosas la autointerpretación de su existencia y proyecta su ser sobre lo que precisamente no es, desde las cosas del mundo, como un ente frente a otros entes, es decir, como estando-ahí presente. En la impropiedad cotidiana, el Dasein se aleja de sí mismo a partir del *encubrimiento o desfiguración* que surge de una comprensión del ser que no le corresponde. El Dasein existe cotidianamente en esta *tendencia de ser*, la cual llama, como ya hemos dicho anteriormente, la caída [*Verfallen*]. En cambio, cuando el Dasein se ha resuelto sobre sí mismo, asumiendo la finitud de su existencia (ver capítulo II) está dispuesto a apropiarse de sus posibilidades en cuanto posibilidades, a este modo de la existencia le llama “propiedad” [*eigentlich*]. En la propiedad el Dasein asume su existencia como algo que le pertenece; este *sentido de pertenencia o toma de posesión de la existencia* en cada caso mío [*jemeinig*] es lo que hace posible su modo de existir propio.²⁵³

Todas las estructuras ontológicas del Dasein están determinadas por la tensión entre la propiedad y la impropiedad, incluso la comprensión. De esta manera hablamos también de una comprensión impropia cuando el Dasein se comprende a partir del mundo y de los entes que en él comparecen. En cambio si la comprensión surge del sí-mismo propio, en el sentido antes indicado, decimos que es una *comprensión propia*. Ambas son modificaciones

²⁵² PF p. 333.

²⁵³ Cfr. Véase Escudero J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico op. cit.*, p. 70 y 172.

del mismo “comprender existencial”, es decir, de aquel comprender que está referido (proyectado) al ser del Dasein y que pertenece a la constitución fundamental de este ente.²⁵⁴

¿Qué hace posible el comprender como tal? Hemos dicho que el comprender pertenece a la existencia, pero se dijo que la temporalidad constituye el sentido del ser del Dasein. Se sigue así que la temporalidad es la condición de posibilidad de este comprender existencial, ya sea como proyectado al mundo o al propio sí-mismo del Dasein. El proyectarse en cualquiera de estos momentos debe fundarse en la temporalidad.

En el capítulo II habíamos dicho que el futuro [*Zukunft*], haber-sido [*Gewesenheit*] y presente [*Gegenwart*] hacen posible el sentido del ser del Dasein; estas tres determinaciones caracterizan al tiempo originario, ellas forman la temporalidad del *Dasein*. Además decíamos que ellas son modos temporales por los que el Dasein está fuera de sí, tienen un carácter *extático*, son los éxtasis de la temporalidad. También tienen una dirección que es la forma peculiar de apertura que se da con el fuera de sí, los éxtasis de la temporalidad tienen por lo tanto un *horizonte*. La temporalidad del Dasein la caracterizábamos como “temporalidad extático-horizontal”. A continuación se desarrollará la interpretación temporal del comprender existencial, tanto propio como impropio.

b. La temporalidad del comprender propio

Hablamos de un *comprender propio* cuando el comprender proyecta sus posibilidades a partir de su más propio poder-ser, es decir, cuando surge del propio sí-mismo en cuanto tal. Lo que se trata ahora es de aclarar este comprender a partir de la temporalidad. Este comprender propio es cuando el Dasein “llega a ser lo que es y es en cada caso sólo aquello que ha elegido para sí, o sea, tal como se comprende a sí mismo en el proyecto de su poder-ser más propio.”²⁵⁵ En el comprender propio encontramos una *trasparencia o claridad* del Dasein sobre sí mismo, es decir, en la medida en que el comprender abre el poder-ser del Dasein, éste sabe de algún modo qué pasa con él, pero ahora el proyecto puede efectuarse a “a partir de la libertad de nuestro Dasein más propio y volviendo a ella, realizarse como una comprensión propia.”²⁵⁶

²⁵⁴ ST p. 165.

²⁵⁵ PF p. 334.

²⁵⁶ PF p. 335.

Sobre la base de este proyectarse, que se autocomprende en una posibilidad desde el propio poder-ser, se encuentra el éxtasis del *futuro* entendido como un “venir-a-sí-mismo” desde la posibilidad que el Dasein es. Se había mencionado que el Dasein toma a su propio ser como una posibilidad, de este modo podemos decir que el Dasein se adelanta a sí mismo. Por eso el proyectar de la comprensión es fundamentalmente futuro en la medida en que viene hacia sí mismo a partir de la posibilidad abierta de sí mismo. A este *futuro propio*, como modo temporal de la existencia, en el que el Dasein se adelanta a sí mismo Heidegger lo llama *precursar* [*Vorlaufen*]²⁵⁷. El precursar indica que el Dasein se deja venir hacia sí mismo como su más propio poder-ser.

Pero en el venir hacia sí, el Dasein se toma ya a sí mismo como el ente que ya había-sido en cada caso: “El Dasein retorna a lo que él mismo es y se toma como el ente que él es. En el retornar hacia sí mismo, lleva consigo otra vez, se re-pite todo lo que él es.”²⁵⁸ El modo temporal en el éxtasis del *haber-sido* entendido como un haber-sido propiamente, Heidegger lo llama la *repetición* [*Wiederholung*]²⁵⁹. La repetición indica que el Dasein ya ha sido en cada caso su más propio poder-ser.

En la unidad de *ir por delante que se repite* (unidad de futuro y haber-sido) se encuentra otro modo temporal de la existencia. Es el éxtasis del *presente* entendido como un presentificar propio que se mantiene en el ir por delante (futuro) y en la repetición (haber-sido) sin dejarse llevar por el éxito o fracaso de aquello de lo que se ocupa; no se deja enredar en sí mismo para acabarse fundiéndose con las cosas que presentifica en su ocupación, sino que se mantiene en el más propio poder-ser. A este modo del presente que se mantiene en la posibilidad más propia lo llama Heidegger el *instante* [*Augenblick*]²⁶⁰. El instante indica que el Dasein se presenta a sí mismo desde su más propio poder-ser por el que el Dasein se abre a su propia situación para el obrar. Heidegger hace la observación que el instante no hay que confundirlo con el “ahora”. El instante es un fenómeno originario de la temporalidad, mientras que el ahora pertenece a la concepción vulgar del tiempo, es un fenómeno que pertenece al tiempo en cuanto intratemporalidad, derivado de propia temporalidad originaria como ya se había explicado en el capítulo II.

²⁵⁷ ST p. 252 y PF p. 343.

²⁵⁸ PF p. 344.

²⁵⁹ ST p. 354 y PF p. 344.

²⁶⁰ ST p. 353 y PF p. 344.

Finalmente, el modo de ser en el que el Dasein se *comprende propiamente* será el de la *resolución o estado de resuelto* [Entschlossenheit]. La temporalidad de este modo de comprenderse de la existencia la constituyen la unidad de futuro (precursar), haber-sido (repetición) y presente (instante). El modo de ser de la resolución precursora es aquel donde la existencia se ha hecho propia, es decir, que se ha elegido a partir de su más propio poder-ser. Lo cual quiere decir, en términos temporales, que la existencia se comprende, a partir del más propio poder-ser, como un precursorar que volviendo hacia sí se repite y se presentifica para revelar la situación en la que el Dasein se resuelve.

c. La temporalidad del comprender impropio

El Dasein es ser-en-el-mundo en la medida en que existe fácticamente, es ser *entre* el ente intramundano y *con otros* Dasein. Hemos dicho que este modo cotidiano de encontrarse “frente” al ente es por lo que el Dasein se comprende inmediata y regularmente a partir del mundo y de los entes que en él comparecen. El Dasein se comprende primariamente a partir de las cosas de que se ocupa y de la opinión de los otros. Llegamos a nosotros mismos a través de un rodeo que pasa a través de las cosas y la opinión de los otros, es decir, nos comprendemos “a partir de las cosas con las que ocupamos quiere decir proyectar el propio poder-ser hacia lo factible, lo urgente, lo indispensable, lo oportuno de la tarea de la ocupación cotidiana (...) anticipa [el Dasein] su propio poder-ser de un ente que confía en lo que las cosas le proporcionan o le niegan.”²⁶¹

El *comprender impropio* es aquel comprender que proyecta su poder-ser a partir del mundo y de los entes de los que se ocupa. En este sentido el futuro impropio es un modo temporal de la existencia cotidiana por la que el Dasein viene a sí mismo en ese estar ocupado. El Dasein no viene a sí mismo a partir de su más propio poder-ser, sino que se anticipa así mismo a partir de aquello que es objeto de su ocupación. A este futuro impropio Heidegger lo llama *estar a la espera* [Gewärtigen]²⁶². El estar a la espera remite al Dasein a su poder-ser *a partir de las cosas* de las que se ocupa. El estar a la espera es la condición de posibilidad de que podamos esperar algo de las cosas.

²⁶¹ PF p. 346.

²⁶² ST p. 353 y PF p. 346.

Por otro lado, el Dasein no regresa *a sí mismo* por una auténtica proyección de su poder-ser, no repite su ser que ha-sido asumido en su facticidad. Lo que el Dasein ha-sido se encuentra detrás de él mismo, *olvidado*. El olvido [*Vergessen*]²⁶³ no es una especie de falta de recuerdo, sino un éxtasis de la temporalidad de la existencia impropia. El olvido oculta originariamente ya de alguna manera el haber-sido del sí mismo propio, su repetición. El Dasein se ha olvidado de su más propio poder-ser. En este sentido el olvido originario explica el sentido tradicional del pasado como aquello que ya no es, que ya ha pasado y no tiene efecto alguno sobre el presente. Solamente gracias a éste olvido “originario” es como el Dasein puede retener aquello que se espera. Retener [*behalten*] es otro momento posible de la temporalidad del Dasein en cuanto haber-sido impropio.

Finalmente el Dasein se anticipa a sí mismo, pero estando a la espera de algo ya sea olvidando o reteniendo aquello mismo que le sale al paso, es entonces como presentifica [*Gegenwärtigen*]²⁶⁴ aquello mismo que está presente en el trato de la ocupación.

Los tres éxtasis de la temporalidad del existir impropio (estar a la espera, olvidar o retener y presentificar) son el fundamento de toda comprensión del Dasein como no-resuelta (impropia) que se concibe a partir del mundo y de los entes de los que se ocupa.

Éxtasis de la temporalidad (modos temporales de la existencia)	Comprender o modo de ser Propio	Comprender o modo de ser impropio
Futuro <i>Zukunft</i>	Adelantarse o Precursar <i>Vorlaufen</i>	Estar a la espera <i>Gewärtigen</i>
Haber-sido <i>Gewesenheit</i>	Repetición <i>Wiederholung</i>	Olvido - retener <i>Vergessen - behalten</i>
Presente <i>Gegenwart</i>	Instante <i>Augenblick</i>	Presentificar <i>Gegenwärtigen</i> - El estar presente del ente <i>Anwesenheit</i>

²⁶³ ST p. 354 y PF p. 347.

