

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea



**EL PROBLEMA DE LOS MODOS DE SER EN EL
PROYECTO DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL
DE MARTIN HEIDEGGER**

Tesis que para optar por el grado de
Doctor en Filosofía

Presenta

Felipe Arámbaro Manilla

Director de tesis Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Octubre de 2019

A mi familia por su incondicional apoyo y cariño
Jacke, Mi, Clarita y Fran

Abreviaturas

Relación de volúmenes de la Gesamtausgabe y su traducción al castellano. Todos los textos que se citarán en las notas a pie de página son tomadas de las traducciones correspondientes.

GA 56/57 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*
IFP *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*

GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*
PRF *Problemas fundamentales de la fenomenología*

GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*
IFR *Introducción a la fenomenología de la religión*

Natorp-Berich *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Natorp-Berich)*

Informe Natorp *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp.*

GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*
OEF *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*

GA 64 *Der Begriff der Zeit*
CTT *El concepto de tiempo (Tratado)*
CTC *El concepto de tiempo (Conferencia)*

GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*
IVF *Introducción a la investigación fenomenológica*

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
PCT *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
LPV *Lógica. La pregunta por la verdad.*

SuZ	<i>Sein un Zeit</i>
SyT	<i>Ser y Tiempo</i>
GA 24	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
PPF	<i>Los problemas fundamentales de la fenomenología</i>
GA 26	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>
PML	<i>Principios metafísicos de la lógica</i>
GA 27	<i>Einleitung in die Philosophie</i>
INF	<i>Introducción a la filosofía</i>
GA 29/30	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit</i>
CFM	<i>Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad</i>
GA 89	<i>Zollikoner Seminare</i>
SEZ	<i>Seminarios de Zollikon</i>

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN: LOS CINCO PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA MODALIZACIÓN EN EL HORIZONTE DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL	11
--	----

CAPITULO I: EL PROBLEMA METÓDICO EN TORNO A LOS MODOS DE SER	23
--	----

Introducción al capítulo	23
---------------------------------------	----

1.1 El proyecto de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y la problemática de los modos de ser	24
---	----

<i>a. El proyecto hermenéutico fenomenológico de la facticidad</i>	26
--	----

<i>b. El uso de indicadores formales en la articulación de la vida fáctica</i>	33
--	----

<i>c. El sentido formalmente anunciado del fenómeno de la vida fáctica</i>	38
--	----

<i>d. El cuidado como fenómeno originario y el acceso a otros modos de ser</i>	44
--	----

1.2 El proyecto de la ontología fundamental y la problemática de los modos de ser ...52
--

<i>a. El “modo de ser” como fenómeno</i>	54
--	----

<i>b. Las tareas de la ontología fenomenológica y la temática de los modos de ser</i>	59
---	----

<i>c. Sentido de ser y modo de ser</i>	67
--	----

CAPITULO II: EL PROBLEMA DE LA MODALIDAD PRIMARIA Y LA CARACTERIZACIÓN DE LOS MODOS DE SER	77
---	----

Introducción al capítulo	77
---------------------------------------	----

2.1 El problema de la <i>modalidad primaria</i> y el carácter privilegiado del <i>Dasein</i>	82
---	----

<i>a. El punto de partida de la investigación fenomenológica</i>	83
--	----

<i>b. La primacía del modo de ser del <i>Dasein</i></i>	88
---	----

<i>c. La comprensión ontológica como base de la modalización</i>	93
<i>d. La diferenciación de los modos de ser en la interpretación comprensora</i>	104
2.2 El problema de la caracterización de las <i>modalidades originaria y derivada</i>, y el fenómeno del mundo	110
<i>a. La estructura fundamental del ser-en-el-mundo en el desarrollo de la modalización</i> ...	111
<i>b. El modo de ser de lo a la mano [Zuhandenheit]</i>	119
<i>c. El modo de ser de lo que está-ahí [Vorhandenheit]</i>	129
<i>d. La aperturidad del mundo y el descubrimiento del ente intramundano</i>	139

CAPITULO III: EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD DE LOS MODOS DE SER 149

Introducción al capítulo	149
3.1 El fenómeno del tiempo	151
<i>a. La presencialidad del fenómeno</i>	151
<i>b. La función ontológica del tiempo en la caracterización de los modos de ser</i>	156
3.2 La temporalidad y la modalidad finita del Dasein	161
<i>a. La temporalidad del cuidado</i>	162
<i>b. La temporalidad finita y el fenómeno de la muerte</i>	171
<i>c. La temporalidad del comprender</i>	174
<i>d. Temporalidad y trascendencia</i>	180
3.3 El tiempo y los modos de ser	186
<i>a. Temporalidad y Temporaneidad</i>	187
<i>b. La interpretación temporal de los modos de ser</i>	191
<i>c. Interpretación temporánea de los modos de ser</i>	199

CAPITULO IV: EL PROBLEMA DE LA CARACTERIZACIÓN DEL MODO DE SER DE LO VIVIENTE.....213

Introducción al capítulo	213
---------------------------------------	-----

4.1 La ontología de la vida desde la perspectiva de la analítica del Dasein en <i>Ser y tiempo</i>	217
<i>a. El modo de ser de la existencia: el Dasein</i>	218
<i>b. La necesidad de una ontología de la vida</i>	221
<i>c. Distintas menciones del animal en Ser y tiempo y las líneas de investigación que se desprenden de ellas</i>	223
4.2 El acceso al modo de ser del viviente en <i>Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad (1929-1930)</i>	228
<i>a. El método “comparativo” como acceso al modo de ser del viviente</i>	230
<i>b. Los múltiples significados del “tener”</i>	232
<i>c. Pobreza de mundo</i>	235
4.3 Diferencias de lo viviente con los otros modos de ser	239
<i>a. El problema de poder transponerse en otro ente</i>	240
<i>b. Diferencias de lo viviente con el modo de ser de los útiles</i>	243
<i>c. Diferencias de lo viviente con el modo de ser del Dasein humano</i>	250
<i>d. El mundo en la caracterización de los modos de ser del ente</i>	256
CONCLUSIÓN	259

INTRODUCCIÓN

LOS CINCO PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA MODALIZACIÓN EN EL HORIZONTE DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

La cuestión fundamental que acaparó gran parte del pensamiento de Heidegger y se extendió a lo largo de toda su obra fue la *cuestión del ser*; es más, podríamos decir que el hilo conductor de su pensamiento radica en dicha problemática.¹ La cuestión del ser no solamente configura los temas elaborados por Heidegger a lo largo de su extensa actividad filosófica, sino también constituye el propio horizonte para abordar las distintas problemáticas propias de su pensamiento. Una de éstas problemáticas y tema de la presente investigación es la referida a los *modos de ser* en general.

Atendiendo a la cuestión del ser, como tema central en el pensamiento de Heidegger, se suele dividir las etapas de su pensamiento de la siguiente manera: primera etapa, la *ontología fundamental*, que parte de los primeros cursos de Friburgo (1919) y tiene su desarrollo en la *analítica del Dasein* de *Ser y tiempo* (1927) y se extiende hasta los cursos de 1930; y la segunda etapa, que es la del *pensar ontohistórico* o *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*], donde surge un cambio o giro [*Kehre*] en el pensamiento de Heidegger respecto a la ontología fundamental y se plasma definitivamente en las *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938). El presente trabajo de investigación se situará exclusivamente en el primer periodo de su pensamiento, en la etapa de la *ontología fundamental*, que tiene como centro de su reflexión el *modo de ser* del Dasein fáctico a partir del cual se dilucida la cuestión del sentido del ser en general. Considero que es de suma importancia ubicarse primariamente en esta etapa del pensamiento de Heidegger, para aclarar la noción de *modo* [*Art*], ya que ahí se ha elaborado el vocabulario y los conceptos

¹ Como se sabe, la pregunta por el ser fue inspirada por la lectura precoz de Heidegger a partir de 1917 del libro de Brentano *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* hasta sus últimos escritos antes de su muerte en 1976. Como los sostiene Volpi, la lectura de Brentano es un incentivo para abordar la cuestión aristotélica de la unidad de los múltiples sentidos del ser, por lo que la pregunta sería: “¿cuál es entonces el fundamento último sobre el que se funda la plurivocidad, y cuál es el sentido unitario del ser?” en: *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2012, p. 51.

fundamentales, así como la estructura metódica, indispensables para desarrollar la temática de los “modo de ser”.²

Con el fin de introducir correctamente al propósito y meta de este trabajo de investigación parto de la siguiente pregunta: ¿en qué lugar se encuentra ubicada la temática de los modos de ser dentro del proyecto de la ontología fundamental en el pensamiento de Heidegger? En la etapa de la ontología fundamental, Heidegger mantiene un intenso diálogo y confrontación con la tradición filosófica en torno a la pregunta por el ser. En el planteamiento de la pregunta por el *sentido* del ser, Heidegger elabora una destrucción de la historia de la ontología, partiendo de la convicción de que la pregunta por el ser ha caído en el olvido. La destrucción toma relevancia a partir de la idea de que el sentido del ser es *la cuestión fundamental de la filosofía*. La tradición filosófica se refirió a la cuestión del ser desde una postura acrítica dejando a la pregunta por el *sentido del ser* a un plano irrelevante, identificando dicho sentido con la pura “presencia” de lo que es, lo cual condujo al olvido de la cuestión misma. El proyecto filosófico heideggeriano se enfoca en abordar de nuevo la cuestión del ser para así redirigir el pensamiento a su propio elemento esencial.

La pregunta por el ser es una búsqueda por su *sentido* o, dicho con mayor precisión: *la unidad del sentido de ser*; esto es, la comprensión del sentido es una búsqueda por la unidad que hace posible y sirve de fundamento a la multiplicidad de significados cuando hablamos del ser del ente. La investigación *ontológica fundamental* consiste en llevar los diversos *modos* de significar el ser a la unidad de su sentido. Si nos referimos al conjunto de los entes, podemos decir igualmente que los distintos modalidades de ser del ente, en tanto maneras de manifestarse del ser, tienen que remitirse a la *unidad de sentido* por el cual

² La temática de los modos de ser no se restringe a la etapa de la *ontología fundamental*, va más allá de ella. En el periodo del “giro” [*Kehre*], Heidegger desarrolla otras modalidades de ser fundamentales en esta segunda etapa de su pensamiento, tales como: el dispositivo técnico, la obra de arte, entre otras. Debe considerarse dichos desarrollos como descripciones de otras tantas modalidades de ser del ente. Por lo tanto, una *ontología general acerca de los modos de ser* es abarcante para todo el pensamiento de Heidegger y va a la par de la cuestión del ser que acaparó todo su pensamiento. Para los fines de la presente investigación y sus límites obvios, me limito a las modalidades de ser del ente de la etapa de la *ontología fundamental*: *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Lebendigkeit* y *Existenz*, y dejo abierta la posibilidad de llevar a cabo en el futuro una investigación que abarque las modalidades del periodo de la *Kehre*.

dichos modos son comprendidos, pues una comprensión del sentido del ser está supuesta en toda comprensión de los modos de ser del ente³.

La ontología fundamental se enfrenta a uno de sus problemas fundamentales: *la unidad del sentido frente a la multiplicidad de los modos del significar y manifestarse del ente*.⁴ La diversidad de las modalidades del ente la plantea Heidegger en *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

Pero 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 en que lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”.⁵

Por modos de ser del ente podemos hablar, por lo tanto, de: la *existencia* [*Existenz*] o modo de ser del Dasein humano, objetividad o modo de ser de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], útil o modo de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*], también la animalidad o modo de ser de lo viviente [*Lebendigkeit*], entre otros.⁶ Si queremos comprender algo

³ “Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el ser.” GA 24, p. 14 (PFF, p. 35)

⁴ En el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger plantea cuatro problemas de la ontología fundamental. Dichos problemas son los siguientes: el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación fundamental del ser, el carácter de verdad del ser y el problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su multiplicidad. Este último problema, que es el que concierne a la presente investigación y que surge de la esencia misma de la ontología fundamental, lo desarrolla Heidegger de la siguiente manera: “la expresión ser es entendida con tal amplitud que abarca todas las regiones posibles. El problema de la multiplicación regional del ser lleva consigo, sin embargo precisamente cuando es planteado universalmente, la cuestión por la unidad de esta expresión general, ser, por el modo en que se diversifica el significado general del término “ser” en las distintas significaciones regionales [...] El problema es siempre la unidad y universalidad de la idea del ser en general.” GA 26, p. (PML, pp. 177-178).

⁵ SuZ, p. 6-7 (SyT, p. 27).