²⁶⁴ ST p. 353 y PF p. 348.

3.2 Temporalidad y comprensión del ser del ente intramundano

Sabemos que todo comportamiento respecto al ente requiere que se haya comprendido *previamente* el ser. La comprensión es una *determinación fundamental de la existencia del Dasein que caracteriza a todos los comportamiento respecto del ente*. Heidegger menciona que el Dasein, “comprende, en cuanto existe, el ser y se comporta respecto del ente.”²⁶⁵ También se ha considerado la temporalidad como el sentido del ser del Dasein así como la comprensión que comprende al ser en general. Así, en la medida en que los comportamientos se fundan en una comprensión del ser, éstos deben pertenecer igualmente al horizonte del tiempo, deben tener a su vez una interpretación temporal, de ahí que Heidegger insista: “la posibilidad del comportamiento respecto del ente exige una comprensión previa del ser, y la posibilidad de la comprensión del ser exige, a su vez, un proyecto previo del tiempo.”²⁶⁶ De esta manera, el comportamiento práctico-circunspectivo (ocupación circunspectiva) debe mostrarse de acuerdo a su carácter temporal y en base a su temporalidad se mostrará también la modificación de este comportamiento en un comportamiento de carácter teórico-contemplativo fundado en él.

Heidegger ubica el tiempo como aquello que hace posible la pertenencia mutua entre la comprensión del ser y los comportamientos respecto del ente. En otro pasaje de los *Problemas fundamentales de la fenomenología* se menciona que: “no hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente. La comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos sólo casualmente, sino que, encontrándose latente ya siempre en la existencia del Dasein se desarrollan al ser exigidos por la constitución extático-horizontal de la temporalidad y gracias a ella se hacen posibles en su copertenencia. Mientras no se conciba esta copertenencia originaria entre el comportamiento respecto del ente y la comprensión del ser a partir de la temporalidad, permanecerá el planteamiento filosófico expuesto a un doble peligro al que ha sucumbido siempre hasta ahora en su historia.”²⁶⁷ La temporalidad debe hacer posible todo comportamiento comprensor respecto del ente, es decir, debe hacer

²⁶⁵ PF p. 379.

²⁶⁶ PF 386.

²⁶⁷ PF 389.

posible la ocupación cotidiana como tal, ya sea aquella que refiere al ocuparse del *ente que está-ahí o al ente a la mano*. Desarrollemos en primer lugar la temporalidad del comportamiento práctico y la comprensión del ser del ente a la mano.

a. La temporalidad del comportamiento práctico y la comprensión del ser del ente a la mano

La ocupación se caracterizaba como el modo por el que el Dasein está *en medio* del mundo. El modo ejemplar del “estar en medio de” es el manejo y la producción de útiles, de entes a la mano. Anteriormente se mencionaba que el ente a la mano es aquel que encontramos de modo inmediato en el trato de la ocupación, pero en ella nunca nos detenemos frente a un útil en particular como si fuera una cosa que simplemente estuviera ahí delante. Todo útil tiene la estructura de un servir para algo, de un para-qué [*Wozu*], tiene ante todo un carácter remisional. El trato con el útil, su manejo o producción, está necesariamente orientado a un contexto (entramado) de útiles, es decir, a una totalidad remisional previamente dada. Todo útil lleva consigo esa referencia y sólo con ella es *ese* útil. El carácter remisional del útil, su estar remitido, nos indica que la *condición respectiva* [*Bewandtnis*] constituye su ser primario. Cuando decimos que algo está en condición respectiva no nos referimos a un aspecto óntico, sino se indica el *modo de ser* de lo a la mano. En este sentido Heidegger menciona que: “el trato de la ocupación puede dejar comparecer circunspectivamente un ente a la mano tan sólo si ya comprende algo así como la condición respectiva en la que algo está siempre referido a la cosa.”²⁶⁸ Este carácter remisional de la condición respectiva nos dice que un útil aislado es imposible ontológicamente. Encontramos un útil en el trato en el momento en que comprendemos de antemano su condición respectiva, esto es, solamente podemos usar el útil si ya hemos *proyectado* previamente el útil mismo en su totalidad remisional. El comprender previo de la condición respectiva, o sea, haber proyectado algo en su respectividad es un dejar-ser [*Bewendenlassen*] al ente de acuerdo a su modo de ser. En el martillar dejamos que el martillo quede en su condición respectiva. El dejar-ser, como comprensión de la condición respectiva, le pertenece a todo comportamiento práctico referente a entes a la mano y es la condición existencial de la ocupación circunspectiva misma.

²⁶⁸ ST p. 367.

Habíamos mencionado en el apartado 1.3 que el dejar-ser sería la clave para descubrir el carácter temporal del comportamiento práctico, o sea, de la ocupación circunspectiva. El dejar-ser como estructura de la ocupación está fundada en la temporalidad de la existencia: “la condición existencial de la posibilidad del dejar que las cosas queden en respectividad debe ser buscada en un modo de la temporalización de la temporalidad.”²⁶⁹ El dejar-ser es la manera en que hemos comprendido el útil en su condición respectiva, comprensión del ser de lo a la mano que ha de ser puesta, como toda comprensión de ser, en el horizonte del tiempo. Expliquemos entonces la temporalidad de este compensor dejar-ser.

En el manejo del útil dejamos que las cosas estén en respectividad. En el para-qué se refleja la manera en que algo ha quedado en respectividad. La comprensión del para-qué tiene la estructura temporal del *estar a la espera*, es decir, en el uso del útil anticipamos el para-qué. Y así, estando a la espera del para-qué *retenemos* aquello mismo que está en condición respectiva, esto es, retornamos a ello. Finalmente el estar a la espera del para-qué, a la par de la retención de aquello que está en condición respectiva, hace posible la específica *presentificación* del útil mediante el manejo. El dejar-ser, o sea, la comprensión de la condición respectiva (ser de lo a la mano) que hace posible el uso del útil, es en términos extáticos temporales, el estar a la espera del para-qué retentivo en el cual el útil es presentificado como ese útil concreto. El modo específico de este presentificar es el siguiente: es un presentificar que estando a la espera del para-qué retiene al útil en su condición respectiva para encontrarlo como este útil que *es* de modo que se pueda hacer presente [*anwesend*] y así pueda entrar en un presente [*Gegenwart*]²⁷⁰.

El estar a la espera del para-qué no es una aprehensión de la finalidad, tampoco es esperar un resultado. La retención tampoco es un captar aprehensivo como si tuviera que retenerse temáticamente aquello que está en condición respectiva. Cuando me ocupo en algo usando un útil no me dirijo tal cual al instrumento de mi trabajo ni a la tarea misma, no me detengo en ellos, sino que me muevo en la totalidad remisional misma. Sólo en este sentido decimos que estamos absortos en el trato de la ocupación, pues como dice Heidegger: “El dejar estar en respectividad se constituye más bien en la unidad del tener

²⁶⁹ ST p. 268. Esta constitución temporal del dejar-ser ya la había anunciado también Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* cuando decía: “El dejar-ser, en tanto comprensión de la condición respectiva, tiene una *constitución temporal*.” PF p. 351.

²⁷⁰ PF p. 351.

que está a la espera, de tal manera que la presentación que de allí brota [o salta fuera] posibilidad la característica absorción del ocuparse en su mundo pragmático.”²⁷¹ Por eso para la temporalidad del dejar-ser en respectividad es esencialmente un *olvido*. Si queremos efectivamente llevar a cabo la obra se requiere “perderse” en el contexto remisional de manera que el Dasein en cuando sí-mismo tiene que olvidarse de sí. La presentificación que reteniendo está a la espera como el carácter temporal de la ocupación cotidiana, constituye la familiaridad por la cual el Dasein sabe cómo “habérselas” en el mundo circundante. La temporalidad abre al Dasein a su propio ser ocupado y circunspectivo, lo hace posible, y esta es la razón por la que: “tenemos un trato con las cosas [*Umgang*]. No un mero acceso [*Zugang*] a algo que está-ahí adelante, sino un trato con las cosas pues éstas se muestran como útiles en un entramado de utilidades. El dejar-ser en tanto que comprensión de la condición respectiva es ese proyecto que ante todo da al Dasein la luz en cuya claridad encuentra algo como el útil.”²⁷² Así, sobre el fundamento de la temporalidad del dejar-ser que comprende el ser de lo a la mano es como lo a la mano mismo puede comparecer para el comportamiento práctico-circunspectivo *como el ente que él es*.

b. La temporalidad del comportamiento teórico y la comprensión del ser de lo que está-ahí

Como ya sabemos la ocupación circunspectiva es el modo de ser primario del Dasein fáctico, que decíamos que el Dasein existe absorto en el mundo del que se ocupa. En cambio la contemplación teórica es un comportamiento que supone una *deficiencia* del propio trato de la ocupación. Decíamos que el mirar contemplativo surge a partir de que la ocupación se *abstiene* de toda manipulación, se lleva a cabo entonces la *desaparición* de algún modo de la praxis, de tal manera que ahora sólo queda un puro contemplar o mirar-hacia [*Hinsehen*].²⁷³ De acuerdo a su comportamiento, el mirar contemplativo permite al ente comparecer como un ente que estar-ahí presente [*Vorhandenheit*]. Ahora de lo que se trata es de fundamentar a partir de la temporalidad, como dice Heidegger, este “vuelco que

²⁷¹ ST p. 368.

²⁷² PF p. 351.

²⁷³ Cfr. ST pgs. 83 y 372

experimenta el ocuparse circunspectivo con lo a la mano al transformarse en una investigación de lo que está-ahí dentro del mundo.”²⁷⁴

Heidegger comienza aclarando que la desaparición de la praxis no debe llevarnos a pensar que el mirar-circunspectivo [*Umsicht*] se deja atrás como un residuo de modo que la ocupación queda ahora desprovista totalmente de este mirar. Efectivamente la ocupación se “emplaza” en un puro-mirar-en-torno de sí, pero con esto aún no se ha alcanzado el comportamiento teórico como tal. Abstenerse del uso de los útiles no es como tal una teoría; la falta de praxis no asegura la aparición de un comportamiento teórico. Heidegger nos habla que el comportamiento práctico tiene sus formas de detenerse suspendiendo el manejo de útiles ya sea para llevar a cabo un “mirar cuidadoso”, “visualizar un examen de lo logrado” o tener una “mirada de conjunto” del quehacer que se ha llevado a cabo. También el comportamiento teórico tiene por su lado su propia praxis, por ejemplo, “la lectura de los índices de medición”, “la observación al microscopio” o “la excavación arqueológica”, todos éstos son aspectos que se refieren a una praxis elaborada y demandante. Todas estas razones hacen imposible una división tajante entre el comportamientos teórico y el comportamiento práctico. Heidegger lleva a cabo un acercamiento más detallado del comportamiento práctico para explicar cómo se lleva a cabo el vuelco de la comprensión del ser que hará posible el comportamiento teórico.

El mirar-circunspectivo se mueve en un contexto remisional, aquel del que forman parte los útiles que están a la mano. El mirar-circunspectivo posee una *visión de conjunto* del todo de útiles que como tal no solamente reúne a los útiles como cosas que están-ahí, sino que le pertenece una comprensión de la totalidad remisional en el que se mueve la ocupación, es decir, del mundo circundante. Como comprensión, la visión de conjunto, “ilumina” la ocupación y “recibe su “luz” del poder-ser del Dasein de modo que ella hace accesible lo a la mano, lo acerca al Dasein. A este acercamiento específico del mirar-circunspectivo, que como tal es comprensivo, Heidegger lo llama *deliberación*, la cual “ilumina la correspondiente situación fáctica del Dasein en el mundo circundante del que se ocupa.”²⁷⁵ Por eso la deliberación no es una simple constatación de la presencia de un ente

²⁷⁴ ST p. 372

²⁷⁵ ST p. 373.

que está-ahí o de sus propiedades. Tiene el esquema característico del “sí-entonces”: si algo es usado o producido, entonces se requieren tales o cuales recursos, circunstancias, etc.

En la medida en que la deliberación es un modo del comprender, debe estar fundada en la temporalidad de la ocupación. En primer lugar, el acercamiento que lleva a cabo la deliberación del mundo circundante tiene el sentido de una *presentificación*. Esta presentificación se funda en una *retención* del contexto remisional, estando *a la espera* de una posibilidad. Se dan entonces dos posibilidades, que lo ya abierto en la retención que está a la espera se acerque por la propia presentificación “deliberante” o que la presentificación no solamente retenga el ente a la mano, sino también lo “*acerque explícitamente*” y entonces la deliberación deberá ajustarse, de acuerdo al esquema de la presentación, “al modo de ser de aquello que ha de ser acercado”.²⁷⁶ La conversión de la mirada surge porque ahora de lo que se trata no es de la presentificación de lo a la mano con el fin de disponer de él para su uso, sino de presentificarlo “en cuanto” esto o aquello. Por ejemplo, decir que “el martillo es demasiado pesado”, desde el punto de vista del comportamiento práctico puede significar que no es liviano y que para su manejo se requiere de esfuerzo. Pero también puede significar: que ese ente que ya es, por decirlo así, conocido para la ocupación circunspectiva como martillo, tiene la “propiedad” del ser pesado. El martillo tiene la propiedad del peso, esto es, la frase tiene la estructura de esto “en cuanto” esto. En cambio la estructura deliberativa del comportamiento práctico del “sí-entonces” que apuntaba al todo de útiles como una visión de conjunto ha quedado trastocada, pues como dice Heidegger: “la frase ya no está dicha en el horizonte del retener que, estando a la espera, retiene un todo de útiles y sus relaciones de respectividad. Lo dicho está tomado con vistas a lo que es propio de un ente “dotado de masa” en general. Lo ahora visto no es lo propio del martillo en cuanto útil de trabajo, sino como cosa corpórea sujeta a la ley de la gravedad.”²⁷⁷ Este cambio en la manera de presentificar al ente, que se manifiesta en el hablar “acerca” de él, no se debe a que abandonemos la praxis o que se prescinda del carácter de útil de este ente. La modificación del comportamiento práctico (ocupación circunspectiva) en un descubrimiento teórico del ente se debe a que ahora *vemos* “de un modo nuevo” al ente que encontramos a la mano, ahora lo vemos como algo

²⁷⁶ ST p. 374.

²⁷⁷ ST p. 375.

que está-ahí presente, a lo cual Heidegger agrega: “la *comprensión del ser* que dirige el trato ocupado con el ente intramundano *se ha trastocado*.”²⁷⁸ Surge el siguiente cuestionamiento: ¿tiene que perder su carácter de útil lo a la mano, para convertirse ahora (el ente mismo a la mano) en algo que está-ahí presente, como si la comprensión del ser surgiera de un cambio en el modo de ser del ente mismo? En este punto Heidegger es muy claro al decir: “La modificación de la comprensión del ser no parece necesariamente constitutiva de la génesis del comportamiento teórico “en relación con las cosas”.”²⁷⁹ La modificación de la comprensión que se ha llevado a cabo no se corresponde con una modificación del ente a la mano en algo que está-ahí como percibido. La modificación del mirar-circunspectivo en el mirar-teórico se debe a un *vuelco* en la misma comprensión de ser. Para que surja el comportamiento teórico, insistimos, no hay solamente que prescindir del carácter de útil de lo a la mano, sino la modificación se lleva a cabo a nivel de la comprensión del ser. En ella se proyecta otra estructura de ser al grado que se suprimen los límites del mundo circundante, es decir, se rompen sus lazos de significatividad de modo que el mundo pasa a ser tomado también como algo que está-ahí al lado de las otras “cosas”. La comprensión del ser de lo que está-ahí se convierte ahora en directiva, de modo que suprimiendo los límites de lo circunmundano, pasa a delimitar las regiones del ente que está-ahí. Por eso, dice Heidegger que: “cuanto más adecuadamente quede comprendido, en la conductora comprensión del ser, el ser del ente que debe investigarse y, por ende, cuanto más adecuadamente quede articulado en sus determinaciones fundamentales el conjunto de los entes como posible dominio objetivo de una ciencia, tanto más segura será la correspondiente perspectiva de la investigación metodológica.”²⁸⁰ Heidegger pone como caso el desarrollo de la física-matemática; lo importante en dicho desarrollo no está en la manera en considerar los “hechos” ni la “aplicación” de las matemáticas, sino “*en el proyecto matemático de la naturaleza misma*.”²⁸¹ El surgimiento de las ciencias solamente es posible, no por el descubrimiento de “hechos” sino por la *previa* apertura de la comprensión del ente en el modo de ser de lo que está-ahí, es decir, que el proyecto de la comprensión abra previamente un apriori sobre la base de una estructura de ser. Sobre la

²⁷⁸ *Ídem.*

²⁷⁹ *Ídem.*

²⁸⁰ ST p. 376.

²⁸¹ *Ídem.*

base del proyecto de una comprensión del ser y su correspondiente articulación es como pueden llegar a elaborarse los conceptos fundamentales que van a determinar los métodos, el aparato conceptual, la posibilidad de verdad y certeza, el modo de fundamentación y demostración y el modo de la comunicación propios de la ciencia; es a partir de estos momentos como se constituye *el concepto existencial de la ciencia*.

Finalmente, en relación a la temporalidad del comportamiento teórico, el proyecto de la comprensión *deja en libertad* al ente que comparece en el mundo, es decir, *lo tematiza*, de manera que pueda ser descubierto como presente para el comportamiento teórico y pueda llegar a convertirse así en “objeto” para el conocimiento. El comportamiento teórico tiene su peculiar modo de presentificar, aquel presentificar por el que estamos en medio de lo que está-ahí, en el sentido de una tematización de aquello que objetivamente aparece en el modo de ser de la presencia constante.²⁸²

c. Temporalidad y trascendencia del Dasein

La temporalidad de los comportamientos respecto del ente intramundano se fundan en la temporalidad del Dasein. Como hemos visto, cada uno tiene un modo peculiar de *presentificar* al ente. En el comportamiento práctico la presentificación es un estar a la espera del para-qué que retiene al útil en su condición respectiva de modo que el útil se haga él mismo presente. En cambio en el comportamiento teórico la presentificación se halla a la espera del descubrimiento de lo que está-ahí de manera que lo tematiza en el sentido de hacerlo presente como objeto para el conocimiento.

En la temporalidad de los comportamientos comprensores descubrimos que el Dasein debe de alguna manera ya haber *trascendido* el ente presentificado, ya sea como algo a la mano de acuerdo al trato de la ocupación o como algo tematizado objetivamente de acuerdo al descubrimiento teórico. La trascendencia está siempre supuesta en todo comportamiento práctico o teórico del Dasein. Se requiere ahora dilucidar la temporalidad

²⁸² Dastur al respecto dice: “La génesis de la pura visión teórica a partir de la ocupación circumspecta descansa, pues, en el proyecto matemático de la naturaleza que desprende *a priori* el plan de ésta a favor de una modificación de la mirada que equivale a una desmundanización del mundo: desde el punto de vista de la temporalidad, el proyecto científico en su conjunto -lo que Heidegger llama *tematización*- tiene el sentido de un *hacer presente insigne*, cuyo correlato es la pura y simple *presencia* (*Vorhandenheit*) del ente que el Dasein no hace más que descubrir.” (*Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 84.)

de la trascendencia del Dasein y cómo la temporalidad misma es la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo en general.

Recordemos que el mundo es un momento estructural del ser-en-el-mundo, es una estructura básica constitutiva del ser del Dasein y que el Dasein se funda en la temporalidad, por lo que será necesario entonces que la temporalidad haga posible el ser-en-el-mundo como tal. La temporalidad de los comportamientos comprensivos del Dasein (práctico-circunspectivo o teórico-contemplativo), en tanto fundados en el ser-en-el-mundo, nos tiene que remitir a la propia temporalidad del ser-en-el-mundo. La temporalidad es la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo y por lo tanto lo es también del estar en medio de entes intramundanos. En la temporalidad se fundan los tres respectos del ser-en-el-mundo, es decir, gracias a la temporalidad es como el Dasein puede ser respecto de sí mismo, respecto de otros Dasein y respecto al ente intramundano. La pregunta que surge es la siguiente: “¿cómo se fundamenta la *totalidad de esta estructura*, la de ser-en-el-mundo, en la temporalidad?”²⁸³

Los comportamientos del Dasein están fundados en el ser-en-el-mundo en tanto el Dasein es *trascendente*. Al Dasein le corresponde en cuanto ser-en-el-mundo la *trascendencia*. En un sentido literal trascendencia significa ir más allá, pasar, atravesar o incluso superar. La filosofía además le ha dado un significado propio a la trascendencia, como el ente que está más allá. Trascendente en este sentido es algo referido exclusivamente a Dios. Para la teoría del conocimiento lo trascendente es aquello que está más allá de la esfera del sujeto, la cosa en sí. La concepción filosófica de la trascendencia identifica este término con el ente absoluto o con las cosas que se encuentran más allá del propio sujeto, pero ni a los entes ni a las cosas fuera del sujeto les pertenece la trascendencia. Heidegger, en cambio, considera que: “lo que sobrepasa como tal o aquello cuyo modo de ser tiene que ser determinado por este sobrepasar -lo que es preciso entender correctamente- es el Dasein.”²⁸⁴ La trascendencia es el modo de ser que caracteriza a las “peculiares estructuras fundamentales de la constitución del Dasein”. Ejemplo de ello son los comportamientos comprensivos referentes al ente intramundano, el comportamiento teórico y el práctico. Como hemos visto en el uso del útil a la mano siempre está

²⁸³ PF p. 356.