⁶ En *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger hace lo que considero la enumeración más detallada de distintos modos de ser, algunos como sabemos son desarrollados en *Ser y tiempo* y otros cursos de la época. Sin embargo algunos quedan solamente mencionados para una posible descripción tal como la “consistencia” o “validez” de las entidades numéricas. El texto dice así: “Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir la efectividad [*Wirklichkeit*], nos parecería oculto lo que es efectivo [*Wirkliches*]. Si no entendiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entendiéramos qué quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos con respecto a lo vivo. Si no entendiéramos qué quiere decir existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], ninguno de nosotros sería capaz de existir como Dasein. Si no entendiéramos qué quiere decir consistir [*Bestand*] y consistencia [*Beständigkeit*], serían opacas para nosotros las relaciones geométricas y numéricas que consisten. Debemos comprender “efectividad”, “realidad”, “vitalidad”, “existencialidad”, “consistencia” para poder comportarnos de manera positiva respecto de un determinado ente efectivo, respecto de algo real, con relación de algo real, con relación a algo vivo, respecto de algo existente o algo consistente.” GA 24, p. 14 (PFF, p. 35).

como un modo de ser del ente, se requiere, como condición de posibilidad, una previa comprensión del sentido de ser. La investigación ontológica del ente en cuanto ente (*modos de ser*), tiene su fundamento en una *previa* comprensión del ser *en cuanto tal* (*sentido de ser*). Surge la necesidad para la ontología fundamental de articular las relaciones y diferencias de las modalidades del ente en función de aquella unidad del sentido de ser. Anticipo que la investigación que ahora presento pretende mostrar dicha articulación metódica, de manera que veamos las variadas correspondencias que tienen las nociones de “sentido” y “modo” como conceptos *operativos* que hacen posible la investigación ontológica.⁷

Fue Aristóteles quien formuló, a partir del horizonte del pensamiento presocrático, la pregunta: ¿qué es el ente en cuanto ente? En la búsqueda de una ciencia que respondiera a dicha pregunta⁸, y en el marco de la discusión con el platonismo, Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica* llega al siguiente descubrimiento crucial para destino del preguntar ontológico: “el ente se dice de muchos maneras”⁹. En dichos pasajes Aristóteles considera que no hay una sola manera de significar al ser, la unidad del ser no es la del género, pero tampoco le corresponde la homonimia del término. La unidad del ser es trans-genérica en el sentido que abarca todos los géneros, pero ella misma no es un género, sino los trasciende. Con este descubrimiento Aristóteles liberó a la investigación ontológica de la unidad indeterminada genérica de la “idea” platónica. Su propuesta es que el *principio* que fundamenta la unidad del significado es la οὐσία. La cuestión de la unidad del significado del ser la resuelve Aristoteles a partir del primado de la οὐσία, al grado de reducir la pregunta por el ser del ente a la pregunta por la propia οὐσία.¹⁰ Además, en la οὐσία se

⁷ Como parte fundamental de la presente tesis, aplico el término “operativo” al concepto de “modo” para resaltar el carácter estrictamente metódico con el que Heidegger utiliza dicho concepto, tomando en cuenta que es, en terminología heideggeriana, un indicador formal para referirse a estructuras de ser y no tanto a propiedades del ente. En este sentido, el concepto de “modo” sirve para estructurar y desplegar “metódicamente” otros conceptos de modo que se entienda su “sentido” en vistas de la puesta en marcha de la ontología fundamental. Podríamos decir que el “modo” es operativo en tanto transcurre en el ámbito del sentido del ser y no del ente en cuanto tal. Esta clase de “conceptos operativos” se contraponen directamente a los llamados “conceptos funcionales” que se restringen solamente a entes que están-ahí presentes y sus “propiedades”. La crítica de Heidegger a los “conceptos funcionales” se basa en que éstos son restrictivos a la pura “sustancialidad”, ver: SuZ, p. 110 (SyT, p. 88).

⁸ “ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό” Aristóteles, *Metafísica*, Γ 1,1003a 21.

⁹ “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” Aristóteles, *Metafísica*, Ζ 1,1028a 10.

¹⁰ “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?” Aristóteles, *Metafísica*, Ζ 1,1028b 2.

encuentra el sentido fuerte de *υποκείμενον*, por lo que solamente ella tiene la posibilidad de ser algo *separado y determinado*¹¹. De acuerdo a ello, la *οὐσία*, como sentido primario del ser en tanto *υποκείμενον*, es entendida en el horizonte interpretativo de la presencia. De esta manera la primacía de la *οὐσία* queda consolidada en el momento en que ella sirve de fundamento para cualquier manera del hablar, del pensar y del ser.¹² Con el primado de la *οὐσία* aristotélica quedaría sellada, según el punto de vista de Heidegger, la interpretación del sentido de ser que dominará a la tradición filosófica como *presencia constante*.

La investigación sobre los modos de significar al ser prosiguió de maneras diversas y fructíferas: la doctrina de las categorías, la distinción entre esencia y existencia, el ser como acto y potencia, el ser como verdad. Sin embargo quedó permanentemente arraigada y limitada por aquella interpretación del ser como “presencia constante”. Para Heidegger, dicha interpretación del ser no dejó avanzar a la investigación ontológica, de manera que el sentido del ser quedó sometido y nivelado al primado de la *οὐσία* y la presencia, además de conducir al desarraigo y consecuente olvido de la propia pregunta que interroga por su sentido. Igualmente Heidegger descubre que, en la medida en que dicha pregunta es encubierta y olvidada, la temática de los modos de ser se reduce a una simple ejercicio de clasificación en la totalidad del ente. La organización del ente en regiones se convirtió así en una de las preocupaciones fundamentales por parte de la filosofía y determinó decisivamente la dirección ontológica de la propia labor filosófica¹³. Cuando se habla de “modos de ser” inmediatamente se piensa en subdividir y clasificar la totalidad del ente, bajo el supuesto que el “ente” es una *generalidad* que abarca todo “lo que es”, por lo que esta totalidad es organizable de acuerdo a las distintas características definitorias donde son *pensados* los entes. De esta manera, y de la mano del olvido de la pregunta por el ser, se redujo la problemática de los modos de ser a una labor clasificatoria que encubre y olvida igualmente el sentido ontológico de la noción de “modo”. Para Heidegger, esta manera de considerar la noción de “modo” resulta ser derivada, ella ha perdido su arraigo en función de los encubrimientos a los que se vio sometida la cuestión del ser. Considero que

¹¹ “En efecto, el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia” Aristóteles, *Metafísica*, Z 3,1029a 28.

¹² “Pero ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo.” Aristóteles, *Metafísica*, Z 1,1028a 31.

¹³ GA 60, p. 56 (IFR, p. 82).

Heidegger se propuso *rehabilitar* la noción de “modo” a un sentido más originario en función de aclarar otras nociones básicas para la ontología fundamental, tales como “ser”, “sentido”, “verdad”, etc. El siguiente trabajo de investigación parte de la premisa de que Heidegger *reincorpora* la noción de “modo” al lenguaje ontológico y la transforma en un *concepto operativo* dentro de la propia investigación ontológica con el fin de plantear de nuevo la pregunta fundamental de la filosofía: la pregunta por el ser y su sentido.

La tesis fundamental que defiende la presente investigación es que para Heidegger la noción de *modo* no tiene el significado de un acto clasificatorio, donde se destacan tipos de entes de acuerdo a sus rasgos generales, este significado de “modo”, como mencionamos, resulta derivado. El sentido primario de “modo” para la ontología fundamental, *se refiere a la manera en que el ente aparece y puede llegar a ser caracterizado “en cuanto tal”, esto es, la manera como algo puede venir a la presencia; “modo” es el indicador formal para referirnos al ser del ente sin más y su carácter temporal.* Desde la perspectiva de una rehabilitación de la noción de *modo de ser*, estaríamos ante la posibilidad de interpretar de una manera nueva lo dicho por Aristóteles.¹⁴ *El proyecto de la ontología fundamental consiste en una tematización que intenta articular el sentido de ser en vistas una exposición de los modos de ser del ente, dicha articulación deberá exponer las relaciones y deferencias de los distintos modos de ser del ente de acuerdo al sentido del ser ganado por la propia investigación ontológica.* El carácter de la presente investigación será esencialmente metódico, de manera que sea posible desarrollar el camino que lleve del *sentido de ser* a los *modos de ser*, y así ofrecer una explicación suficiente sobre el carácter operativo que las nociones “sentido” y “modo” tienen para el proyecto ontológico en esta etapa del pensamiento de Heidegger.

Para lograr los argumentos suficientes que sostengan la tesis propuesta, he dividido la presente investigación en cuatro capítulos, planteando *cinco problemas fundamentales de la modalización en el horizonte de la ontología fundamental*. A continuación resumo la manera en que dichos problemas está organizados en cada capítulo:

- Capítulo I: El problema metódico en torno a los modos de ser (primer problema)
- Capítulo II: El problema de la modalidad *primaria* (segundo problema) y la caracterización de los modos de ser (tercer problema).

¹⁴ Ver: *Ibidem*, p. 56 (*Ibidem*, p. 82).

- Capítulo III: El problema de la temporalidad de los modos de ser (cuarto problema).
- Capítulo IV: El problema de la caracterización del modo de ser de lo viviente (quinto problema).

El capítulo I de esta investigación abordará el problema metódico de la modalización. Como se mostrará, la temática de los modos de ser tiene una raíz estrictamente metódica en el pensamiento de Heidegger. La tesis que sostengo en este capítulo es que la noción de “modo” [*Art*] es un concepto operativo en la etapa de la *ontología fundamental*, además es esencial para el desarrollo del método fenomenológico y para el proyecto de la ontología fundamental. Las preocupaciones metódicas de Heidegger, en el periodo de la ontología fundamental, están encaminadas en determinar el modo de ser de un ente en concreto, aquel que concierne al existir humano, que el joven Heidegger llamará *vida fáctica* y a partir de *Ser y tiempo* “existencia” [*Existenz*]. Heidegger reconduce así la problemática ontológica del sentido y los modos de ser en dirección del problema de la facticidad. Su preocupación se ubica en determinar el tipo de *acceso* a este modo de ser a través de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* que tiene como base el cuidado. La estrategia metódica iniciada por Heidegger en este primer momento de su pensamiento se centra en determinar los rasgos que constituyen el modo de ser de la vida que tienen que ver con su realización, esto es, con su modo de ejecución [*Vollzug*]. *Modo* es la manera en que algo como la vida lleva a cabo sus posibilidades de ser en actos y situaciones concretas, a través de las cuales se comprende como el ente que es. Un *modo* viene a ser entonces la concreción y conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad misma de comprensión de ese sentido. A partir del cuidado [*Sorge*], como fenómeno primario de la vida fáctica, es posible diferenciar otros modos de ser. Gracias al cuidado, se pueden mantener abiertos los rasgos constitutivos de la cosa, su realidad o utilidad, pero también el campo ontológico o modo de ser del ente descubierto. La estrategia metódica del joven Heidegger en el uso del término “modo” consiste en buscar otra alternativa a lo dicho por Aristóteles. Se propone evitar la vía rápida de una regionalización del ente y acceder al fenómeno del cuidado y su aperturidad como una manera renovada para afrontar la problemática de la unidad de sentido y la diversidad de los modos de ser.

En el mismo capítulo I se desarrollará también la estrategia metódica seguida por Heidegger en *Ser y tiempo*, la noción de “modo de ser” se utiliza con el fin de renovar el

significado del concepto de *fenómeno* para la fenomenología. Se mencionará que “fenómeno” es la indicación formal para el modo de ser del ente: “modo” indica el *carácter mostrativo* sin más del ser del ente, previo a toda variedad del ente y a la regionalización de dicha variedad. La fenomenología será una peculiar manera de preguntar, dirigirse, apropiarse y llevar al concepto este carácter mostrativo del fenómeno como *modo de ser*. El *sentido* del ser es aquello que en última instancia es donado en el fenómeno, tomando en cuenta que el fenómeno no es un ente, sino el ser mismo traído a la luz, aquello que se muestra en sí mismo, y que en tanto fenómeno, debe ser sacado de su ocultamiento. La donación pasa a ser entonces donación del sentido de ser en los modos de presentación del ente. *La fenomenología tratará de investigar cómo se dona dicho sentido en la conformación de los modos de ser del ente.* Heidegger propondrá una modalidad privilegiada en la cual podemos leer el sentido de ser, dicha modalidad está constituida por la comprensión del ser, la *existencia*, correspondiente al Dasein que somos cada uno de nosotros mismos. *El acceso al sentido del ser solamente es posible a través del modo de ser de un ente que comprende al ser.* La tesis que sostiene este capítulo es que por “modo de ser” hay que entender el concepto que *indica* el ser del ente respectivo, “modo” es el indicador formal que hace posible, para la interpretación fenomenológica, la manera de poder *leer* el ser *en* el ente.

En el capítulo II se desarrollarán el segundo y tercer problema de la modalización. El segundo problema de la modalización se refiere a la *modalidad primaria* del existir del Dasein como “punto de partida” en la investigación fenomenológica en torno a los modos de ser en general. En lo que respecta a esta problemática en torno a la modalización, se requiere determinar el punto de partida de la investigación (acerca del sentido de ser) de acuerdo a la modalidad de un ente *privilegiado* que en su comprensión anticipe el sentido de ser interrogado. Como sabemos, Heidegger elegirá este punto de partida a partir de la modalidad de la *existencia* que caracteriza al Dasein. El Dasein será tomado como ente *ejemplar*, punto de partida de la investigación fenomenológica y *modalidad primaria* que articula la cuestión del sentido del ser. La meta será desarrollar el segundo problema de la modalización, mostrar de qué manera el Dasein se constituye para la ontología fundamental en la *modalidad primaria* frente a otros modos de ser.

El tercer problema de la modalización, contenido en el mismo capítulo II, consiste en la caracterización de los distintos modos de ser sobre la base del fenómeno del mundo. *El mundo se constituye en el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modos de ser*. La presente investigación se centrará en tomar al fenómeno del mundo como el indicador formal que refiere al sentido de ser cuestionado y que articula la unidad de este sentido frente a las modalidades del ente a partir de la *apertura* constitutiva de su horizonte. La cuestión de los modos acceso y modos de aparecer del ente se inscribe en la fenomenalidad del mundo visto como *mundanidad*. En la noción de “modo de ser” está implicada la correlación, tanto de las modalidades de acceso como las modalidades de aparecer del ente, correlación previamente articulada en la mundanidad del mundo. El mundo se constituye así en el ámbito de manifestación del ente haciendo posible la caracterización de las distintas modalidades del ser del ente; dicha articulación delimita y distingue los distintos niveles de modalización. Por un lado tendríamos *modalidades primarias*, que como el Dasein, tienen un modo de ser “privilegiado” de acuerdo al modo de ser de la *existencia* [*Existenz*], que sirve como punto de arranque para la cuestión del sentido de ser. Pero también hablaríamos de *modalidades originarias*, como aquellas en las que se descubre el fenómeno de la mundanidad, este es el caso del modo de ser de *lo a la mano* [*Zuhandenheit*]. Finalmente tenemos también *modalidades derivadas*, que tradicionalmente llegan a prevalecer en la interpretación “media” acerca del ser y se vuelven dominantes en la caracterización de los modos de ser en general, estas interpretaciones niveladoras pueden llegar a “deformar” e incluso ocultar las modalidades primarias y originarias de presentación, nos referimos a la modalidad de *lo que está-ahí presente* [*Vorhandenheit*]. La tesis que sostiene este capítulo consiste en plantear los *distintos niveles de modalización* donde el mundo juega el papel diferenciador, tomando en cuenta que las modalidades del ente son descubiertas en el ámbito de manifestación del mundo.