²⁸⁴ PF p. 357

presupuesta una comprensión de su ser, es decir, de su condición respectiva. Decíamos que un útil no se encuentra como una cosa aislada sino en relación a una totalidad de útiles. Un útil sólo se comprende a partir de una totalidad remisional, de la significatividad, es decir, del mundo. Nuestro comportamiento con respecto a útiles, el estar absortos en su uso, supone haber comprendido ya una totalidad remisional y por lo tanto al mundo donde comparece lo a la mano. Para que el Dasein comprenda esta totalidad remisional y por consiguiente lo a la mano en su condición respectiva, “*es necesario que le esté abierto un mundo.*”²⁸⁵ En el apartado 1.4 de esta investigación ya habíamos aludido a la aperturidad del mundo como aquello que hace posible el descubrimiento del ente. En este caso la comprensión de la totalidad remisional es anterior a todo uso concreto del útil, gracias a ella viene a develarse el fenómeno del mundo. Los comportamientos comprensores (práctico o teórico) suponen la aperturidad del mundo como tal. Heidegger afirma que: “El útil y lo a la mano vienen al encuentro en el horizonte del mundo comprendido; vienen a nuestro encuentro siempre como ente intramundano. Si los objetos vienen a nuestro encuentro, es que antes hemos entendido el mundo.”²⁸⁶ A partir de esto podemos concluir que no son las cosas lo propiamente trascendente, sino el mundo. En tanto el mundo es un momento estructural del ser-en-el-mundo del Dasein, entonces lo *auténticamente trascendente es el Dasein*. Este es el sentido genuinamente ontológico de la trascendencia. Ahora Heidegger puede decir que “lo trascendente” es lo *que sobrepasa como tal* y no lo que se sobrepasa (un objeto, por ejemplo), “la trascendencia” es el modo de ser de aquel ente cuyos comportamientos son propiamente trascendentes, en el sentido en que ellos ya han sobrepasado al ente en cuanto tal: “Sólo el ente que es del modo de ser del Dasein trasciende, de tal manera que la trascendencia es lo que caracteriza esencialmente su ser.”²⁸⁷ La teoría del conocimiento ha desviado totalmente el fenómeno de la trascendencia, ya que lo designa como algo inmanente a la esfera del sujeto, que, en cambio, si lo entendemos correctamente como Dasein existente, es lo primaria y únicamente trascendente.

El Dasein en cuanto trascendente siempre se ha sobrepasado a sí mismo, él es su propia posibilidad de ser, es decir, *está más allá de sí mismo.*²⁸⁸ Por estar constituido mediante el

²⁸⁵ ST p. 378.

²⁸⁶ PF p. 357.

²⁸⁷ *Ídem.*

²⁸⁸ PF p. 358.

ser-en-el-mundo, el Dasein es lo trascendente. Comprenderse a partir del mundo significa estar más allá de sí mismo, ser lo propiamente trascendente. De esta manera la trascendencia es el presupuesto para que el Dasein esté entonces referido a sí mismo, pero también y co-originariamente al ente intramundano que comparece en el mundo. Por lo que: “*en la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la trascendencia*. La trascendencia, el más allá del Dasein, hace posible que se relacione con el ente en tanto que ente, ya sea lo subsistente, ya sea el otro o sí mismo.”²⁸⁹ Por la trascendencia el Dasein puede dirigirse al ente, comportarse respecto de él, de manera que en ella se funda la comprensión *previa* del ser. La aperturidad de la comprensión ha de remitirse a la trascendencia como tal del Dasein. Habíamos designado al “Ahí” del Dasein como la misma aperturidad constitutiva de su ser. En la aperturidad del “Ahí” el mundo está co-abierto. La trascendencia del Dasein, y por consiguiente del mundo, apunta por lo tanto a este carácter de aperturidad de su “Ahí”.

Quedaba abierta la interrogante de: ¿cómo se fundamenta la totalidad del ser-en-el-mundo? o, siendo más preciso, ¿cómo es que a la estructura del ser-en-el-mundo le pertenece la trascendencia? Es decir, ¿en qué está fundada la trascendencia misma del Dasein? Si el Dasein siempre *está más allá de sí mismo* (es trascendente), es porque es futuro, es decir, porque el tiempo es en sí mismo extático: “El carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico del sobrepasar propio del Dasein, la trascendencia y, de este modo, también el mundo.”²⁹⁰ La trascendencia del Dasein se fundamenta en el carácter extático de la temporalidad. Los éxtasis de la temporalidad los habíamos definido como ser-arrebatos-a, que no son salidas de sí mismo hacia una nada, sino salidas a un “hacia que” (“adonde”). En este sentido decíamos que los éxtasis de la temporalidad (futuro, haber-sido y presente) tienen una “hacia que” del ser-arrebatados, esto es, un horizonte. El horizonte se encuentra *prefigurado* a partir del modo del ser-arrebatado, es decir, a partir del modo de ser del futuro, del haber-sido y del presente. La trascendencia del ser-en-el-mundo, como totalidad, nos dice Heidegger, “*se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad*.”²⁹¹ En la medida en que el ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad extático-horizontal es como *hay* mundo. El comportamiento

²⁸⁹ *Ídem.*

²⁹⁰ PF p. 360.

²⁹¹ *Ídem.*

práctico, como un estar ocupado en medio de entes a la mano y el comportamiento teórico que tematiza al ente que está-ahí, presuponen un mundo. *Pero el mundo es trascendente por estar fundado en la unidad extático-horizontal de la temporalidad, y es así como el mundo está extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. El mundo abierto por la temporalidad hace posible la comprensión del ente intramundano de modo que pueda comparecer por medio de una presentificación.* De esta manera, el problema de la trascendencia no consiste en saber cómo un sujeto sale hacia un objeto. La que hay que preguntar según Heidegger es: “¿qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado?”²⁹²

3.3 Interpretación temporánea del ser del ente intramudano

Hasta este momento nuestra investigación se ha ocupado de fundamentar los comportamientos comprensores, con los que el Dasein descubre el ente, en la temporalidad. La comprensión del ser que los hace posibles tiene su sentido en la temporalidad constitutiva del Dasein. Sin embargo, en todo momento hemos estado referidos a la comprensión existencial del propio Dasein. Hasta ahora se ha hablado de la comprensión a partir de la temporalidad *en la medida en que constituye el existir*. Pero hay que distinguir esta comprensión existencial de aquella comprensión que proyecta al ser *en cuanto tal*. Surge entonces la siguiente pregunta: *¿qué hace posible el comprender del ser en cuanto tal?* Tenemos que responder diciendo que, en la medida en que la temporalidad constituye el sentido del ser del Dasein, el comprender en general debe fundarse en la propia temporalidad como condición de posibilidad de todo proyectar. Pero como hemos mencionado al principio de este capítulo, cuando la comprensión apunta no solamente al ser del ente sino a la comprensión del ser *en cuanto tal*, la interpretación que se lleva a cabo es una interpretación temporánea [*temporale*]; si el ser debe ser concebido a partir del tiempo, ahora de lo que se trata es de hacer comprensibles los modos y derivados del ser desde la perspectiva horizontal del tiempo, es decir, aclararlos a partir de la *temporaneidad* del

²⁹² PF p. 380.

ser.²⁹³ Será tarea de la ontología general, en la temática de *Tiempo y ser*, hacer visible los modos de ser del ente a partir de una comprensión *temporánea* del ser del ente intramundano (ser del ente que está-ahí y ser del ente a la mano). Por eso cuando hablábamos del tiempo vulgar y el tiempo mundano y nos referíamos a ellos como dos maneras de temporalizarse de la temporalidad, ahí no se agotaba la exposición temática de los modos de temporalización. Surge la posibilidad de aclarar el origen del tiempo en el que comparece el ente intramundano, es decir la intratemporalidad, a partir de este ámbito más originario enmarcado de la temporaneidad del ser. En *Ser y tiempo* ya se apuntaba a que el esclarecimiento del origen del tiempo, “en el que comparece el ente intramundano, del tiempo como intratemporalidad, pone de manifiesto una esencial posibilidad de temporización de la temporalidad. Con esto se prepara la comprensión para una temporización aún más originaria que la temporalidad. En esta se funda la comprensión del ser que es constitutiva del ser del Dasein. La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo en el horizonte del tiempo.”²⁹⁴ Si la intención es hacer visible al ser y sus múltiples modos en su carácter temporáneo [*temporale*], la meta de una ontología general se perfila, como dice Dastur, en “indicar la relación *positiva* que mantienen *todos* los modo de ser con el tiempo, lo que es también el caso del ente como intratemporal. A todos los modo del ser les es, pues, reconocida una *temporaneidad*, que se puede caracterizar desde ahora como *horizontal*, en el sentido que son comprendidos en el horizonte del tiempo (...).”²⁹⁵ El camino ya no será aquel que parte de una cierta comprensión del ser para lograr una concepción del tiempo, que fue la que se llevó a cabo en el capítulo II de esta investigación, sino hacer del tiempo el propio sentido de toda comprensión del ser, es decir, que el tiempo se revele como el horizonte mismo de dicha comprensión. De acuerdo a la interpretación que hemos seguido, la comprensión del ser del ente intramundano es elevada por Heidegger a escala de una ontología general en la que una concepción del tiempo como temporaneidad es imprescindible. El ser de lo a la mano y lo que está-ahí pueden ahora ser vistos de acuerdo a una comprensión del ser que tiene al tiempo como su horizonte. Por eso, menciona Heidegger, “sólo cuando hayamos captado esa temporalidad más originaria, podremos ver de qué modo se hace posible y transparente

²⁹³ Cfr., PF p. 330.

²⁹⁴ ST p. 251.

²⁹⁵ Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 42.