En el capítulo III de la investigación estará dedicado a desarrollar el cuarto problema fundamental de la modalización que se refiere al carácter temporal de los modos de ser y de su propia comprensión. Se intentará responder a la pregunta: ¿cómo el tiempo llega a tener la función primordial de constituirse en el horizonte de la comprensión del ser y de los modos de aparición del ente? La búsqueda es la de un *horizonte* que de cuenta del ámbito

previamente abierto del mundo y, por lo tanto, de un horizonte de comprensión de las modalidades del ente de manera que puedan llegar a *presentarse*. El cuarto problema de la modalización plantea la temporalidad de los modos de ser en el horizonte de la *presencialidad*, lo cual significa poner de manifiesto el carácter temporal de los modos de aparecer (presentarse) del ente. Los comportamientos descubridores del ente tienen el carácter de un presentar y por lo tanto de un traer a la presencia el ser del ente. El concepto de tiempo aparece ahora como la condición ontológica última de los modos de presentación del ente. La comprensión del ser como presencia (en el sentido del venir a la presencia) significa comprender el ser a partir del tiempo. El tiempo se conforma así como el horizonte que hace posible la comprensión de toda modalidad del ser del ente, por lo que gracias a dicho horizonte puede ser planteada la “diferencia ontológica” a nivel de las modalidades del ente. La tesis que sostiene este capítulo consiste en plantear el sentido temporal de la noción de modo de manera que se apunte al acontecimiento fundamental de *venir a la presencia* como condición última de *sentido* para todo modo de ser.

Finalmente, el capítulo IV abarca el quinto problema de la modalización que se refiere a la caracterización del modo de ser de lo viviente y sus diferencias con el modo de ser del Dasein humano de acuerdo al método comparativo practicado por Heidegger en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad y finitud* de 1929/30. La meta será obtener las determinaciones y estructuras esenciales de la animalidad con las que se dilucide precisamente las relaciones y diferencias de la animalidad con otras modalidades de ser del ente, específicamente el modo de ser del Dasein humano, teniendo como horizonte el concepto fundamental de *mundo*. El quinto problema de la modalización está contenido en la tesis fundamental del animal como “pobre de mundo”, y cuyo propósito es dilucidar *las relaciones y diferencias* entre el Dasein humano y el viviente animal donde el concepto de *mundo* constituye el ámbito de sentido a partir del cual dichas relaciones y diferencias pueden ser planteadas. Heidegger se separa del humanismo metafísico que distingue al hombre del viviente animal a partir de propiedades superiores que el hombre tiene y que lo ubican en un nivel superior en la escala del ser. Heidegger sostiene que el acceso al modo de ser del viviente no se logra a través de distinciones basadas en grados de perfección. La reflexión de Heidegger desafía cualquier humanismo metafísico ya que las diferencias entre el Dasein y el viviente son de carácter ontológico.

En su medio ambiente cada viviente se impulsa en un juego de relaciones tan ricas y complejas que resultan incluso poco accesibles a nuestro entendimiento. La tesis que sostiene este capítulo consiste en considerar las relaciones y diferencias ontológicas fundamentales entre los distintos modos de ser, en especial aquellas que conciernen al modo de ser de lo viviente con otros modos de ser. Se volverá a reafirmar la importancia del concepto de mundo como ámbito de sentido sobre el cual puede ser articulada la diversidad de los *modos de ser*.

CAPITULO I

EL PROBLEMA METÓDICO EN TORNO A LOS MODOS DE SER

Introducción al capítulo

La temática de los modos de ser en el desarrollo del pensamiento de Heidegger tiene un origen estrictamente metódico. Uno de los legados más importantes del joven Heidegger (1919/1923) fue su onda preocupación metodológica a la hora de abordar los problemas referentes al acceso adecuado al modo de ser de la vida fáctica. Se destaca en esta etapa del pensamiento de Heidegger el replanteamiento del método fenomenológico, el giro que lleva a cabo en torno al concepto de fenómeno y la manera en que los conceptos filosóficos deben ser tratados de acuerdo a dicho enfoque. Como sabemos, sus preocupaciones en torno al método fenomenológico van dirigidas a determinar el acceso a un modo de ser en concreto, aquel que concierne a la vida fáctica. En la medida en que Heidegger se enfoca en determinar dicho acceso, queda abierto el problema de los *modos de ser en general* y su tratamiento metodológico. Gracias a la precisión conceptual a la que se verán sometidos los conceptos en esta etapa del pensamiento de Heidegger, con el fin de determinar las estructuras básicas de la vida fáctica, esta investigación pretende llevar a cabo un análisis que aclare el significado de la expresión “modo de ser” [*Seinart*]. El siguiente capítulo tiene como objetivo profundizar las raíces metódicas en la noción de “modo de ser” en el contexto del planteamiento del concepto de fenómeno y el acceso al modo de ser de la vida fáctica. La meta concreta será enlazar esta primera etapa del pensamiento de Heidegger (1919/1923) en torno al modo de ser de la vida fáctica con el desarrollo posterior de la ontología fundamental que aparecerá con *Ser y tiempo* (1927), siempre tomando como hilo conductor la base metódica que envuelve a dicha cuestión.

Cabe señalar que no es una elección caprichosa para esta investigación dedicar un primer capítulo a aspectos metódicos de la investigación, como si se estuvieran cumpliendo ciertos requisitos formales para que la tesis gane aceptación, al contrario, el mismo tema exige que se destaque la raíz metódica de la noción de “modo de ser” para así entender cómo opera

dicha noción dentro del proyecto de la ontología fundamental que Heidegger elaborará en esta época. Aclaro también que mi intención no es llevar a cabo una exposición histórica o sistemática donde Heidegger utiliza el término “modo”, sino más bien tomaré pasajes relevantes que iluminen el significado del concepto para ubicarlo en el contexto metódico en vistas al planteamiento ontológico mismo.

1.1 El proyecto de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y la problemática de los modos de ser

En el curso *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1920/21, Heidegger aclara la tarea de la filosofía y su relación con el ámbito ontológico. Aunque en dicho curso no aparece claramente el concepto de “modo de ser”, sobresale en el momento en que afronta críticamente la manera en que se ha determinado la labor filosófica en relación a la totalidad del ente; ahí se nos dice: “como tarea de la filosofía se ha considerado siempre la división del ser en regiones. Por largo tiempo la filosofía se ha movido en esta dirección ontológica.”¹⁵ De inicio, cuando hablamos de modos de ser, nos remitimos inmediatamente a la situación de subdividir la totalidad del ente, de manera que la filosofía le asigne a cada ciencia su propia región. Efectivamente, la tarea de la clasificación del ente se le puede ver como una consideración ontológica. Para lograr el cometido de la ontología nos respaldamos en Aristóteles como autoridad, en el libro gamma de la *Metafísica* se nos dice: “el ente se dice de muchos modos”¹⁶. A partir de aquí, la labor esencial de la filosofía al determinar dichos “modos” queda justificada, sobresaliendo la necesidad y la preeminencia de la filosofía frente a las demás ciencias. En primer lugar damos por hecho que la filosofía es en su esencia ontología, un saber del ente en cuanto tal. La ontología sería la ciencia acerca del ente en cuanto ente, de sus categorías y atributos. De esta manera la determinación de los distintos ámbitos del ente por parte de la ontología hace posible que cada ciencia llegue a tener sus propios objetos de estudio. Pero ¿cómo llega el conocimiento ontológico a esta clasificación de manera que puedan demarcarse las distintas

¹⁵ GA 60, p. 56 (IFR, p. 82).

¹⁶ “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” Aristóteles, *Metafísica*, Γ 2,1003a 33.

regiones del ente? ¿Mediante qué regla de organización se pone en marcha la separación en el todo del ente para entonces articular los modos de ser?

La filosofía ha seguido una dirección ontológica, pero tal como menciona Heidegger, esto no fue siempre así. Efectivamente la clasificación del ente se toma como una consideración ontológica desde el momento en que el ente se le entiende como una simple *generalidad* que abarca todo “lo que es”, entonces puede ser organizable de acuerdo a las distintas características definitorias donde son *pensados* los entes. El siguiente paso fue considerar a las regiones del ente como el resultado de una conciencia que piensa el contenido esencial del ente, de aquello en cuya presencia el ente es constituido como el ente que es. La conciencia de lo que “es” pasa ahora a tomar la iniciativa, es una conciencia activa en la medida en que ella misma es constitutiva de los posibles modos de objetividad. La objetividad en la que el ente es pensado de acuerdo a ciertos modos de ser sólo es posible en una conciencia constituyente. Sin embargo, Heidegger se separa de estas dos maneras de entender la tarea de la filosofía: a) aquella representada por la ontología tradicional, que parte de una clasificación del ente tomándolo como una *generalidad* de manera que se puede organizar de acuerdo a los *contenidos* quiditativos del ente b) y la representada por la fenomenología trascendental de Husserl, que explica tales contenidos objetuales a partir de una conciencia constitutiva de tipo trascendental. Desde la perspectiva de Heidegger estaríamos ante la perspectiva de interpretar de una manera nueva lo dicho por Aristóteles, que *el ente se dice de muchos modos*. Heidegger no ofrece propiamente una tercera alternativa que compita con las otras dos posturas en torno a los modos de ser, sino que ha guiado su reflexión a un modo de ser específico, el “existir humano”, que el joven Heidegger llamará “vida fáctica” y en *Ser y tiempo* llamará *existencia* [*Existenz*]. Su preocupación se centrará más bien en cómo tener *acceso* a este modo de ser, ya sea a través de una “ciencia originaria” que de cuenta de la movilidad de la vida (1919), o, como más adelante lo plantará, a través de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* que parte del cuidado (1922/23). El tipo de acceso a la vida fáctica exigirá la tarea metódica de aclarar el uso de los conceptos en filosofía cuando nos referimos a la vida, esto es, aclarar *cómo* se orientan dichos conceptos respecto a lo significado y *cómo* a través de ellos se lleva a cabo la mostración de lo significado. El objetivo de este apartado es abarcar los aspectos metódicos en torno al problema de los modos de ser y poner así las bases para un

desarrollo conceptual que dé cuenta de éstos. Para afrontar estos retos metódicos, propongo los siguientes pasos: (a) Plantear el proyecto “hermenéutico fenomenológico” para determinar el tipo de acceso a la vida fáctica (b) introducir la temática de los *indicadores formales* en el uso de los conceptos en filosofía que permiten dicho acceso (c) explicar la ampliación del concepto de fenómeno, destacando la importancia del sentido de ejecución, y finalmente (d) introducir el planteamiento de los modos de ser en general a partir de la vida fáctica en su específica movilidad en el fenómeno del cuidado.

a. El proyecto hermenéutico fenomenológico de la facticidad

El proyecto original que aclara los *modos de ser*, radica en la llamada *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* que el joven Heidegger desarrolla a lo largo de sus primeros cursos de Friburgo (1919/23). A partir de dichos cursos se destaca el problema de la comprensión categorial de la vida. La meta sería, en este primer pensamiento de Heidegger, dilucidar ese *modo de ser* y el acto de comprensión en el que se realiza. En el *Informe Natorp*, Heidegger delinea claramente el proyecto “ontológico” sobre el que se basará su pensamiento posterior y que dará pie a la problemática más amplia de la cuestión del ser y a los *modos de ser en general*:

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica* [...] Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y por consiguiente deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad.¹⁷

Heidegger delinea de esta manera las metas de su búsqueda, que es reconducir la problemática filosófica y ontológica en dirección del problema de la facticidad. La elaboración de dicho proyecto sería una ontología fundamental que articula en el discurso

¹⁷ *Natorp-Berich*, p. 16 (*Informe Natorp*, pp. 46-47).

las categorías de la vida y apunta a fundamentar, de acuerdo a esta investigación, una *ontología de los modos de ser*. Sin embargo, como podemos apreciar, nos ubicamos ante varios problemas metódicos que debemos afrontar, que resultan ser previos al desarrollo integro de esas categorías que determinan el ser de la vida fáctica y su movilidad. Desde la perspectiva de esta investigación, la determinación de los *modos de ser* requiere que se afronten los retos metódicos en el acceso y la manera de llevarlos a un discurso articulado. Toda interpretación debe saberse conducir respecto a su objeto y así proponer el tipo de acceso correcto correspondiente al modo de ser que se intenta mostrar. La “hermenéutica fenomenológica” de la facticidad, posee para el joven Heidegger, precisamente la meta de aclarar ese tipo de acceso, determinar el uso de los conceptos que lo permiten, así como caracterizar los fenómenos que dicho acceso hace posible.

Para abrir el problema al que nos enfrentamos, comencemos preguntando ¿a que se refiere Heidegger con esta expresión de “vida fáctica”? En primer lugar, Heidegger aclara que con el concepto de *facticidad* se pretende evitar las nociones de “yo”, “persona”, “ego”, “sujeto”, “*animal rationale*”. Cada uno de esos conceptos tiene el defecto de asimilar a la llamada facticidad de la vida dentro de una región del ente según un orden categorial ajeno a su modo de ser.¹⁸ El planteamiento de Heidegger se centra en que los rasgos que constituyen el modo de ser de la vida tienen que ver con su realización, esto es, con su ejecución [*Vollzug*]. *La vida está condicionada por el factum de tener que ser, ella debe hacerse cargo de sí misma, así, en cuanto fáctica y en la temporización de su ser, ha de ocuparse de su propio ser en cada ocasión.*¹⁹ El rasgo ontológico básico de la vida en cuanto fáctica, de este hacerse cargo de sí misma, es el cuidado [*Sorge*]. Lo importante es recalcar este carácter de ocasionalidad [*Jeweiligkeit*] que determina propiamente *cómo* es la facticidad, así lo refiere Heidegger cuando dice:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* en tanto que en su carácter de ser existe o está “*ahí*” *por lo que toca a su ser* [...] el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su

¹⁸ Al respecto Heidegger menciona que: “El concepto de hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad. La cuestión de qué sea el hombre queda desvirtuada al despistarse la mirada a lo que la cuestión propiamente apunta con un objeto que le es ajeno.” GA 63, p. 26 (OEF, p. 46).

¹⁹ Ver: *Natorp-Berich*, p. 3-4 (*Informe Natorp*, p. 32).

ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concentrándolo, el “ahí” posible en cada ocasión.²⁰

La reflexión de Heidegger gira en torno a determinar ese ser de la vida fáctica, no a través de rasgos definitorios que nos digan, por ejemplo, *qué* es algo como lo “humano”, sino *cómo* se lleva a cabo el existir en cada caso, de ahí que *ser fácticamente* es lo mismo que decir, *cómo se realiza en tanto modo de ser “ahí” en cada caso*. La expresión “modo de ser” equivale no a las variaciones de un concepto primario que engloba dichas variantes para el caso, sino el *ser mismo en cada caso*:

Y fáctico por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cuanto expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.²¹

Podemos concluir diciendo: *el carácter de cómo se es, modo de ser, ser en cada caso y ser “ahí”*, son expresiones que apuntan al mismo fenómeno. Heidegger no se apartará del uso metódico del término “modo” en el sentido antes referido, ni en esta parte de su pensamiento, ni en la obra posterior a *Ser y tiempo*. *Su uso se refiere estrictamente al ejercicio del caso, de cómo se realiza algo en tanto ser*. El problema surge cuando en la labor interpretativa filosofamos *sobre* la vida y no *desde* la vida. Lo que usualmente hacemos al afrontar el ser de la vida fáctica es enrolarnos inmediatamente en una situación de poner a la vida del lado del objeto conocido, frente a un sujeto que la conoce, valora, juzga y conceptualiza. La vida es sometida a conceptos que destacan caracteres que normalmente ocultan y distorsionan su movilidad. Los conceptos impuestos a la vida tienden a generalizar y homogeneizar su modo de ser, despojándola de la situación concreta donde “en cada caso” ejerce su movilidad. Sin embargo, la vida de acuerdo a su facticidad rebasa cualquier intento de ordenamiento lógico y encasillamiento a través de esta clase de conceptos abarcantes que buscan un ordenamiento y sistematización de aquellos “casos” que clasifican. Lo decisivo en el planteamiento heideggeriano es que si queremos comprender la vida tenemos que apropiarnos de la situación en la que se encuentra y dejarla

²⁰ GA 63, p. 7 (OEF, p. 25).

²¹ *Ibidem*, p. 7 (*Ibidem*, p. 26).

de considerar como un objeto que se puede llegar a ordenar y clasificar.²² Comprender a la vida desde su “facticidad” significa precisamente que no se va a establecer un concepto de vida genérico, ni tampoco una realidad con propiedades peculiares, sino a comprender la vida de acuerdo a su historia y modo de ejecutarse en cada situación, es decir, pensar a la vida “en sí y desde sí misma”. Por lo tanto con la expresión “vida fáctica” no se nos *explica* un sentido de ser asimilable a una esencia que enuncia “*qué es algo*”, sino se *indica* un modo de ser que caracteriza “*cómo se da algo*”. La *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* tiene como propósito permitir el acceso al modo de ser así entendido de la vida en su facticidad, articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma desde el mundo circundante donde vive, y así, establecer desde el discurso sus categorías fundamentales.²³ *El acceso de la vida fáctica tendrá entonces como finalidad liberar un sentido de ser para el desarrollo de cualquier pensar ontológico en torno a los modos de ser.*

Pero aclaremos cada término de la expresión “hermenéutica fenomenológica” de la facticidad. En primer lugar el proyecto es hermenéutico porque se refiere a la autocomprensión que la propia vida tiene de sí misma. Nos separamos así de la postura de un saber sin presupuestos sometida a la transparencia de un sujeto que contempla de manera neutra el objeto. La autocomprensión de la vida fáctica parte, ante todo, de una “situación hermenéutica” en la que la vida se interpreta a sí misma, situación que precede a toda contemplación de objetos. Incluso la misma aprehensión teórica está siempre antecedida por esta situación hermenéutica, está presente en ella y forma parte de ella. La vida misma queda dispuesta a la interpretación, pero además se realiza en ella:

Con respecto a su “objeto”, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese ser el estar de algún modo ya-interpretado [...] En la hermenéutica se configura

²² Heidegger confronta repetidas veces aquel cometido de la filosofía tradicional de determinar los principios últimos del *todo de lo ente* de acuerdo a diversas regiones, constituyendo una “unidad globalizadora” que busca “crear una sistemática” que organice las distintas regiones y niveles de ser. La interpretación de la vida fáctica escapa a dicha tentativa, en tanto que la vida no es una cosa cualquiera, ni tampoco un objeto que se deje someter a dichas categorías. El acceso debe ser entonces distinto al tradicionalmente llevado a cabo por ese planteamiento unas veces platonizante y otras dialéctico (Hegel), ver: *Ibidem*, pp. 40-42 (*Ibidem*, pp. 60-63).

²³ La hermenéutica de la facticidad conserva, de esta manera, el interés de los cursos tempranos que Heidegger imparte desde 1919, donde se habla de una “ciencia originaria de la vida”, ahí se aclara cómo la vida puede darse a conocer a sí misma en una comprensión inmediata a partir de su mundo circundante y su historicidad.

para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender [...] el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico. Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la facticidad “objeto” de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran *la botánica*).²⁴

Cualquier punto de vista teórico, no sólo el perteneciente a las ciencias, sino también al de la filosofía, parten de esa comprensión previa de carácter interpretativo que la vida tiene de sí misma o, lo que es lo mismo, la vida comprende preontológicamente su propio ser. Una ontología como ciencia que pretenda acceder al modo de ser de la vida será la condición de posibilidad para toda investigación filosófica. Si tomamos a la filosofía en el sentido antes mencionado, a ella le está reservada la misión de explicitar (tematizar o traer al concepto) un “sentido de ser” apropiado a la interpretación del ser de la vida fáctica, de manera que su “modo de ser” pueda ser mostrado.

El proyecto de la hermenéutica, también es fenomenológico, porque la cuestión central consiste en tener un acceso genuino, directo e inmediato a la vida como fenómeno primario. El tipo de acceso adecuado a ese modo de ser, que articula la comprensión que la vida tiene de sí misma, es el fenomenológico. La fenomenología constituye el método de acceso correcto a la vida y consolida a “la ciencia originaria de la vida en sí y para sí”. Hay que desarrollar un método capaz de “intuir” aquel sentido de ser *abierto* por la vida. La hermenéutica es fenomenológica en la medida en que la comprensión de las situaciones concretas donde se ejecuta la vida, otorga un sentido que no está mediado por otros conceptos y que se da inmediatamente a la intuición. De ahí que Heidegger haya llamado “intuición hermenéutica” al acceso de estas situaciones o contextos de significado donde se lleva a cabo la vida. El tipo de acceso a la vida fáctica es una “intuición originaria” de aquel sentido de ser que la vida ha abierto en cuanto fáctica. Se habla de una *intuición originaria* en la medida en que el sentido no depende de otra cosa para donarse. Lo importante es que ese *sentido de ser* no se da mediante hipótesis, ni tampoco mediante ideas impuestas, sino en la “situación hermenéutica” donde la vida se ejecuta de acuerdo a su propia facticidad. La donación del sentido se lleva a cabo en una intuición hermenéutica que cumple el aspecto fenomenológico del proyecto de la hermenéutica de la facticidad, pero ¿cómo

²⁴ *Ibidem*, p. 15 (*Ibidem*, pp. 33-34).

apropiarse entonces de esa situación hermenéutica de modo que ganemos el horizonte previo para comprender un *sentido de ser*?

El proyecto de la *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad cumple también con un momento crítico y destructivo. La vida fáctica de acuerdo a su concreción histórica y temporal, se encuentra en todo momento en un entramado de interpretaciones públicamente establecidas. De ahí que, como Heidegger lo dice en el *Informe Natorp*:

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretado* heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con aquellas perspectivas en las que el mundo comparece y aguarda en calidad de objeto de preocupación, en las que el mundo es como problema y buscado como refugio [...] El estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida.²⁵

El estado de interpretado es constitutivo de la situación hermenéutica de la que parte toda investigación filosófica. En este sentido, el proyecto de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger se confronta con la idea husserliana de una fenomenología como una ciencia estricta sin supuestos. La meta sería entonces apropiarnos de la situación hermenéutica en la que se ubica toda interpretación y deshacer el estado interpretado, removiendo las capas de lo dicho y heredado por la tradición, que la mayoría de las veces ocultan los fenómenos originarios y deforman el sentido de ser propio de la vida. En las interpretaciones tradicionales heredadas, el modo de ser de la vida queda nivelado regularmente al modo de ser de la *presencia* de las cosas, de modo que el fenómeno queda encubierto y desfigurado de muchas maneras. El problema es que la tradición ha sedimentado esos prejuicios y conceptos en nuestra interpretación de la vida, ocultando el sentido de ser originario que permite su comprensión. De ahí que el proyecto de la hermenéutica fenomenológica tenga metódicamente un propósito destructivo, tal como lo dice Heidegger:

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación -y eso se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente-, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y

²⁵ *Natorp-Berich*, p. 8 (*Informe Natorp*, p. 37).

dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues cumple su tarea sólo a través de la destrucción.*²⁶

De esta manera para iluminar el ser de la vida fáctica se requiere un momento crítico de desmontaje [*Abbau*], que remueva esas capas con los que la tradición ha ocultado el sentido originario de los fenómenos. Lo que debe ser custodiado en este momento crítico de la investigación filosófica, en tanto desmontaje, es el despliegue temporal mismo de la vida fáctica, ya que como dice Heidegger, “si la vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de ser.”²⁷

El momento crítico de desmontaje es imprescindible para el acceso a la vida fáctica, pero también para el acceso a otros modos de ser. En todo caso, la afectación más importante la padece la vida fáctica en cuanto es entendida como una cosa más en medio de otras cosas en un mundo objetivado. Hay entonces que deshacer el estado de interpretado heredado por la tradición como condición para acceder a la vida fáctica, pero también para acceder a otros modos de ser del ente en tanto fenómenos. En dicho esfuerzo de desmontaje, como lo indica el texto antes citado, se desenmascaran los motivos ocultos que operan en toda interpretación, que en primera instancia son asumidos como directivos para toda determinación de la vida y ahora son devueltos a su origen. Por eso, el desmontaje no equivale a destrucción o aniquilación de la tradición; desmontaje se refiere metodológicamente al sentido positivo de una *apropiación* originaria de la tradición para remitirnos a las experiencias originarias que dieron origen a los conceptos fundamentales. Sólo así podrán liberarse las estructuras que constituyen a la vida fáctica. Tal *apropiación* viene a ser *interpretación fenomenológica*, que por estar circunscrita al modo de ser correspondiente de la facilidad, busca despejar el camino que garantice la originariedad de las estructuras de la facticidad, y como sostengo a lo largo de esta investigación, *busca igualmente determinar los modos de ser de acuerdo a ese sentido ganado (liberado)*.

²⁶ *Ibidem*, p. 20 (*Ibidem*, p. 51).

²⁷ *Ibidem*, p. 21 (*Ibidem*, p. 52).

Para visualizar la ruta que sigue esta investigación, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad se radicalizará en el momento en que Heidegger plantee el proyecto de una ontología fundamental. En el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, los tres momentos del método fenomenológico: destrucción, reducción y construcción, estarán referidos a la elaboración de la cuestión del ser, es decir, a la propia ontología. La fenomenología, en su momento destructivo, se convierte ahora en la manera correcta de acceso al carácter apriorístico del ser. La búsqueda de las estructuras de la facticidad, nos conduce a la cuestión del ser, que es la más radical y última cuestión fenomenológica. De ahí que la fenomenología realice su cometido como meta siempre y cuando se realice como ontología. Se trata ahora de apropiarse de los conceptos básicos de la tradición ontológica y las experiencias que los originaron. Pero antes de explicar ese tránsito al proyecto de la ontología fundamental, que se puede considerar una ampliación de la problemática de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, es necesario precisar, de acuerdo a la ruta trazada por este apartado, cómo se lleva a cabo el tipo de acceso a la vida fáctica a través del uso de los conceptos en filosofía o indicadores formales, en los cuales se situará el concepto de “modo”.

b. El uso indicadores formales en la articulación de la vida fáctica

Nos enfrentamos ante la problemática en el tipo de acceso al modo de ser de la vida fáctica y su correspondiente articulación categorial. Los indicadores formales surgen a partir de la necesidad de elaborar dicha articulación categorial que nos permita hablar correctamente del ser de la vida en su facticidad. Pero, ¿cómo y en qué medida los conceptos en filosofía tienen la capacidad de determinar el sentido de ser manifiesto para el caso de la vida? ¿Son suficientes las generalizaciones y abstracciones intrínsecas a nuestro lenguaje para traer a nuestra comprensión algo como la vida en su facticidad? ¿Hasta que punto se puede hablar de “articulación categorial” para un modo de ser que encuentra su concreción en *cómo* ejecuta sus posibilidades y no en *qué* es en tanto ente? Y así, en la medida en que un *modo de ser* se resuelve en situaciones concretas de acuerdo a su movilidad, nos enfrentamos ante el reto metódico de determinar el uso de los conceptos en filosofía de manera que no reduzcan, generalicen ni nivelen ese *sentido*, sino, al contrario, lo traigan a la comprensión de manera genuina y originaria. Los indicadores formales tendrán para Heidegger la

función de apuntar al sentido de ser que surge de la vida fáctica de manera que a través de ellos sea posible la exposición de su modo de ser.