*mediante el tiempo la comprensión del ser del ente, aquí el carácter de útil y el carácter de lo a la mano [Zuhandenheit] del útil que está a la mano o el carácter de cosa [Dinglichkeit] de las cosas subsistentes y la subsistencia de lo subsistente.”*²⁹⁶

Con el desarrollo de la temática del ser del ente intramundano en la perspectiva horizontal del tiempo se cumplirá el objetivo de este capítulo además de apoyar la tesis que sostiene esta investigación: hacer del proyecto del tiempo el horizonte para una comprensión del ser del ente intramundano.

a. El proyecto del tiempo y la comprensión del ser del ente intramundano

El comprender, en el sentido de un proyectar, es una determinación fundamental de la existencia. Mencionábamos que en la medida en que se relaciona con la existencia del Dasein, este comprender se caracterizaba como un *comprender existencial*, es decir, como algo referido al modo de ser del Dasein. En la medida en que el Dasein es proyectado en su poder-ser y todo comprender existencial supone una comprensión del ser, el ser se había comprendido hasta este momento *en el sentido de la existencia*.

Sabemos que en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, con la comprensión de la existencia “*se comprende co-originariamente la existencia de otro Dasein y el ser del ente intramudano.*”²⁹⁷ Pero en un principio el Dasein no distingue la comprensión del ser del ente que es el Dasein del ser del ente intramudano. *La comprensión, en este caso, no se divide y articula en determinados modos de ser y por lo tanto tampoco se llega a conceptualizar.* La comprensión del ser de la existencia, del ser-con-otros, del ser-a-la-mano y del ser-que-está-ahí se encuentra en una comprensión del ser “indiferenciada e inarticulada”²⁹⁸, es decir, no son concebidos cada modo ser de acuerdo a su propio *sentido de ser*. El Dasein cotidiano se comprende primariamente y la mayor parte de las veces a partir del ente que está-ahí y en el modo de la *presencia constante* en la que estos entes comparecen. Así, el Dasein puede perderse en varias direcciones de acuerdo a su libre proyecto de ser, tomando en cuenta que el proyecto de ser del propio Dasein puede realizarse como una comprensión auténtica, es decir, una comprensión del más propio

²⁹⁶ PF p. 351. García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que para nosotros tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

²⁹⁷ PF p. 335.

²⁹⁸ PF p. 352.

poder-ser del Dasein. La comprensión del ser como lo que está-ahí y la presencia constante como modo predominante del tiempo se imponen en la interpretación ontológica en los comienzos mismos de la filosofía. Esta interpretación de ser, como tal, es insatisfactoria para comprender no sólo el fenómeno de la existencia y los modos de ser del ente intramundano, sino también la del propio tiempo. *Se requiere entonces de un interpretación temporánea de los modos de ser del ente que los articule y distinga.*

A pesar de esta falta de diferenciación y articulación de los modos de ser es un hecho que en los comportamientos del Dasein hay una comprensión preontológica del ser del ente intramundano. Además en dicha comprensión el Dasein ha proyectado no solamente el ser del ente sino “también *ha proyectado de algún modo el ser como tal.*”²⁹⁹ Tenemos así distintos proyectos: se proyecta el ser del ente intramundano y de otros Dasein, se proyecta el ser del Dasein mismo y lo más importante, en la medida en que el Dasein comprende el ser en sus distintos modos de existencia, es decir, en tanto se le proyecta de acuerdo a una “experiencia del ente”, se ha proyectado también *el ser como tal*. No hay que olvidar aquello en que se ha insistido en esta investigación: todo comportamiento respecto al ente requiere que se haya comprendido *previamente* el ser. Pero ahora lo que Heidegger agrega es que: “sólo se comprende al ser en la medida en que, por otra parte, *es proyectado hacia algo.*”³⁰⁰ Comprendemos al ente en la medida en que lo proyectamos al ser; hasta aquí hemos hablado de un comprender existencial, pero también comprendemos al ser en la medida en que lo proyectamos hacia algo que está todavía por aclararse. Tenemos distintos “estratos de proyectos” del comprender insertos unos en otros: el comprender óntico por el cual se proyecta el ser del ente (ya sea del Dasein o del ente intramundano) y el comprender ontológico que proyecta *al ser en cuanto tal* hacia algo. Lo que se intenta en esta nueva manera de entender el proyectar de la comprensión es, según Heidegger, encontrar el “vínculo” entre estos *momentos* de la comprensión. En la tarea de descubrir aquello hacia donde se proyecta la comprensión del ser, se levanta el reto de abrir paso a la formación de la ontología como ciencia, pues no sólo se está partiendo de un ente para conducirnos a su ser, como es el caso de la ontología fundamental del Dasein, sino ahora queremos preguntarnos por la condición de posibilidad de toda comprensión del ser, es decir,

²⁹⁹ PF p. 336.

³⁰⁰ *Ídem.*

“preguntar todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal.”³⁰¹ La comprensión del ser se ha proyectado ya en un horizonte que esclarece (horizonte iluminado) todo desocultamiento del ente, incluido el ente intramundano, pero que también esclarece la comprensión del ser mismo.

¿En que dirección u horizonte debe descubrirse el ser? La respuesta la encuentra Heidegger en el tiempo; la comprensión del ser se proyecta en dirección del tiempo y constituye el horizonte a partir del cual se esclarece dicha comprensión del ser: “si el Dasein encierra dentro de sí una comprensión del ser y la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad* debe ser también la *condición de la posibilidad de la comprensión del ser* y, con ella, la *posibilidad del proyecto del ser en el tiempo*.”³⁰² El tiempo es hacia lo que se proyecta el ser, el tiempo es aquello a partir de lo cual comprendemos el ser. La interpretación *temporánea* [*temporale*] del ser del ente intramundano, es la interpretación de una temporalidad más originaria donde se pueda ver de “qué modo se *hace posible* y *transparente mediante el tiempo* la *comprensión del ser* del ente.”³⁰³ ¿Cuál es el proyecto del tiempo que hace posible la comprensión del ser del ente intramundano?

Heidegger propone comprender el ser del ente intramundano sobre la base de un proyecto del tiempo, donde el tiempo sea el horizonte para toda comprensión del ser. La temporalidad ahora vista como temporaneidad hace posible la comprensión del ser como tal así como los comportamientos comprensores respecto del ente. Todo comportamiento comprensor ha de moverse en el horizonte del tiempo. Así, atendiendo al objetivo de éste capítulo, la temporalidad en el sentido de temporaneidad debe hacer posible la división y articulación (conceptualización) del ser del ente intramundano. Pasemos entonces a desarrollar la comprensión del ser de lo a la mano y del ser de lo que está-ahí de acuerdo a su sentido temporáneo.

³⁰¹ PF p. 338.

³⁰² PF p. 337.

³⁰³ PF p. 351.

b. Interpretación temporánea del ser de lo a la mano

Hasta aquí hemos mostrado cómo el comportamiento práctico se funda en la temporalidad. Siguiendo los pasos de nuestra investigación, ahora de lo que se trata es de llevar a cabo una interpretación temporánea del ser de lo a la mano. El trato con el útil comprende al ser de lo a la mano (la condición respectiva) a partir de la temporalidad, pero decir esto significa que la comprensión del comportamiento práctico: “ya ha proyectado *este ser en el tiempo*.”³⁰⁴ Como habíamos dicho, esta proyección en el tiempo por parte de la comprensión cotidiana no está aclarada ni articulada: “en la comprensión del ser, se usa el tiempo sin que de ello sepa expresamente el Dasein prefilosófico y no filosófico. Sin embargo, esta vinculación entre el ser y el tiempo no está totalmente oculta para el Dasein, sino que éste la conoce aunque mediante una interpretación tergiversada y tergiversante.”³⁰⁵ El Dasein ya sabe de alguna manera que el ser se relaciona con el tiempo, pero como ya sabemos el saber filosófico ha caracterizado de alguna manera a los entes de acuerdo a su modo de ser en relación al tiempo. Se habla del ente temporal como aquello que transcurre en el tiempo y se le distingue del ente atemporal (los números) y del supratemporal (Dios). El tiempo ha servido a la tradición como criterio ontológico para distinguir las distintas regiones del ente, aunque tal criterio nunca quedó aclarado y cómo era posible.³⁰⁶ Ahora de lo que se trata es de mostrar expresamente cómo es posible *temporáneamente* la comprensión del ser, específicamente la comprensión del ser de lo a la mano.

Cuando nos referimos a la temporalidad del comportamiento práctico indicamos que el trato con el útil comprende una totalidad remisional sin que se requiera un acercamiento temático de los entes que comparecen en el mundo. El ámbito del ente intramundano nos es accesible de un modo familiar y su modo de constituirse respecto a la temporalidad es un presentificar que está a la espera y retiene. El dejar-ser como comprensión de su condición respectiva es lo que permite comprender al útil en lo que es, es decir, a la luz de su ser. El modo en que el ente está constituido de esta manera es el carácter del ser a la mano [*Zuhandensein*] que se ha distinguido con el ser que está-ahí presente [*Vorhandensein*]. Lo que interesa ahora es el modo de ser del útil, su ser a la mano que

³⁰⁴ PF p. 361.

³⁰⁵ *Ídem*.

³⁰⁶ *Cfr.* ST p. 39.

apunta a una interpretación temporánea, es decir, a una interpretación más originaria de la manera en que se comprende temporalmente el modo de ser de lo a la mano *en cuanto tal*.

Anteriormente habíamos hablado de una peculiar manera de *presentificar* [*Gegenwärtigen*] al ente por parte del comportamiento práctico. En el presentificar del comportamiento práctico, lo a la mano se hace presente, es decir se descubre como aquello que está-presente [*Anwesenheit*]. Pero cuando hablamos de la comprensión del ser de lo a la mano como tal, Heidegger usará el término *presencia* [*Presenz*] para denotar que este modo de ser será comprendido temporáneamente. El presente [*Gegenwart*] pasa ahora a tomar su significado temporáneo, donde Heidegger usa la raíz latina tal como lo hizo con el de Temporaneidad [*Temporalität*] para expresar ese modo peculiar de temporalización de la temporalidad en su sentido más originario, aquel que apunta a toda comprensión del ser, las *presencia* (*Presenz*).

La presencia se debe distinguir en primer lugar del “ahora”, pues este último es un carácter de lo intratemporal, ya sea como a la mano o como lo que está-ahí. Todo ente intramundano, en este caso lo a la mano, decimos que está “en el tiempo”, que está disponible “ahora”, que “fue antes” o que “será luego”. Hasta aquí queda supuesta la comprensión del ser del ente intramundano. Por eso el “ahora” como determinación de lo intratemporal no nos ayuda a formar la interpretación temporánea del ser de lo a la mano y del ente intramundano en general; al contrario, una interpretación del ser del ente intramundano basada en el “ahora” es una interpretación óptica en el sentido en que el tiempo mismo es tomado como un ente. Además ya hemos dicho que el tiempo vulgar o tiempo del “ahora” echa mano del tiempo comprendido de una manera más originaria. Se requiere entonces de una interpretación ontológica donde se comprenda el sentido del ser del ente intramundano de acuerdo al proyecto del tiempo. La presencia y no el “ahora”, nos dice Heidegger “constituye la condición de posibilidad de la comprensión del carácter de lo a la mano en cuanto tal.”³⁰⁷ La presencia es más originaria que el “ahora”.