Hay que aclarar que al hablar de los indicadores formales estamos ante una cuestión de orden estrictamente metodológico. Con ellos se determina el tipo de acceso a la vida fáctica y la manera de articular en el lenguaje su modo de ser categorialmente. Los indicadores formales nos conducen a través de *un sentido* que tiene como fin *guiar* la explicación fenomenológica.²⁸ Los indicadores formales como se dirá más adelante, determinan más que nada el *tipo de acceso* al fenómeno, tomando en cuenta que la vida fáctica es el fenómeno que ha de ser mostrado y articulado de acuerdo a su modo de ser. La hermenéutica fenomenológica de Heidegger recurre a estos indicadores formales para explicar la comprensión que la vida tiene de sí misma, como la manera en que se lleva a cabo el acceso al “fenómeno de la vida” a partir de sí misma. Pero como mostraré más adelante, el tema de los indicadores formales también habilita la comprensión, en el contexto de hermenéutica de la facticidad, de aquellos otros modos de ser que no tiene el modo de ser de la vida, pero que son abiertos gracias a esa comprensión originaria de la vida. Por lo tanto, para elaborar el complejo categorial de la vida fáctica, Heidegger hecha mano de la expresión “indicador formal” [*Formale Anzeige*] como parte de la teoría del método fenomenológico. Me remitiré principalmente al curso *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1920/21 para hablar de los indicadores formales, pero también reforzaré la interpretación con el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad* de 1929/30, específicamente lo dicho en §70.

Con el uso tradicional del término “categoría” nos referimos a aquellos conceptos que traducen los caracteres esenciales del ente y que determinan *qué* es el ente. En esta línea de pensamiento, una categoría nos habla de los caracteres quiditativos de las cosas, por lo que a través de dichas categorías y su articulación en juicios, las cosas pueden ser vistas en sus caracteres esenciales. En cambio, *los indicadores formales tratan del empleo de un sentido*. Pongamos atención a este uso, para entender el giro que Heidegger le otorga a la expresión “articulación categorial”. Los indicadores formales, a diferencia de las categorías tradicionales, no imponen un juicio en el momento de tratar de articular el ser de un ente, más bien ellos *guían* la consideración tratada, de modo que no introducen opinión alguna,

²⁸ GA 60, p. 55 (IFR, p. 81).

tampoco implantan juicios preconcebidos que condicionen problema alguno. Los indicadores formales tratan del *sentido* e “indican” la situación concreta en la que se ejecuta la vida, que no es generalizable según contenidos conceptuales. Precisamente el término “indicación” viene a significar el “anuncio” de un situación concreta. Heidegger precisa que las expresiones: “tiempo”, “histórico”, “muerte”, entre otras, deben ser tratadas como indicadores formales en el sentido antes referido.²⁹ Pero sobre todo, la expresión “facticidad” es el indicador formal apropiado para mostrar el sentido de ser de la vida, esto es, facticidad no tiene nada que ver con un contenido quiditativo de la vida, sino la expresión de un sentido que determina ese modo de ser. Los indicadores formales, para su uso en filosofía, no serán esquemas de algo real-objetivo, sino indicativos de una “posibilidad de ser”.³⁰ En la medida en que la filosofía llegue a ser *ontología fundamental* de la facticidad, entonces se puede decir que todos los conceptos en filosofía son formalmente indicativos, anuncian el modo de ser de lo así indicado. Los indicadores formales nos permiten adentrarnos entonces a la propia movilidad de la vida fáctica y orientarnos a través de ella, reiterando que un indicador formal nunca será un concepto en el sentido tradicional, que trate a la vida como una generalidad aplicada a determinados casos, sino que *indica* el sentido de ser de la vida en su especificidad. Como puede notarse el indicador formal tiene esta disposición de instalarse en el sentido sin introducir contenido alguno. El indicador formal es, por lo tanto, un medio metódico genuino para adentrarnos al sentido de ser de la vida y su modo de donarse a la comprensión, pero, ¿cómo un indicador formal tiene esta peculiaridad de poder determinar el tipo de acceso a la vida fáctica?

Respecto a lo “formal”, Heidegger se remonta a la diferencia husserliana entre generalización y formalización. Según Heidegger fue un acierto de Husserl haber otorgado a la formalización un sentido renovado para la investigación en fenomenología.³¹ Husserl señala que la generalización se aplica a determinados campos de la experiencia, donde se asciende de lo concreto a lo general. Por ejemplo, pasamos del rojo a color y de color a cualidad sensible. Sin embargo no es lo mismo cuando pasamos de la cualidad sensible a “objeto”, o, a “esencia”, en éste caso lo que llevamos a cabo es una formalización. A lo cual

²⁹ Ver: *Ibidem*, p. 55 (*Ibidem*, p. 81) y GA 29/30 p. 427 (CFM, p. 354).

³⁰ Refiriéndose al concepto de facticidad Heidegger dice: “Un “concepto” no es un esquema, sino una posibilidad de ser.” GA 63, p. 16 (OEF, p. 34).

³¹ Heidegger reconoce que la diferencia entre generalización y formalización la toma de Husserl, específicamente de §13 de *Ideas*. Ver: GA 60, p. 57 (IFR, p. 83).

Heidegger agrega: “Cabe preguntarse si la nota “cualidad sensible” determina en el mismo sentido “color” que la nota *formal* “objeto” a todo objeto cualquiera. Claro que *no*. Y, sin embargo, la distinción entre generalización y formalización no está del todo clara.”³² Mientras que en la generalización siempre se quiere decir *generalización genérica*, por estar ligada al *sector temático*, en cambio, en la formalización, la actitud no está ligada a la tematización, sino que es libre respecto a ella y por lo tanto libre de la gradación sin someterse a los géneros y especies dentro de ese campo temático. No se requieren generalidades inferiores para ascender a la generalidad superior de “objeto”. Efectivamente, cuando decimos, por ejemplo, “la piedra es un objeto”, empleamos una categoría formal que no pertenece al contenido esencial o naturaleza de la cosa. Lo formal no forma parte de la cosa ni de su contenido, como sí lo sería el color rojo para una silla. La formalización estaría libre de toda referencia al contenido material y se apega a estructuras formales que están siempre supuestas en nuestro conocimiento de las cosas.

La generalización es una manera de ordenar y tiene un uso clasificatorio en filosofía, sin embargo una vez que se ha elegido, hay que mantenerse en todo momento en la línea de sus gradaciones, su uso hace imposible el salto de un campo temático a otro. En cambio, la formalización, que también expresa un orden, lo hace sin mantenerse en una determinada región temática, “no está ligada a un determinado qué del objeto que hay que determinar”. Heidegger agrega: “La definición se *desvía* del contenido temático del objeto, lo considera según su estar dado [*cómo* está dado]; se define como algo *captado*, como algo a lo que va la referencia cognoscitiva. El sentido de “objeto en general” significa sólo el “a-qué”, de la referencia teórica de la actitud.”³³ Surge así la pregunta más importante, y en esto Heidegger trata de dar un paso más allá que Husserl, cuando predicamos formalmente ¿a qué motivación se obedece? La respuesta de Heidegger es la siguiente:

[La formalización] brota del *sentido de la referencia actitudinal* misma. Ya no extraigo el objeto con la mirada la nota del qué de los objetos, sino veo su nota como estando en él. Debo apartar la mirada de su quiddidad [*Wasgehalt*] y estar pendiente de que el objeto esté dado y captado actitudinalmente. Así brota la formalización del sentido referencial de la referencia actitudinal misma y no de una quiddidad en general”.³⁴

³² *Ibidem*, p. 58 (*Ibidem*, p. 84).

³³ *Ibidem*, p. 61 (*Ibidem*, p. 86).

³⁴ *Ibidem*, p. 58 (*Ibidem*, p. 84).

La motivación a la que obedece la formalización, y en esto tiene su propio origen, es aquello que Heidegger llama el “sentido de referencia” [*Bezugsein*]. Por lo tanto cualquier categoría ontológico-formal (objeto, cosa, esencia, etc.) constitutivas de la actitud teórica, surgen de este sentido de referencia. Heidegger advierte que la actitud teórica, a pesar de estar determinada por el sentido de referencia, no es un *ejercicio* originario. La determinación de algo en cuanto objeto, esencia, etc., (categorías formales) no corresponden al tratamiento originario de los fenómenos, sino que solo representa una conformación de una referencia. Por esta razón la tarea de la conformación de una pluralidad referencial basado en categorías formales, que impulsa la ontología formal propuesta por Husserl (*mathesis universalis*) representa un intento parcial e incompleto para el proyecto fenomenológico de Heidegger.³⁵

Lo que Heidegger tiene a la vista es una unidad estructural del fenómeno que involucra varios momentos de su sentido. El sentido de referencia aún tiene que ser contemplado como *ejercicio* si queremos captar el sentido integro del fenómeno. Lo “formal” en el término “indicador formal” tiene el significado para Heidegger de abarcar incluso ese sentido de su ejercicio. Mientras que “formal” para la “ontología de lo formal” en Husserl es algo conformado objetivamente, el anuncio “formal” nada tiene que ver con lo “actitudinalmente teórico”, esto es, con una conformación de lo objetivo desde su puro sentido de referencia. La formalización como se dijo no está ligada a un determinado “qué” del objeto, se encuentra libre del contenido. El “sentido de referencia” expresado en la formalización no pertenece al orden temático de una región, es una categoría objetiva formal liberada de contenidos temáticos. Sin embargo, la formalización, según Heidegger, debe tomarse originariamente y adquirir una nueva dimensión, aquella que es tarea para la fenomenología: *el sentido de referencia dentro de su ejercicio*. Por lo tanto, además del sentido de referencia y el sentido de contenido, tenemos un *sentido de ejecución* [*Vollzugssin*] que pertenece también al sentido del fenómeno. El indicador formal no se reduce a la actitud del puro mirar teórico, ni desde el punto de vista de la generalización que busca ordenar y catalogar entes, ni cierta referencia de lo formal-objetivo. *Indicar formalmente significa seguir una indicación, tomar la dirección de un sentido que se dona,*

³⁵ *Ibidem*, pp. 58-61 (*Ibidem*, pp. 84-87).

haciendo énfasis en aquel ejercicio donde se lleva a cabo dicha donación. Si los indicadores formales apuntan a la “dirección indicada de sentido”, entonces tenemos ahora una nueva manera de entender al fenómeno y la labor de la fenomenología. Los indicadores formales pasan a ser la guía para toda investigación fenomenológica y por lo tanto usados en el acceso al ser de la vida fáctica en tanto fenómeno. El “modo” de ser, sería entonces el concepto que indica la manera en cómo el fenómeno se conforma de acuerdo a un sentido.

c. El sentido formalmente anunciado del fenómeno de la vida fáctica

En el curso de *Introducción al problema de la religión*, Heidegger dice: “En la metodología llamamos “indicador formal” al empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica. Lo que el sentido formalmente anunciado lleva en sí constituye el horizonte en el que los fenómenos serán avistados.”³⁶ Como se ha dicho, los indicadores formales pertenecen a la “teoría del método fenomenológico mismo” y nos indican *cómo* los fenómenos son puestos en el horizonte de su sentido. Tenemos así una ampliación de los alcances de la fenomenología que expresa un renovado y radical concepto de fenómeno. A partir de la ampliación del significado de lo formal, el planteamiento de Heidegger determina tres direcciones del sentido del fenómeno: a) *sentido de contenido* [*Gehaltssinn*]: el “qué” originario que es experimentado, el lado “objetivo” del fenómeno, b) *sentido de referencia* [*Bezugssinn*]: el originario “cómo” en que es experiencia, el “hacia qué”, c) *sentido de ejecución* [*Vollzugssinn*]: el originario “cómo” en que el sentido de referencia es ejercido, o bien, la temporalidad que nos da el cómo se lleva a cabo dicha movilidad y cómo se *conserva* en esa forma peculiar de movilidad; son tres direcciones de sentido que están unidas en una totalidad. La definición de fenómeno queda establecida como sigue: “una totalidad de sentido según estas tres direcciones”, a lo cual agrega Heidegger: “la “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido, da el “λόγος” de los fenómenos, “λόγος” en el sentido de “*verbum internum*” (no en el sentido de la logicización).”³⁷ Podemos sostener que Heidegger ha radicalizado el método fenomenológico ya que considera al fenómeno como una unidad de sentido de acuerdo a las tres direcciones antes señaladas: contenido, referencia y ejecución, donde el sentido de

³⁶ *Ibidem*, p. 55 (*Ibidem*, p. 81).