Pero surge la siguiente pregunta: ¿qué relación tiene la presencia con el presente que ya habíamos caracterizado como un éxtasis de la temporalidad del Dasein? La distinción entre el presente y la presencia se debe a que la presencia no indica un fenómeno extático; sin embargo, existe una relación que se basa en el propio carácter extático del presente. Se ha

³⁰⁷ PF p. 364.

insistido repetidas veces en que los éxtasis de la temporalidad son arrebatos que tienen una dirección determinada, no son arrebatos que se dirigieran a una nada o a algo indeterminado. Heidegger menciona que por el contrario, “pertenece a todo éxtasis como tal un horizonte que se realiza sobre todo mediante una estructura determinada que le es propia. La *presentificación*, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, *proyecta lo que presentifica*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, en algo como la *presencia*.”³⁰⁸ La presencia es el horizonte que caracteriza la dirección del arrebato mismo, o bien, el éxtasis del presente *se proyecta* extáticamente en el horizonte de la presencia. Habíamos indicado anteriormente que el carácter extático de la temporalidad es la condición de posibilidad de la trascendencia del Dasein, es decir, hace posible todo ir más allá de sí. Pero el éxtasis en tanto fundamento de este ir más allá de sí tiene una “*prefiguración esquemática*” de aquello a lo que apunta el más allá de sí. El éxtasis del presente está determinado por aquello mismo a lo que apunta como horizonte de acuerdo a esa prefiguración, es decir, a la presencia. Tomado todo el fenómeno en su conjunto, la estructura completa del presente la constituye el mismo presente que se proyecta extáticamente así como el esquema horizontal de la presencia donde este éxtasis se proyecta.

Una vez llevado a cabo el planteamiento de la estructura del presente es necesario relacionarlo con el estar-presente de lo intramundano. El presente en tanto extático (arrebataimiento a...), nos dice Heidegger: “es el estar-abierto a *lo que viene al encuentro* que de este modo *es entendido de antemano con relación a la presencia*.”³⁰⁹ Lo cual quiere decir que el horizonte de la presencia es lo que hace posible la comprensión de aquello que está-presente. En la medida en que la presencia se modifica de una cierta manera en el estar-presente del ente intramundano, es como el ente intramundano es proyectado de un modo esencialmente temporáneo. Esto quiere decir que se comprende el ser del ente intramundano de acuerdo con el esquema horizontal del éxtasis de la temporalidad. Tenemos así una base firme para acceder a toda comprensión del ser a través de la temporalidad pero relacionada a sus propios esquemas horizontales.

³⁰⁸ PF p. 365.

³⁰⁹ *Ídem*.

La temporalidad es la condición de posibilidad de la trascendencia, es más, la temporalidad es la condición de posibilidad de toda comprensión fundada en la trascendencia, en la medida en que la comprensión es un proyectar. En este sentido nos dice Heidegger: “la temporalidad es en sí misma el proyecto originario de sí mismo de modo que siempre y donde haya comprensión esta comprensión será posible sólo en el autoproyecto de la temporalidad.”³¹⁰ Este carácter autoproyectante de la temporalidad hace posible todo proyectar, por eso la temporalidad aparecerá como fundamento incluso de la comprensión del tiempo entendido vulgarmente. El proyectar de sí de la temporalidad hace posible todo proyectar respecto al ser del ente intramundano. El ente a la mano sólo puede ser descubierto (venir al encuentro) en su ser cuando el comportamiento práctico que comprende el ser es *iluminado* mediante una *presencia*. Ya habíamos dicho en el apartado 3.1 de esta investigación que la comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos casualmente, sino se encuentran relacionados por la constitución extático-horizontal de la temporalidad, gracias a la cual es posible su copertenencia. Todo descubrimiento del ente intramundano en los comportamientos es posible gracias al esquema horizontal del éxtasis de la presencia. En el caso del comportamiento práctico, su temporalidad es un presentificar que está a la espera y retiene. El éxtasis del presente “es directivo” en la temporalidad de dicho comportamiento, de manera que el ser de lo a la mano es comprendido primariamente como presencia.³¹¹ Heidegger resalta las posibilidades de todo comprender lo intramundano en relación a la presencia diciendo: “El modo de ser de lo a la mano, el ser de ese ente, es comprendido como presencia y esta presencia en la medida en que es comprendida no conceptualmente, está develada en el proyecto de sí que es propio de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo como el trato que existe con lo a la mano y lo que está-ahí.”³¹²

La interpretación temporánea de lo a la mano nos dice que al ser de lo a la mano le pertenece un esquema primordialmente presencial, o sea, el modo de ser de lo a la mano se determina a partir de la presencia. Podemos concluir entonces que el comportamiento práctico comprende el ser de lo a la mano porque la temporalidad de dicho

³¹⁰ PF p. 366.

³¹¹ *Cfr.*, PF p. 368.

³¹² *Ídem.*

comportamiento, en tanto éxtasis, se ha proyectado a sí misma sobre su horizonte, la presencia.

c. Interpretación temporánea del ser de lo que está-ahí

La temporalidad del comportamiento teórico, como habíamos dicho, también es un presentificar, aunque lo hace de un modo peculiar, distinto al comportamiento práctico. A dicho presentificar, de acuerdo a su carácter extático, le corresponde una constitución presencial, es decir, también se proyecta en dirección del horizonte de la presencia. La interpretación temporánea de lo a la mano mostró que proyectamos el ser sobre la presencia, es decir, sobre la temporaneidad. Lo mismo sucede con el ser de lo que está-ahí. El éxtasis del presente ha prefigurado la presencia de modo que ha hecho posible no solamente el trato con el útil sino también el contemplar teórico de lo que está-ahí. La comprensión del ser en el comportamiento respecto del ente intramundano es posible en la medida en que el presentificar ha prefigurando la presencia de acuerdo al modo específico del estar presente de lo a la mano y de lo que está-ahí.

Heidegger enmarca la “interpretación temporánea” del ser de lo que está-ahí en una confrontación expresa con la interpretación kantiana del ser.³¹³ La tesis kantiana acerca del ser dice lo siguiente: *el ser no es un predicado real*. Lo cual quiere decir que el ser no pertenece al contenido quiditativo del ente. Si tomamos la tesis kantiana en su sentido positivo ahora dice: el ser es igual a posición, la existencia (el ser que está-ahí) es igual a posición absoluta; de acuerdo a este principio, Kant identifica al ser con la percepción. En el lenguaje que hemos ocupado, percepción es aquello que está referido al comportamiento teórico, aquel que aprehende las cosas en un mirar-contemplativo, pero ¿cómo es posible que la percepción se identifique con el ser en el contexto de la tesis kantiana del ser como posición absoluta?

Heidegger nos habla de una “ambigüedad característica” del término “percepción”. Podemos referirnos con este término ya sea al percibir mismo, a lo percibido e incluso al ser-percibido. La estructura que respalda al fenómeno de la percepción es la intencionalidad, aclarando que dicha estructura no es una relación que está-ahí presente

³¹³ PF p. 373.

entre un sujeto y un objeto igualmente subsistentes en el sentido de lo presente. La intencionalidad es “una constitución que constituye el carácter de relación del comportamiento como tal.”³¹⁴ La intencionalidad en tanto estructura del comportamiento no está “dentro” de un sujeto que posteriormente requiera trascender hacia un objeto, sino le pertenece el modo de ser de la trascendencia en el sentido que anteriormente hemos mencionado. La intencionalidad solamente es posible en la medida en que el Dasein es en sí mismo trascendente. Para el caso de la percepción, en tanto comportamiento del Dasein, le pertenece la estructura de la intencionalidad por el carácter trascendente del propio Dasein.

Los términos de la relación intencional son los siguientes: la *intentio* y el *intentum*. Aplicado dichos términos a la percepción tenemos por una parte el percibir (*intentio*) y otra lo percibido (*intentum*). Pero apelando a su carácter de intencionalidad, el percibir tiene un “sentido de dirección”, aquél que está dirigido a lo percibido en cuanto ser-percibido. Toda percepción, así como toda intención, es una percepción hacia algo. Surge entonces un tercer elemento constitutivo de la percepción: el ser-percibido. La estructura intencional vista en su totalidad la constituyen: el percibir, lo percibido y el ser-percibido. En este ser-percibido de lo percibido encontramos ya una comprensión de lo que está-ahí presente en su propio ser. Con la expresión ser-percibido nos referimos a una determinación de lo percibido que pertenece a la percepción y como tal es un modo del estar-develado del ente, pero que a su vez presupone una comprensión del ser. El comportamiento de la percepción presupone una comprensión el ser del ente, comprensión que hace posible dicho comportamiento como tal.

Dentro del contexto de los comportamientos del Dasein y de la comprensión del ser del ente, la percepción es posible, al igual que cualquier otro comportamiento, si el Dasein es en sí mismo trascendente. Pero el Dasein solamente es trascendente de acuerdo a su constitución ontológica fundada en la temporalidad extático-horizontal; por lo tanto, como dice Heidegger: “La percepción -en la totalidad de su estructura intencional del percibir, de lo percibido y del ser-percibido- y cualquier otra intencionalidad se fundan en la constitución extático-horizontal de la temporalidad.”³¹⁵ ¿Cómo es esto posible?

En la medida en que la percepción es un comportamiento intencional, y éste tiene el carácter de dirección antes señalado, es por lo tanto un modo de presentificar algo. Lo cual

³¹⁴ *Ídem*.

³¹⁵ PF p. 375.

quiere decir que en palabras de Heidegger que: “el *éxtasis del presente* es el *fundamento para la trascendencia* específicamente *intencional de la percepción de lo subsistente*.”³¹⁶ Como anteriormente se señalaba, a tal éxtasis del presente le corresponde un esquema horizontal, el de la presencia. Pero la copertenencia de un comportamiento específico con su comprensión del ser, decíamos, se encuentra en la temporalidad. La percepción presupone una comprensión del ser porque la presentificación comprende, en su horizonte (a partir de la presencia) lo que se presentifica. Es decir, la intencionalidad de la percepción, como estar dirigido-a, es posible a partir del horizonte de la presencia, gracias a ella una comprensión de lo que está-ahí como lo que está-presente es posible.