³⁷ *Ibidem*, p. 63 (*Ibidem*, p. 88).

ejecución juega el papel preponderante para el método. El “ir a las cosas mismas” como lema de la filosofía constituye para Heidegger, tomar a los fenómenos de acuerdo a dicha unidad estructural de sentido. Como se sabe, para Husserl, el lema “ir a las cosas mismas” expresa un proceder descriptivo y no metafísico. Las cosas mismas no son los entes pertenecientes al mundo o la naturaleza, sino el objeto correlativo de determinados actos, aquellos cuyo sentido es presentar a la cosa “en persona” [*leibhaftig*]; lo que se presenta en dichos actos aparece en una intuición originaria que presenta a la cosa misma, por lo que la fenomenología tiene como meta realizar el acto que da originariamente la objetividad. En este sentido para Husserl, la verdad tiene así el sentido de un cumplimiento de carácter intuitivo [*Erfüllung*]. Es ilustrativo que Heidegger se apega en muchos aspectos a la idea husserliana de fenomenología, pues ella es: “un *cómo de la investigación*, aquel que actualiza los objetos de la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en la intuición. Ese cómo y su realización son algo obvio; por eso, decir “filosofía fenomenológica” resulta en el fondo equívoco.”³⁸ La crítica de Heidegger no se centra en la donación de la cosa misma en la intuición, sino más bien en la objetivación que se hace de dicha donación; este darse de la cosa misma no se reduce a ser presentada en actos de objetivación. Desde el punto de vista de Heidegger, la fenomenología de Husserl quedó determinada por la interpretación del ser como pura presencia, e hizo de la conciencia su fundamento. Heidegger se separa de esta idea de cumplimiento en la intuición, que reduce la intencionalidad de los actos de conciencia en el sentido de un ver puramente teórico que reduce el aparecer de la cosa a un objeto contemplado por la conciencia. Para Heidegger, la fenomenología trascendental de Husserl tampoco ha determinado el modo de ser de la conciencia, además de haberse dejado llevar por la concepción tradicional del ser como presencia constante sin haberla cuestionado en lo más mínimo. Heidegger se da cuenta que las estructuras de la facticidad no se dejan caracterizar como objetos ahí presentes ante una conciencia que los constituye. Es cierto que Heidegger conserva el término “intuición” para esta captación directa del sentido del fenómeno, el sentido del fenómeno se dona en una intuición, pero a diferencia de una intuición que aísla objetos, ella forma parte de la misma movilidad de la vida y sus contextos significativos. En este sentido podemos decir que la intuición fenomenológica de Heidegger amplía su campo, pues no es

³⁸ GA 63, p. 72 (OEF, p. 96).

una intuición de lo puramente objetivo, sino *intuición hermenéutica*, que ahora se extiende a los contextos significativos del mundo donde la vida fáctica se mueve. Dichos contextos pueden ser teóricos, pero también de carácter práctico, de manera que se supera el primado de la teoría en la investigación fenomenológica. Cabe decir entonces que la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, como acceso al ser de la vida fáctica, viene a ser una *interpretación fenomenológica*.

En el momento en que la fenomenológica se ubica en el proyecto de describir las estructuras que dan sentido a la vida fáctica, sufre una transformación radical. Para Heidegger, *al resaltar el sentido de ejecución en la estructura de los fenómenos, la fenomenología lleva a cabo el giro correspondiente hacia el “cómo” se nos da algo en su aparecer*, donde el *qué* solamente es accesible a partir del *cómo* correspondiente del aparecer mismo. La importancia del sentido de ejecución para la determinación del sentido de un fenómeno, es que la actitud teórica es insuficiente para mostrar al fenómeno mismo, en todo acto de reflexión el sentido de contenido y el sentido de referencia siempre remitirán previamente al sentido de ejecución. Gracias al sentido de ejecución es como el fenómeno evita ser reducido a la pura esfera temática, hay un “aseguramiento previo de modo que el carácter ejecutivo queda aún libre.”³⁹ Por lo tanto, el sentido de ejecución antecede a todo acto consciente reflexivo, de manera que la actitud teórica resulta derivada. Mientras que el sentido de contenido y el sentido de referencia sí están presentes en la mirada teórica, el sentido de ejecución queda *oculto*, evitando la reducción del fenómeno al puro aparecer objetivo. Por eso Heidegger resaltará el sentido de ejecución del fenómeno, haciendo la aclaración que esta estructura fenoménica ejecutiva no se encuentra separada de los otros sentidos; el fenómeno es un todo estructural de acuerdo a la unidad de las tres direcciones básicas de sentido.

El énfasis que Heidegger hace en el sentido de ejecución, se debe a su preocupación por aclarar el tipo de formalización propio de los conceptos en filosofía. La ontología formal propuesta por Husserl se detiene en una concepción de lo formal que se restringe al puro sentido de referencia con la vista puesta en el objeto en actitud teórica. Dicha formalización *encubre* lo relativo al ejercicio mismo y, gracias a este encubrimiento, la actitud teórica pasa a ser directiva en relación a la constitución de los caracteres de lo objetivo. En la

³⁹ GA 60, p. 64 (IFR, p. 89).

medida en que el sentido mismo de referencialidad queda estrechado, ahora se dirigirá unilateralmente al contenido, el sentido de contenido queda así nivelado en el sentido de la pura presentación de lo objetivo. Todo lo dicho aquí, viene a explicar porqué la filosofía ha quedado dominada por la nota formal de lo objetivo y su carácter presente. Por eso, la única manera de reconducir a la fenomenología y con ello a la filosofía misma, es recobrar el sentido “íntegro” del fenómeno y tomar a los conceptos en filosofía como indicadores formales configuradores precisamente de esta integridad.

Con lo dicho hasta aquí acerca de las tres direcciones de sentido en el fenómeno, podemos determinar los alcances del indicador formal en su uso fenomenológico. El indicador es *formal* porque nos remite al sentido de referencia, tiene que anunciar anticipadamente la referencia del fenómeno. Pero para evitar que la referencia se agote en el objeto y sus caracteres a los cuales se refiere, nos dice Heidegger: “un fenómeno tiene que estar previamente dado de tal modo que su sentido de referencia quede flotando”, esto es, que no quede unilateralmente determinado por el objeto y por lo tanto nivelado al ámbito de lo presente en general, tiene que quedar en “suspensión”. Sólo en este momento la formalización puede significar un “indicar”, donde se pone el énfasis en el sentido de ejecución, esto es, en el ejercicio y no tanto en los contenidos objetivos, evitando una inserción en determinado campo temático. Esta “suspensión”, como se había dicho, es “un aseguramiento previo de modo que el carácter ejecutivo queda aún libre.” La mirada filosófica no queda atada a la presencialidad del objeto, con el riesgo de identificar al fenómeno con los caracteres objetivos de lo que está-ahí presente, sino más bien queda suspendida como ejercicio libre para la comprensión del fenómeno y así dirigida en vistas al *sentido* del propio fenómeno.⁴⁰

En el texto de §70, de los *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*, Heidegger aclara de nuevo la importancia metódica de los indicadores formales. Este curso, aunque es posterior a la publicación y *Ser y tiempo*, nos confirma que las preocupaciones metódicas del joven Heidegger siguen actuando en la obra posterior. Se nos

⁴⁰ Al respecto, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, Heidegger destaca que la filosofía, al emprender su dirección a la esencia del mundo, no será nunca: “un recibir noticia de algo presente, sino el abrir comprensivo de algo en un preguntar dirigido de modo determinado, que en tanto preguntar, jamás permite que lo preguntado se convierta en algo presente. Este preguntar dirigido de modo determinado es necesario él mismo para traer al tema y mantenerlo allí de modo adecuado al mundo y similares.” GA 29/30 p. 423 (CFM, p. 351).

dice que el indicador formal no tiene que ver con la caracterización formal de algo que da la esencia (el objeto en su presentación general), sino: “en todo caso, indica sólo la *tarea* decisiva de concebir la relación a partir de su dimensión propia, en lugar de, a la inversa, nivelar la dimensión mediante la caracterización formal.”⁴¹ Los indicadores formales no anuncian nada como un algo específico, sino solo “contienen las indicaciones de una tarea peculiar.” Su tarea es permitir la posibilidad de concebir al fenómeno en su integridad, es más, “todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*, y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad del concebir.”⁴² Heidegger encuentra en los indicadores formales, la tarea originaria de la filosofía, evitando el malentendido de que la filosofía solo tratara con formalidades vacías de contenido aplicadas a esencias. Aquellos conceptos con los que trata la filosofía son todos indicadores formales (muerte, instante, resolución, historia, facticidad y existir) por los cuales accedemos al *sentido de ser* correspondiente de un ente como el Dasein, de modo que pueda ser mostrado de acuerdo a su *modo de ser* correspondiente. A los conceptos en filosofía no se les tiene que tomar entonces como “significados de constituciones y dotaciones de algo presente”, “no mientan directamente lo que en ellos se significa como algo presente”, sino como menciona Heidegger, “su función significativa tiene el carácter de la indicación formal”⁴³. En la tarea filosófica, y gracias a su consideración de los conceptos como indicadores formales, la comprensión tiene que salirse de las concepciones vulgares del ente y comprender a partir de la misma existencia aquello que hay que comprender. Son indicativos porque su significado no mienta ni dice nada de aquello a lo que se refieren, solo dan una indicación para aquel que comprende, de modo que “es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación de sí mismos en la existencia.”⁴⁴ Lo importante es que los indicadores formales nos ubican en una apertura previa de la propia comprensión y de aquello que puede ser comprendido en esa dimensión.

Como hemos dicho la hermenéutica fenomenológica del primer Heidegger recurre a estos indicadores formales para acceder y articular la comprensión que la vida tiene de sí misma, a través de ellos se lleva a cabo el acceso al *fenómeno de la vida* a partir de sí

⁴¹ *Ibidem*, p. 425 (*Ibidem*, pp. 352-353).

⁴² *Ibidem*, p. 425 (*Ibidem*, p. 353).

⁴³ *Ibidem*, p. 435 (*Ibidem*, p. 360).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 430 (*Ibidem*, p. 356).

misma. Los indicadores formales no se remiten a una pura teoría de la vida en cuanto tal, tampoco a una teoría de la constitución de la cosa en su objetividad, menos a construir una visión del mundo; su referencia esencial es a la vida misma en su forma ejecutiva, o lo que es lo mismo, el modo de llevarse a cabo *como* facticidad. Por ello podemos concluir lo siguiente: *el ejercicio originario expresado en los indicadores formales es el de la movilidad de la vida en cuanto fáctica*. Ellos “indican” el modo de ser de la vida, no como su contenido, sino en cuanto exigen de ella una autocomprensión, y sólo en este sentido son “indicativos”. El indicador formal no es el concepto cuyo contenido representa a algo presente como propiedad de un ente, lo que indica más bien es el *cómo* se da algo para la vida misma en tanto modo de ser fundamental y el *cómo* la vida va madurando su poder-ser constitutivo, de ahí que los indicadores formales son la manera adecuada de expresar su movilidad. La vida fáctica (existencia) es aquello a lo que se debe *indicar* primariamente, pero esto no excluye la posibilidad de que el sentido de ser abierto en esta comprensión no permita referirnos originariamente a otros modos de ser que no le pertenecen a la vida misma. La tesis que sostengo es que el acceso queda abierto a otros modo de ser permitiendo su comprensión. El indicador formal es *indicador* del modo de ser de la vida fáctica en cuanto fenómeno primario, que al permitir abrir un sentido de ser, abre la posibilidad a un acceso igualmente originario de otros modos de ser.

d. El cuidado como fenómeno originario y el acceso a otros modos de ser

Como habíamos dicho al principio de este capítulo, la tradición filosófica había determinado y organizado la totalidad del ente a través de sus caracteres esenciales, dicho acto clasificatorio tomó al ente y sus determinaciones como meras generalidades. De acuerdo a este tendencia ontológica a la organización, el sentido de ser pasó a determinarse como la presencia constante del ente, y no es de extrañarse que por esta razón el concepto de substancia haya predominado como el sentido de ser primario. Sin embargo este sentido de ser como pura presencia es inadecuado para determinar al modo de ser de la vida fáctica. La vida está condicionada por el *factum* de un tener-que-ser, de ocuparse de su propio ser, esto es, cualquiera de los rasgos defintorios de su ser los tiene que ejecutar y llevar a cabo en situaciones concretas. *El sentido de ser de la vida no es tematizado ni clasificado, tampoco es una esencia dotada de contenido material, sino comprendida previamente como*

un modo, esto es, se determinada a través de sus propios actos ejecutivos (posibilidades de ser). La vida es autoreferencia en un sentido activo y no cognoscitivo, pues la vida es un hacer-se a sí misma (existencia), donde no son suficientes los actos de re-conocimiento (autoconciencia). A partir de esta manera de entender la vida fáctica, se puede descubrir la importancia metódica que tiene para Heidegger el término “modo” [Art]. *Modo* es la manera en que algo como la vida lleva a cabo sus posibilidades de ser en actos y situaciones concretas, a través de las cuales se comprende como el ente que es. Podríamos decir que el “*cómo es*” antecede al “*qué es*”. Un *modo* viene a ser entonces la concreción y conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad misma de comprensión de ese sentido. Sin embargo, la expresión “modo de ser” [Artsein] indica también que no hay una sola manera de hablar del ser, sino en tanto *modo*, se presenta el supuesto de una multiplicidad de “otros” modos que anticipan relaciones y diferencias. Todo lo dicho hasta aquí en torno al “modo ser”, resulta claro para las necesidades metódicas al momento de articular el ser de la vida fáctica. La vida fáctica es el fenómeno primario al que hay que acceder en el proyecto de la hermenéutica fenomenológica, pero cabe preguntarse ¿qué pasa con los otros modos de ser diferentes a la vida fáctica, aquellos con los que se relaciona, además del conjunto del mundo en el que precisamente la vida fáctica “vive”? ¿Cuál es el fundamento de las relaciones y diferencias con estos otros modos? ¿Acaso todo gira en torno a la vida fáctica y su autocomprensión de manera que cualquier cosa es un *derivado* de ella sin alcanzar una *modalización* propia? ¿No estaremos suponiendo que el acceso a la vida fáctica es necesariamente el paso a algo aislado y desvinculado de cualquier otra cosa? La pregunta correcta sería más bien: ¿qué significa propiamente acceso a un fenómeno, en especial, *acceso a la vida fáctica en cuanto fenómeno*? El siguiente pasaje del *Informe Natorp* es fundamental ya que pone en contexto desde todas sus direcciones y dimensiones el tipo de acceso al fenómeno de la vida:

La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo -la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar- se considera según la temática y el método de investigación, como *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el horizonte de referencia como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de ese acto, la custodia de ese despliegue temporal), no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica. La intencionalidad, entendida pura y

simplemente como el estar referido-a, es el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida (es decir, del cuidado) que puede ser puesto inmediatamente de relieve.⁴⁵

Lo decisivo en este pasaje es que Heidegger determina metódicamente a la vida fáctica como fenómeno. En primer lugar, la estructura de dicho *modo de ser* no se agotan en las relaciones de intencionalidad de una conciencia objetivamente. Heidegger le llama *intencionalidad plena* a la intencionalidad que está formada por las tres direcciones de sentido del fenómeno, además agrega al sentido de ejecución un carácter temporal y la custodia de ese despliegue temporal. La intencionalidad de la conciencia al estilo husserliano basada en el paradigma de la percepción, donde solamente están considerados los sentidos de contenido y referencialidad acotados a la actitud teórica de la contemplación de objetos, es un caso particular de esta intencionalidad plena [*volle Anschauung*], que resulta ser “la actividad fundamental de la vida”, esto es, su propia movilidad y que ahora Heidegger llamará cuidado [*Sorge*]. Como ya hemos dicho, la fenomenología se radicaliza por ubicarse en una base más amplia (integral) que ahora abarca ámbitos teóricos, prácticos e instrumentales y todos aquellos referentes a la temporalidad donde se desarrolla la vida. Es más, *cualquier comportamiento en el que la vida se desarrolla adquiere su sentido integro y, por lo tanto, su “estructura objetiva”, en la intencionalidad plena del fenómeno del cuidado*. La fenomenología traspasa la posición contemplativa y teórica a la que la había restringido Husserl. La intencionalidad plena de la que habla Heidegger, tiene que ver con considerar íntegramente la estructuras fenoménicas sin estar sometidas al punto de vista parcial del ver teórico. La meta será entonces que quede “puesto inmediatamente de relieve” el sentido pleno del fenómeno de la vida fáctica, comprendida ahora como cuidado, de modo que se muestre la *modalidad de su ser* correspondiente.