Regresando a la tesis de Kant de que el ser no es un predicado real, eso significa, como decíamos, que el ser no pertenece al contenido quiditativo del ente. El ser no es como los demás atributos que se dicen de un ente, los cuales son predicados reales. El ser es más bien, tomando las ideas de Kant, un predicado de orden lógico. La existencia, o sea, aquello que está-ahí presente es un predicado lógico ya que si negamos la existencia removemos el ser con todos sus predicados. Pero si afirmamos la existencia de algo, ya no será un *removere*, sino un *admove*, o sea, aproximar al ente en sí mismo en un presentificar. Se puede decir entonces que el ser, en tanto predicado lógico, está presupuesto y es la base de todo los predicados reales. La tesis de que el ser es posición absoluta, o sea, poner el ente “en cuanto tal”, queda aclarada como: “el ente tomado en sí mismo, no respecto a alguna relación con otro y no respecto de las relaciones que se dan dentro de su contenido quiditativo, sino el ente tomado en sí, no relativamente, esto es, absolutamente en sí mismo.”³¹⁷ El ser es lo ya puesto, o sea, lo comprendido en todo poner de cualquier comportamiento intencional. Este estar puesto en sí mismo del ente con todos sus predicados, el estar presente de una cosa por sí misma *en persona* en el comportamiento intencional (en este caso la percepción), está orientada por la comprensión del ser en el sentido de la presencia.

La expresión kantiana el “ser es percepción” tiene así una interpretación fenomenológica originaria basada en el carácter temporal de todo comportamiento: la percepción es un comportamiento intencional cuyo éxtasis temporal es la presentificación y tiene un

³¹⁶ García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

³¹⁷ PF p. 377.

esquema propio, la presencia. Pero con esta expresión Kant sigue a la tradición filosófica, para la cual el ente en cuanto tal, referido a su ser, es identificado con lo que está-ahí. Ya en la cotidianidad, los comportamientos del Dasein, aunque comprendan pretemáticamente al ser del ente, no distinguen expresamente el ser del ente del mismo ente respecto del cual el Dasein se comporta. La diferencia entre ser y ente no está explícitamente tematizada en dichos comportamientos. Por eso, Kant, al igual que los griegos, sigue la tendencia inmediata del Dasein, que de acuerdo a su ser cotidiano comprende al ente como algo que está-ahí y al ser del ente como la presencia; además no tiene conciencia alguna de que interpretaba el ser a partir del tiempo. La tradición filosófica, de la cual Kant no es una excepción, toma al ser como un ente y lo explica según las determinaciones del ente, es decir, identifica el ser con lo subsistente: ὑποκείμενος, aquello que está-ahí presente.

Resumiendo el contenido de los dos apartados anteriores, donde tocábamos la interpretación temporánea de lo a la mano y lo que está-ahí, podemos decir que: la temporalidad hace posible los comportamientos del Dasein, tanto práctico como teórico, respecto a lo a la mano y lo que está-ahí. Los esquemas horizontales que pertenecen a los éxtasis de la temporalidad hacen posible la comprensión del ser de esos comportamientos que se refieren al ente intramundano, en este caso, el esquema horizontal de la *presencia* hace posible la comprensión del ser del ente intramundano.

Para finalizar, cabe mencionar que la distinción de los comportamientos y su comprensión de ser correspondiente hace patente lo que Heidegger llama la *diferencia ontológica*. En su existencia cotidiana: “el Dasein conoce algo como el ser. Comprende, en cuanto existe, el ser y se comporta respecto del ente.”³¹⁸ La distinción entre ser y ente se da en la existencia, es decir, “*está Ahí* [*ist da*] latente en el Dasein y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente.”³¹⁹ Incluso Heidegger llega a decir que la distinción entre ser y ente hace que el Dasein se distinga de los otros entes: “La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del Dasein, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa “estar llevando a cabo esta distinción”. Sólo un alma que puede hacer esta distinción tiene la capacidad de sobrepasar el alma de un animal y llegar a ser el alma de un hombre.”³²⁰ La distinción entre ser y ente es efectivamente preontológica pero con ello no

³¹⁸ PF p. 379.

³¹⁹ *Ídem*.

³²⁰ *Ídem*.

se niega la posibilidad de la ontología como ciencia. Si la distinción es constitutiva de la existencia, podemos decir que siempre se proyecta y en este sentido es develada, de manera que puede hacerse consciente y cuestionarse. Se abre la posibilidad entonces de que se investigue y en último término se lleve a una conceptualización, o sea, a una comprensión explícita. Esta realización expresa, de la distinción entre ser y ente, ahora vista como diferencia ontológica, es lo que hace posible en último término el desarrollo de la ontología como ciencia.

CONCLUSIÓN

Heidegger lleva a cabo una propuesta radical en torno al proyecto del tiempo: el tiempo es la condición de posibilidad de toda comprensión del ser. De ahí que, a partir de la reflexión heideggeriana no podemos pensar el tiempo de la misma manera en que lo hizo la tradición filosófica, como algo solamente referido al ente, identificándolo con la presencia constante del “ahora”. Recordemos que desde Aristóteles, el tiempo es definido como tiempo de la naturaleza, entendida como la totalidad de los entes que nos rodean. Pero gracias a la tematización que Heidegger lleva a cabo del concepto del tiempo es como podemos conducirnos al sentido más originario de la pregunta por el sentido del ser. La comprensión del ser parte de la temporalidad del Dasein. La reconducción de la pregunta por el ser a través de la temporalidad del Dasein nos ubica en un plano ontológico, a partir del cual es posible toda comprensión del ser, tanto de aquel ente que es el propio Dasein, como del ente que no tiene el modo de ser del Dasein, es decir, del ente intramundano. La presente investigación sustenta: *cómo los modos de ser del ente intramundano, específicamente los modo del ser de lo a la mano y ser de lo que está-ahí, se caracterizan, diferencian y articulan desde una comprensión del ser que tiene como horizonte el tiempo*. A partir de del enunciado propuesto por esta tesis llego a las siguientes conclusiones:

1. La aperturidad del mundo es el lugar del descubrimiento y posible caracterización del ente intramundano.

La pregunta por el sentido del ser pasa a través del Dasein, pues, como se dijo, es el ente que de alguna manera tiene una comprensión de ser. Decíamos que su modo de ser es el de la existencia, lo cual significa que no tiene un ser acabado, una realidad o esencia que lo definiera como algo ya realizado. Por eso no tiene el modo de ser de lo que está-ahí presente, sino que se comporta respecto a su ser como su posibilidad más propia. El Dasein de alguna manera comprende su ser de acuerdo a sus propias posibilidades de ser. La estructura fundamental de la existencia en cuanto posibilidad es el ser-en-el-mundo. Pero el Dasein no sólo se comporta respecto de sí mismo sino también respecto de otros Dasein y respecto al ente intramundano. Por eso, de acuerdo a nuestra investigación no podemos

caracterizar los modos del ser del ente intramundano si no pasamos por las estructuras del Dasein mismo. Una de ellas es el mundo, el cual no es un concepto que se refiera a la naturaleza o al ente mismo, es decir, no es una determinación del ente intramundano, sino constituye un momento estructural del Dasein. El ente intramundano no es definido por estar “dentro” del mundo, sino por *pertenecer* al mundo. El ser-en constitutivo del Dasein significa habitar, estar en medio del ente, por lo que tenemos un trato familiar con las cosas, nos ocupamos de ellas en todo momento. De acuerdo a este trato de la ocupación podemos comportarnos respecto del ente como algo que puede ser utilizado o producido. Surge entonces la relación más inmediata en el trato cotidiano con las cosas, aquella que tiene que ver con el modo de ser de lo a la mano. Al comportamiento que comprende el ser de lo a la mano lo llamamos el comportamiento práctico-circunspectivo. Dicho comportamiento, en cuanto comprende el ser, hace posible que el ente comparezca como algo a la mano. También tenemos otro modo de ser de la ocupación, derivado del trato práctico con las cosas, y es aquel que comprende el ser del ente que está-ahí presente, es el comportamiento teórico-contemplativo. Ambos comportamientos con los cuales nos referimos al ente son posibles gracias a la comprensión y su estructura proyectiva, como otro momento constitutivo del Dasein: “No hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto al ente.”³²¹ Los modos del ser del ente intramundano se descubren entonces a partir de una comprensión de ser presupuesta en todo comportamiento respecto del ente: el comportamiento práctico-circunspectivo comprende previamente el ser de lo a la mano, así como el comportamiento teórico-contemplativo comprende previamente el ser de lo que está-ahí. Pero la comprensión hace posible el descubrimiento de lo intramundano en tanto posee el carácter de aperturidad del mundo. Cabe concluir, de acuerdo al objetivo planteado en el primer capítulo de esta investigación, que el lugar del descubrimiento del ente intramundano es la *aperturidad* del mundo. El ente intramundano puede comparecer como el ente que *es*, en la medida en que “hay” mundo. Hablamos del ente intramundano en la medida en que el ente *pertenece* al mundo, es decir, la posibilidad misma del descubrimiento del ente intramundano y de su propia comprensión. La caracterización del ser que está-ahí y del ser de lo que está a la mano suponen ya un mundo

³²¹ PF p. 389.

previamente abierto. El descubrimiento del ente intramundano y su correspondiente caracterización dependen que nos remitamos en todo momento al modo de ser fundamental del mundo e inscrito en toda comprensión, la aperturidad.

2. La concepción del tiempo: vulgar y mundano, está determinada por el modo de comprender al ente intramundano. Ambas concepciones surgen de la temporalidad originaria del Dasein.

La primera tematización del tiempo vulgar o tiempo del “ahora” la llevó a cabo Aristóteles que lo caracterizó como una secuencia de “ahoras”, que van del pasado que ya no es, al futuro que todavía no es. A partir de su definición como medida del movimiento se le atribuyeron determinadas características. El tiempo vulgar tiene este carácter lineal, donde los “ahoras” pasan de una manera constante e irreversible. Además los “ahoras” tienen un carácter homogéneo, no hay interrupción ni variación entre ellos. Tienen una dirección determinada que va del pasado al futuro; también esta secuencia lineal es calificada como infinita. Si embargo el “ahora” como presencia constante es lo que define propiamente al tiempo vulgar. Gracias a esta característica del tiempo es como ha podido ser definido como la medida para el movimiento, de acuerdo a un horizonte que Heidegger define como temporal, en un sentido más originario, según lo anterior y lo posterior. El tiempo vulgar es una concepción que surge entonces de una determinada comprensión del ser del ente intramundano. El “ahora”, tal como es definido por el tiempo vulgar, surge de una comprensión del modo de ser de lo que está-ahí presente. Pero la búsqueda de un carácter más originario del tiempo nos lleva a preguntar: ¿de dónde tomamos el tiempo cuando lo contamos? Surge entonces la concepción de una temporalidad más originaria, que en una primera instancia la encontramos en el propio trato de la ocupación y en la significatividad del mundo. El tiempo mundano es aquel tiempo de la ocupación por el cual contamos con el tiempo antes de haber leído la hora en el reloj. El “ahora” de la ocupación tiene una característica “relacional” como un ahora-para que se define de acuerdo a nuestro trato ocupado con las cosas. Los comportamientos que hacen posible este contar con el tiempo son el estar a la espera, la retención y la presentificación. Las estructuras que dan forma al tiempo mundano se definen como: significatividad, databilidad, distensión y publicidad. A

partir del carácter relacional del ahora y por estar inscrito en la significatividad del mundo, concluimos que dicha concepción del tiempo surge de una comprensión del ser de lo a la mano. Sin embargo el tiempo mundano, así como el tiempo vulgar tienen como origen la temporalidad constitutiva del Dasein. Hablamos entonces de los tres éxtasis de la temporalidad originaria del Dasein. El futuro se define a partir de que el Dasein adviene a sí mismo; en tanto existente el Dasein siempre está delante de sí mismo, es decir, llega hasta sí mismo anticipando su propio poder-ser. El haber-sido lo comprendemos a partir de que el Dasein se retiene a sí mismo en lo que ya ha sido. El Dasein es aquello que fue y por lo tanto se proyecta sobre sí mismo sobre una posibilidad ya sida; futuro y haber-sido se copertenecen de alguna manera. Finalmente tenemos el presente, que en cuanto éxtasis de la temporalidad, no es algo que pertenezca la presencia actual de algo. El Dasein se presentifica ante una situación en cuanto es la unidad de futuro y haber-sido. Solamente de esta manera presentifica al ente en su presencia. La temporalidad, en conclusión, tiene un carácter originario por el cual el tiempo vulgar es un derivado de ella. A final de cuantas, el tiempo vulgar surge de una “nivelación” de la temporalidad originaria del Dasein. El Dasein llega a formarse una concepción dominante del tiempo vulgar por el hecho de estar arrojado en un mundo donde su modo básico de comprenderse es a través del ser de lo que está-ahí presente. El Dasein pasa a través de una comprensión media de lo que otros dicen y opinan. La nivelación del “uno” público se muestra como la “nivelación” de la estructura extático-horizontal de la temporalidad a partir de la uniformización del “ahora”. De acuerdo a nuestra investigación, la temporalidad del Dasein es la condición de posibilidad de la comprensión del ser, es su propio horizonte. Por eso podemos concluir que la temporalidad originaria del Dasein es fundamento igualmente de toda comprensión del ser del ente intramundano.

3. El proyecto del tiempo está arraigado en la existencia de modo que a partir de aquél se pueden articular y conceptualizar los modos de ser del ente intramundano.

El tiempo está referido a la existencia del Dasein de un modo peculiar. La pregunta por el tiempo cobra sentido desde la propia existencia del Dasein, por eso es correcto decir, desde la perspectiva heideggeriana, que el *ser* del Dasein *es* tiempo; el tiempo es el modo en que se lleva a cabo la existencia, es su “cómo” o la manera en que se realiza. De esta manera,

tiempo y ser se copertenecen a partir de la existencia del Dasein o como afirma Dastur: “Hay ser y tiempo en tanto hay *Dasein*, lo que no significa de ninguna manera que ser y tiempo son “productos” de nuestro entendimiento, sino, antes bien, que con el Dasein y en cierto modo en él -en el claro del *Da-*, adviene todo mundo y toda historia.”³²² La forma en que se lleva a cabo esta copertenencia, en la existencia del Dasein, es esencial para caracterizar los modos de ser del ente intramundano. La existencia en sus múltiples modos de ser se temporaliza en determinados comportamientos que comprenden el ser del ente. El alcance de esta investigación era aclarar cómo los modos de ser del ente intramundano son descubiertos de acuerdo al *proyecto del tiempo*. Heidegger dice que: “la posibilidad del comportamiento respecto del ente exige una comprensión previa del ser, y la posibilidad de la comprensión del ser exige, a su vez, un proyecto previo sobre el tiempo.”³²³ Todo trato o comportamiento con el ente intramundano, supone una comprensión del ser, que supone a su vez al tiempo como horizonte para su comprensión. La intratemporalidad de los entes nos conduce a una temporalidad más originaria, mediante el tiempo es posible una comprensión del ser del ente intramundano, de ser de lo a la mano y del ser del o que está-ahí. La temporalidad hace posible los comportamientos comprensivos del Dasein respecto del ente intramundano. De ahí que a partir del proyecto del tiempo se lleve a cabo *la investigación y puesta en conceptos* del ser del ente intramundano. En *Ser y Tiempo* Heidegger enfatiza que: “la temporalidad, en cuanto extático-horizontal, teoriza algo así como el tiempo *del mundo* que constituye la intratemporalidad de lo a la mano y de lo que está-ahí.”³²⁴

4. La posibilidad de la ontología como ciencia como base para una ontología general.

Algo que es característico del pensamiento de Heidegger de esta época, cuando ya se ha publicado *Ser y tiempo* y dicta el curso de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, es plantear la posibilidad de la ontología como ciencia a partir del “proyecto del tiempo”. La posibilidad de la comprensión del ser, en tanto posibilidad de la ontología misma, radica en haber proyectado dicha comprensión en el tiempo. En un pasaje

³²² Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 13.

³²³ PF p. 386.

³²⁴ ST p. 432.

sobresaliente de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger afirma que: “si el Dasein encierra dentro de sí una comprensión del ser y si la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad* debe ser también la *condición de posibilidad de la comprensión del ser* y, con ella, la posibilidad del *proyecto de ser en el tiempo*.”³²⁵ En la medida en que el tiempo es el horizonte para la comprensión del ser, la tarea de la ontología radica en aclarar entonces el fenómeno del tiempo: “*la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*”.³²⁶ Si aceptamos esta interpretación de una ontología basada en el “proyecto del tiempo”, tenemos la posibilidad de abrir una investigación explícita acerca de los modos de ser del ente intramundano. La ontología es una ciencia del ser, pero también del ser del ente. La ontología fundamental del Dasein abre paso entonces a una ontología acerca del ser del ente *en cuanto tal*: “en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.”³²⁷ ¿Estaríamos ante una ontología general o metaontología, como piensan algunos autores, que sería el paso necesario después de la ontología fundamental?³²⁸ Según esta investigación tal posibilidad de acceso al ser del ente solamente es posible gracias a una ontología general. Pues, como afirma Heidegger: “Qué significa que el ser “es”, cuando debe distinguírsele de todo ente, sólo podrá ser preguntado concretamente una vez que se haya aclarado el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser. Sólo entonces será posible hacer un análisis originario del concepto de una ciencia *del ser en cuanto tal* y de sus posibilidades y modalidades. Y frente a esta investigación y de su verdad, será necesario determinar ontológicamente el carácter y la verdad de la investigación que consiste en el descubrimiento del ente.”³²⁹

Una ontología general posee dos condiciones para que sea posible. Por un lado Heidegger resalta la importancia de la trascendencia del Dasein, la cual es la primera

³²⁵ PF p. 337.

³²⁶ ST p. 39.

³²⁷ ST p. 57.

³²⁸ Cfr., von Hermann, F.-W., *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, p. 65

³²⁹ ST p. 245.

condición de posibilidad de comprensión del ser. La trascendencia es lo primero sobre lo que la ontología ha de proyectar el ser. La conceptualización y explicitación de una investigación del ser se ha de llevar a cabo ante todo en la perspectiva de la trascendencia. En este sentido Heidegger llama a la ontología “ciencia trascendental”. Por otro lado, sabemos que la trascendencia tiene como fundamento la temporalidad. El tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser, pero también es el horizonte para una ciencia trascendental, la ontología. Una ontología general debe basarse en el proyecto temporáneo del ser, es decir, aquel que está basado en los esquemas horizontales del tiempo, ya que permite la conceptualización y la comprensión expresa del sentido del ser. La ontología en general como ciencia la caracteriza Heidegger como la *ciencia temporánea*, la cual consiste en: “verdades que develan las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad. Todas las proposiciones ontológicas son proposiciones temporáneas porque son proposiciones enunciativas sobre el ser a la luz del tiempo entendido correctamente.”³³⁰ La posibilidad de la ontología como ciencia depende entonces de que haga suya la temporalidad en el sentido de la temporaneidad y así diferenciar y articular al ser en sus múltiples modos.

El resultado al que nos conduce la propuesta heideggeriana sobre la ontología, siguiendo la línea de fundamentación, donde todo comportamiento respecto al ente exige una comprensión del ser y la comprensión del ser se fundamenta en un proyecto previo del tiempo, concluye en que: “el origen de la posibilidad misma, es el tiempo.” La radicalidad de la reflexión heideggeriana en el desarrollo de la ontología es hacer del tiempo “lo más anterior a todo”, es decir, es la posibilidad de todo anterior: “*Lo anterior a todo anterior posible es el tiempo* porque es la condición de posibilidad de todo anterior.”³³¹ Aunque en todo momento Heidegger hace la aclaración que no por ser el tiempo lo más anterior a todo, como posibilidad de todo anterior, es entonces el primer ente o que aquello que es siempre o lo eterno. El tiempo no es un ente, pero sí el horizonte de toda comprensión de ser.

³³⁰ PF p. 384.

³³¹ PF p. 386.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- Bech, Josep María, *De Husserl a Heidegger*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001
- Benedito, María Fernanda, *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992
- Berciano, Modesto, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001
- Dastur, Francoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 1996
- Escudero, Jesús Adrián:
 - *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010
 - *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912 - 1927*, Herder, Barcelona, 2009
- Gadamer, Hans-Georg,
 - *Verdad y Método I*, Sígueme, Barcelona, 1999
 - *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2007
 - *Años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1997
- Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986
- Heidegger, Martin (obras ordenadas cronológicamente):
 - *Ser y Tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera C.), Trotta, Madrid, 2001
 - *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1993
 - *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000
 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Sommersemester 1927), Ed.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1989.
 - *El concepto del tiempo (Conferencia)*, Trotta, Madrid, 1999
 - *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Herder, Barcelona, 2008
 - *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2007
 - *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013
- Kisiel, Theodore, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993
- Joan González, *Heidegger y los relojes*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008

- Másmela, Carlos, *Martin Heidegger, El tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2002
- Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Editorial Síntesis, Madrid
- Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Pögeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986
- Richardson, William, *Heidegger through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
- Rodríguez, Ramón:
 - *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993
 - *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid
 - *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004
 - *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2010
- Taminioux, Jacques, *Heidegger and the project of fundamental ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991
- Van Bauren, John and Kisel, Theodore, *Reading Heidegger from the start, essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994
- Vigo, Alejandro, *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010
- von Hermann, Friedrich-Wilhelm,
 - *La segunda mitad de ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997
 - *El concepto de tiempo según Heidegger*, Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 1999