El cuidado [*Sorge*] se convierte en la estructura determinante de la vida fáctica ya que expresa el *sentido fundamental* de su movilidad y, por la cual, de acuerdo a su estructura intencional, está referida en cada caso a su mundo:

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*). En el “*estar-ocupado-en-algo*” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que

⁴⁵ Natorp-Berich, p. 17 (*Informe Natorp*, p. 47).

la vida fáctica mantiene con su mundo. El hacia-dónde del cuidado es el con-qué del trato. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado.⁴⁶

Para que el cuidado sea el “sentido de la movilidad de la vida”, debe expresarse precisamente como unidad estructural de sentido, es decir, *ser el sentido integro de la vida sin dejar a un lado cada una de sus direcciones y dimensiones, sólo así otros entes distintos a la vida podrán ser modalizados de acuerdo a las formas del cuidado o comportamientos*. Tomando el cuidado como el “sentido de la vida fáctica”, como fenómeno primario, resulta ser la base para determinar los caracteres ontológicos del ente, de manera que sean accesibles esos otros modos de ser en tanto fenómenos, es decir, como accesibles para el trato del cuidado. Por ello, no sería aventurado afirmar que el cuidado es el *fenómeno por excelencia*.⁴⁷ Así en la medida en que el cuidado “señala” la especificidad de la movilidad de la vida, expresa también el modo de su “vitalidad” frente a otros modos de ser, llámese “vivos”, útiles o cosas. El cuidado, como modo de ser de la vida fáctica nos sitúa ante relaciones y diferencias con otros entes.

Ampliación y ensanchamiento, es la acción a la que se ven sometidos todos los conceptos en la *fenomenología hermenéutica de la facticidad* con el fin de abarcar el fenómeno integro en su conjunto, superando así los términos neutros, ambiguos o que no caracterizan el modo de ser de lo que así aparece; ahora es posible diferenciar otros modos de ser: modo de ser de la conciencia, modo de ser de la percepción, modo de ser de lo cósmico, modo de ser del útil, modo de ser de la vida, etc. El cuidado destaca íntegramente las direcciones del sentido del fenómeno, que normalmente la actitud teórica nivela u oculta. El cuidado nos da la “cosa misma” del vivir fácticamente, de manera que muestra el modo de ser de la vida fáctica en toda su integridad fenoménica. Además, justo en virtud de esta amplitud de la movilidad del cuidado, es como surgen por un lado distintas maneras de llevarse a cabo su ejecución en comportamientos concretos, pero también surgen distintas referencias con aquello que *sale al encuentro* en esos comportamientos. En el cuidado están destacadas íntegramente las direcciones de sentido del fenómeno, que la actitud teórica

⁴⁶ *Ibidem*, p. 6 (*Ibidem*, p. 35).

⁴⁷ Esta expresión la utiliza Ramón Rodríguez y me parece adecuada para resaltar la importancia del cuidado en este acercamiento a el sentido del fenómeno, ver: Rodríguez, R., *La idea de una interpretación fenomenológica*, Devenires, vol. 8, no. 16, 2007, p. 31.

homogeneiza y oculta. Obviamente, el cuidado no es un concepto abstracto que como estructura universal estuviera en la base de todo ocuparse de algo, sino es el sentido de ser que se ejecuta en todo comportamiento concreto en nuestro trato con los entes. Por eso se destaca, como he insistido, el sentido de ejecución, que apunta al *cómo* se lleva a cabo ese modo de ser, y que permite la diversidad y multiplicidad de distintos modos de referencia y, por lo tanto, de contenidos mostrados en esas referencias. Esta es la razón por la que el cuidado no funciona metódicamente como concepto general que engloba genéricamente a los comportamientos, *sino que es el indicador formal de la movilidad que expresa el ejercicio específico del vivir*. En la medida en que los comportamientos llevan consigo las direcciones propias del fenómeno, cada comportamiento queda modalizado para expresar el tipo de movilidad específica, ya sea como comportamiento teórico, práctico o instrumental respecto a entes. La concreción de todo ejercicio queda indisolublemente unido a un modo de llevarse a cabo ese comportamiento. Entonces, un análisis riguroso del cuidado, proporciona la clave para el tipo de acceso al modo de ser del ente que se trate. Si recordamos que los comportamientos llevan las direcciones del sentido del cuidado, entonces el cuidado, como indicador formal, anuncia la manera *como* la vida *sale al encuentro* de entes. El cuidado muestra la manera como el ente es abierto en su modo de ser correspondiente, de manera que se aclara el tipo de acceso a otros modos de ser distintos a la vida fáctica. En un texto del primer curso de Marburgo, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger hace una brillante exposición, mejor que ninguna de los cursos de esta época, sobre la estructura del cuidado y su importancia para el acceso a otros modos de ser:

La determinación de los caracteres del ser de un ente se hace posible gracias a la interpretación del *cuidado* en el que tal ente, como ente determinado, se encuentra. Hemos de decir sobre todo como clave de lo que sigue que la interpretación tiene como tema suyo el modo y la manera del *estar ocupado en algo*. Con la interpretación de estar ocupado en algo se vuelve visible ese algo como el *específico de qué del cuidado*, aquello en torno a lo que gira el cuidado. Se hace así mismo evidente en el modo en que en el cuidado existe “ahí”; a partir de este estar presente se hace patente qué posible ser tiene lo encontrado en cuanto tal en esta cuidase y para ella. El cuidado no es nada subjetivo y no oculta aquello de lo que se cuida; más bien, lo deja venir a su auténtico ser. Si el ente es preguntando correlativamente al cuidado que lo descubre, entonces lo que debe ser investigado no es el modo de ser entendido, sino precisamente el cómo del venir-al-encuentro-desde-sí-mismo del ente, que se hace posible [...] Respecto de ese determinado ser de la *conciencia*, la tarea que

tenemos es, ante todo, conocer el cuidado en lo que está. Una interpretación semejante implica en sí misma la posibilidad de ver el cuidado específico en su propio ser. Únicamente como clave interpretativa respecto del carácter de ser del cuidado hay que decir que, *en tanto que cuidado, descubre*, antes que nada, aquello de lo que se cuida, y que la ocupación en su específico ser *mantiene*, como tal el existente por ella descubierto en su modo específico. Lo descubierto por el cuidado y así mantenido es por ella *desarrollado*, explicitado. Este explicar se convierte, para el cuidado, en aquello a lo que el cuidado se entrega se convierte en algo en lo que el cuidado *se pierde*.⁴⁸

La importancia de este pasaje es trascendental para el desarrollo de esta investigación. El análisis de la estructura del cuidado promueve una investigación de carácter “ontológico” que pretende establecer el modo de ser de un ente cualquiera. Para lograr el desarrollo de dicha investigación, sólo se requiere que la interpretación recaiga en la manera en que se lleva a cabo el cuidado en sus comportamientos, es decir, en la “manera de estar ocupado de algo”. Aquél algo, el ente que sale al encuentro en la ocupación, se hace entonces visible en su modo de ser, quedando ya abierto en el cuidado. Esta manera de presentarse del ente a partir del cuidado, no tiene nada que ver con una subjetivización, más bien el cuidado “abre” al ente tal como es y hace posible acceder a él sin más. A este tipo de acceso al ente a través del ejercicio del cuidado, lo llama Heidegger, *descubrimiento*. El ente que aparece es “descubierto” en este modo de su presentación. Por lo tanto, lo que hay que investigar es precisamente el *cómo* del *venir al encuentro* desde sí mismo del ente, que resulta ser la modalidad específica en la que se ejerce la referencia al ente, y que hace patente al ente en su modo específico de ser. Como mencionamos anteriormente, el cuidado no es un concepto abstracto, sino una forma determinada ejercida en un comportamiento preciso. La modalización del cuidado aparece entonces como el resultado del ejercicio en la concreción del comportamiento. *Entonces el sentido de referencia a entes (o sea el mundo) se encuentra por lo tanto modalizado bajo el ejercicio del cuidado*. Se modaliza en concreto la referencia (siguiendo al sentido de ejecución) en comportamientos concretos, y conforme a dicha modalización aparecen correlativamente los caracteres del ente, esto es, el ente es descubierto en su específico modo de ser. En sentido de referencia resalta una cierta “objetividad”, que el propio ejercicio modalizado del cuidado *previamente ha determinado*, o lo que es lo mismo, la modalización expresa un sentido de ser *previamente comprendido*

⁴⁸ GA 17, pp. 57-58 (IVF pp. 72-73).

que hace que el ente se encuentre ya en ese tipo de “objetividad”. Por eso la relevancia metodológica en la caracterización del cuidado resulta ser esencial para resaltar las modalidades de ser del ente, ya que es posible acceder a aquellas determinaciones ontológicas con las que descubrimos al ente bajo la estructura del cuidado. El ente abierto ocupa el sentido de contenido en la estructura del fenómeno del cuidado, *el modo de venir al encuentro del ente desde sí mismo* (que es lo que se debe investigar en fenomenología), pero destacando que es inseparable de la modalidad específica en la que se lleva a cabo la referencia al ente (sentido de ejecución), por lo que la manera en que se modaliza en concreto la referencia en el cuidado (los modos concretos del sentido de ejecución), determinará las modalizaciones conforme a las cuales aparecerán correlativamente los caracteres del ente. Solo a partir de este enfoque del análisis del cuidado es como la investigación fenomenológica mostrará su relevancia ontológica, es más, la fenomenológica no puede llegar al cumplimiento de sus metas si ella no llega a ser ontología. En los *Prolegómenos a la historia del tiempo*, Heidegger deja fijada la dirección que ahora en adelante tendrá el método fenomenológico: “*La investigación fenomenológica es la interpretación del ente por lo que hace a su ser.*”⁴⁹ Sin embargo tenemos una problemática que comienza a aparecer en el trasfondo del análisis. Efectivamente, lo descubierto es el ente, pero cabe preguntarse: ¿qué pasa con el ámbito donde aparece el ente, es decir, el ser? ¿Aparece el ser inmediatamente junto al ente a pesar de ser la posibilidad de su descubrimiento? Se pone en marcha la siguiente diferencia fundamental que será tratada más adelante: estar al *descubierto* el ente y estar *revelado* el ser. Lo cual nos llevará a nuevos cuestionamientos: ¿Qué relación existe entre el modo de ser descubierto y el sentido de ser revelado? ¿Cómo tratar metódicamente en la investigación ontológica las expresiones *sentido de ser y modo de ser*? Contestar a estas preguntas será el objetivo del siguiente apartado.

Lo importante aquí es destacar que la estructura *anticipativa* del cuidado permite hacer visible el ser de todo aquello que sale al encuentro en los comportamientos que ejecuta el cuidado, no como apariencias, ni representaciones del cuidado, sino mostrándose como esos entes que son de acuerdo al sentido de ser *previamente* abierto por el cuidado. La fenomenología logra su cumplimiento precisamente cuando se desarrolla como ontología,

⁴⁹ GA 20 p. 423 (PCT, p. 383).

pues no se accede al ente a través de una visión teórica, sino a partir del *cómo* del venir al encuentro del ente “desde sí mismo”. Entonces, si consideramos que la investigación ontológica trata de los modos de ser en general, se nos revela el camino que ha tomado Heidegger, que no es el de una clasificación por la vía categorial de los distintos modos de ser de acuerdo a ciertas regiones del ente predefinidas, dicho punto de vista es un proceder no originario para acceder a los fenómenos. Heidegger exige que se cumpla con aquello que debe ser estudiado mediante el método fenomenológico: “el modo de venir al encuentro desde sí mismo” del ente, de manera que el ente se muestre en sus caracteres mediante el cuidado para que el ente quede *desde sí mismo* abierto en su ser. Así, el tipo de visión que pertenece al cuidado, aquella que interpretando hace posible el *acceso y trato* con todo ente posible, permite que el ente abierto desde sí mismo salga a la luz no de manera indiferenciada, con un concepto nivelado de ser como un puro estar-ahí presente, sino de acuerdo a una modalidad de ser correlativa a los comportamientos que ejecuta el cuidado. Podemos concluir diciendo, que el proyecto de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad tiene su cumplimiento en el análisis de la estructura intencional del cuidado, pues se trata de un proceder estrictamente fenomenológico e interpretativo que hace comprensible el aparecer de las cosas mismas. El lema originario de la fenomenología (“ir a las cosas mismas desde su aparecer originario”) se ha cumplido así cabalmente con la mostración interpretativa del fenómeno del cuidado.

Para cerrar el presente apartado, me gustaría resaltar la importancia metodológica que tiene el cuidado para el desarrollo de una ontología de los modos de ser. Metodológicamente la estructura (intencional) del cuidado sirve para proporcionar el campo ontológico *previo*, en función del cual podemos llegar a interpretar (enunciando) las determinaciones ontológicas, aquello que en cada caso puede ser el *modo de ser* de un ente. El análisis del cuidado y su importancia metodológica para acceder a las determinaciones ontológicas del ente, sólo es posible de acuerdo a la estructura anticipatoria del cuidado, en la medida en que hace posible toda tematización del ente. Si nos instalamos en un determinado comportamiento, esto es, en una cierta manera de referirnos al ente y, aclaramos nuestra visión en esta referencialidad, la estructura del cuidado nos mostrará, de acuerdo a su carácter anticipativo, la manera como el ente es descubierto de acuerdo a un modo de ser. Lo abierto por el cuidado, esto es, el ser, debe ya estar *revelado*, y por lo tanto

tiene que haber sido comprendido *ya* de alguna manera. Como se dirá más adelante, todo descubrimiento del ente supone una previa comprensión del ser. Pero queda entonces establecida la importancia metodológica del cuidado en torno a los modos de ser, su análisis proporciona el horizonte de comprensión y la situación hermenéutica a partir de los cuales podemos tematizar aquello que es descubierto en ese horizonte; fenomenológico es este remontarse al horizonte de sentido que no deja de ser un remontarse interpretativo y que se origina en el fenómeno del cuidado. Gracias al cuidado, se pueden mantener abiertos los rasgos constitutivos de la cosa, su realidad o utilidad, pero también el campo ontológico o modo de ser del ente descubierto. Los respectivos modos de ser tienen que ser *anticipados* por el cuidado, en una comprensión previa del ser, para así permitir posteriormente la organización ontológica del ente y clasificarlo según una región determinada. El cuidado viene a ser entonces el fundamento para todas las ontologías regionales, ellas requieren que previamente queden fijados los caracteres del ente correspondientes a dicha región. Ninguna enumeración descriptiva de caracteres generales del ente puede llegar a fijar las modalidades de ser, sino sólo la movilidad ejecutiva del cuidado que se interpreta a sí misma en sus comportamientos en relación al ente. Por eso, cuando Heidegger busca otra alternativa a lo dicho por Aristóteles, que “el ser se dice de muchos maneras”, ha evitado la vía rápida de una regionalización del ente y ha encontrado en el fenómeno del cuidado y su aperturidad una manera renovada para afrontar la problemática del sentido del ser y los modos de ser del ente.

1.2 El proyecto de la ontología fundamental y la problemática de los modos de ser

De acuerdo al propósito de este capítulo, la intención es descubrir las bases metódicas de la noción de “modo de ser” en el pensamiento de Heidegger (1919/1927). En el apartado anterior (1.1) se resaltó el tipo de acceso al modo de ser de la vida fáctica, de manera que a través de dicho acceso pudiéramos determinar el significado de la noción de “modo” de acuerdo al proyecto hermenéutico-fenomenológico de la facticidad. Ahora de lo que se trata es de extender la temática de los modos de ser a la ontología fundamental expresada en *Ser y tiempo* (1927). Para esta parte de la investigación profundizaré en el concepto de

fenómeno y el papel de la fenomenología en el proyecto de la ontología fundamental, que Heidegger desarrolla a lo largo de estos años, y así enfocar la investigación en torno al *modo de ser* determinando su carácter más acabado como concepto básico para la investigación ontológica.

Como se pudo constatar en el apartado anterior, el significado de “modo” no tiene que ver con un concepto que tuviera la función de organizar los entes de acuerdo a ciertas regiones; un modo no es el caso de una variación, pero tampoco es la regla para diferenciar dichos casos. El “modo” tampoco es el resultado de la acción constitutiva de la conciencia, los tipos de objetualidad presentados por la conciencia desbordan el carácter puramente regional en la que se ubica dicha conciencia. Heidegger busca desarrollar la problemática de los modos de ser en un contexto más amplio a partir del fenómeno del cuidado. Lo relevante al decir “modo de ser” es el carácter de *cómo* se da algo desde sí mismo para el trato de la ocupación. El modo de ser expresa la unidad de sentido del fenómeno en sus distintas direcciones. La unidad del sentido del fenómeno está situada en una intencionalidad plena, donde la referencia al ente de acuerdo al sentido de ejecución, es correlativa a la modalidad conforme a las cuales aparecerán los caracteres del ente. Lo que debe ser investigado en fenomenología es precisamente este *modo de venir al encuentro del ente desde sí mismo*. La fenomenología juega un papel esencial en la investigación de los modos de ser. A partir de un análisis más detallado del concepto heideggeriano de fenómeno y fenomenología es como podremos aclarar el significado apropiado para los modos de ser y así dar el paso al proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Las bases de este proyecto se ubican en *la radicalización del planteamiento fenomenológico en la fundamentación metódica de la ontología*. El método fenomenológico ofrece el tipo de fundamentación *metódica* a la ontología, de modo que aquella se convierta en su *posibilidad* para llevar el sentido del ser al fenómeno. *La comprensión del ser como fenómeno es el tema de la ontología fenomenológica*. El ser en tanto fenómeno es la *cosa* misma tratada en la investigación ontológica y sólo de acuerdo a dicha consideración es posible el acceso y puesta en conceptos del *sentido* del ser. De esta manera: “ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y modo de tratarlo.”⁵⁰ La

⁵⁰ SuZ, p. 38 (SyT, p. 48).

auténtica filosofía que, en último término, es siempre fenomenología, es un tipo peculiar de proyecto de traer a la luz y hacer transparente el sentido del ser y hacerse cargo de la comprensión ontológica. Heidegger ha dicho que “la ontología sólo es posible como fenomenología”⁵¹. De ahí que el propósito de este apartado será profundizar en el concepto de fenómeno en función de esta radicalización de la fenomenología hacia la ontología, todo en vistas a esclarecer la temática de los modos de ser.

La ontología tiene como propósito precisamente articular las diferencias y relaciones de los modos de ser en función de un “sentido de ser” como aquella unidad que los hace posible. Cuando decimos “modo”, estamos ante el problema de las múltiples maneras de hablar del “ser”, ya sea como: modo de ser de la vida, modo de ser del objeto-cosa, modo de ser del útil o modo de ser del Dasein existente. Hemos mencionado que dicha problemática ontológica se remonta a Aristoteles cuando afirmaba que “el ser se dice de muchas maneras”. La problemática de la ontología se encamina a determinar la unidad de *sentido de ser* por los cual se comprenden y explicitan los *modo de ser*. *El proyecto de la ontológico fundamental es precisamente una tematización que intenta articular el sentido de ser en vistas de exponer los modos de ser del ente*. Nos enfrentamos ahora ante el reto metódico de desarrollar el camino que nos lleve del *sentido de ser* a los *modos de ser* explicando la relación de los términos “sentido” y “modo” en el contexto del proyecto de la ontología fundamental.

El objetivo de este apartado será profundizar en torno al concepto de fenómeno para apuntar al trasfondo ontológico del fenómeno en tanto modo de ser (a). En seguida se definirán las tareas de la ontología fundamental a partir de tematizar el fenómeno a la luz del sentido del ser y así remontarnos en aclarar cómo el ente viene al ser, y no de cualquier manera, ni tampoco a partir de cualquier concepto indiferenciado de ser, sino a partir del *modo de ser* del ente (b). Finalmente, (c) afrontaré la problemática que considero central para esta investigación, la relación que hay entre “sentido de ser” y “modo de ser” de acuerdo al proyecto de la ontología fundamental.

⁵¹ *Ibidem*, p. 35 (*Ibidem*, p. 55).

a. El “modo de ser” como fenómeno

Para profundizar más en torno al concepto de fenómeno es necesario remontarse de nuevo a uno de los primeros cursos que Heidegger impartió en Friburgo *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20, ahí se nos ofrece una de las primeras definiciones de fenómeno:

El que algo, algo vivenciado, se dé siempre “de algún modo” (lo que comparece para mí; yo mismo, que comparezco para mí de distintas maneras), podemos formularlo también diciendo que *aparece*, que *es fenómeno*.⁵²

El concepto de fenómeno queda intrínsecamente relacionado con el *cómo* se da algo “de algún modo” [*irgendwie gibt*]. Lo que tenemos es una doble dirección expresada en el concepto de fenómeno: el modo como algo es dado y, correlativamente, el modo del salir al encuentro de ese algo. Como se puede notar ninguna de las direcciones se apoya en un significado cerrado y completo, ambas quedan modalizadas, e incluso podríamos afirmar que en tanto modalizadas son capaces de ejercer su sentido. La modalidad en las direcciones, si bien implica una diversidad de cómo se ejerce dicha modalidad, es la misma en cuanto al sentido, tanto para el darse de la cosa como para su encuentro respectivo. Lo cual nos lleva a concluir que cada dirección no se refiere a distintos actos, uno que va de la cosa al comportamiento, y otro predispuesto por el comportamiento dirigiéndose a la cosa. Estamos ante la propia *unidad del sentido* del fenómeno como totalidad. La expresión, “lo que me sale al encuentro”, pretende precisamente concretar dicha unidad de sentido. Es conveniente afirmar entonces que la modalidad es la expresión del sentido y como tal *es* el mismo fenómeno en su aparición. A continuación Heidegger agrega:

Por el momento no está permitido introducir otros sentidos en la expresión ni meter nada en ella de hurtadillas significados conocidos por alguna filosofía o por puntos de vista filosóficos y epistemológicos, sino que fenómeno mienta ahora simplemente el carácter de mostración, muy vago todavía pero sacado de la intuición, que muestra todo aquello que nos sale al encuentro en el vivir.⁵³

⁵² GA 58, p. 50 (PRF, p. 61).

⁵³ *Idem (Idem)*.

El fenómeno no se somete entonces a conceptos preestablecidos sobre el objeto en cuestión, pero tampoco a explicaciones que rodean a la naturaleza de los comportamientos que refieren a esos objetos o, lo que Heidegger llama, puntos de vista filosóficos o epistemológicos. *Fenómeno muestra la modalidad de la cosa misma en el encuentro, que como unidad de las direcciones referidas, se llamará simplemente el “carácter de mostración”*. Este carácter de mostración será para Heidegger la definición puramente formal de fenómeno, que a pesar de resultar en primera instancia pobre y vaga, nos sitúa metódicamente de camino al proyecto ontológico de los modos de ser. Por lo tanto, si queremos llevar el fenómeno al concepto se requerirá apartar esas comprensiones históricamente heredadas que tenemos del mismo. El fenómeno no es nada referente al conjunto de datos sensibles reconstruidos en una experiencia, tampoco es el objeto de una experiencia constituida por conceptos previos a ella. El fenómeno tiene un carácter metódico como indicador formal, tal como lo hemos desarrollado en el apartado anterior. El fenómeno como indicador formal no tiene la función de nombrar un contenido o región del ente, sino indicar o anunciar: *la modalidad del encuentro con entes que comparecen correlativamente modalizados*. De ahí que, la función formal-indicativa del fenómeno lo ubica más allá de aquellas teorías metafísicas y epistemológicas que lo reducen a una mera cosa de la realidad o a una mera apariencia del conocimiento.

Como se había mencionado, lo filosóficamente relevante de los conceptos en tanto indicadores formales, es aquello que se pone de manifiesto, la determinación formal de aquello que se trata. Nos referimos al *modo* de relacionarse (sentido de referencia) y al *modo* en que esa referencia es ejercida (sentido de ejecución). El fenómeno como indicador formal no afecta en primera instancia al contenido. Recordemos, por ejemplo, lo que pasaba con el indicador formal “objeto”; decir que algo es un “objeto” estamos caracterizando a la experiencia de algo no en relación al contenido, sino al *modo* en que ese contenido es considerado, como experiencia teórica. Ese algo como “objeto”, por ejemplo, un árbol, decimos que está experimentado teóricamente. La referencialidad al árbol como objeto pasa entonces a ser determinado de acuerdo a una actitud o comportamiento (teórico, en este caso), esto es, determinado de acuerdo a un *modo* de comparecencia: *un modo de salir al encuentro del ente*, y por lo tanto, un modo de considerarlo. El modo de considerar “actitudinalmente” a algo como objeto (el modo teórico de referir) hace que en lo referido

(objeto) se descubran ciertas características, presentes y disponibles, que pueden ser fijadas y constatadas por cualquier ejercicio del comportamiento teórico. De esta manera tenemos la doble dirección expresada en un todo unitario: el modo del dirigirse actitudinal y el modo de ser del ente en su aparecer en ese comportamiento. Ahora, lo que Heidegger trata es de evitar que se imponga la actitud teórica y su modo de referir a las cosas como objetos como aquella modalidad “única” para determinar el sentido de algo (lo cual es un contrasentido). La fenomenología es ante todo el modo no-teorético de acceder al vivir fáctico. El vivir fáctico no se puede presentar como objeto en medio de otros objetos ahí-presentes, no le pertenece este modo de ser. De esta manera, de acuerdo al uso de los indicadores formales en la fenomenología, se debe mantener en “suspensión” el contenido y poner toda la atención en el modo de referir y en el modo de ejecutar dicha referencia, o como dice Heidegger, “dejar libre” el sentido de referencia y ejecución, que es la función metódica del indicador formal. La manera en que se investiga fenomenológicamente, esto es, “llevar al fenómeno”, significa metódicamente mantenerse en dicha suspensión.

No hay que perder de vista que el concepto de fenómeno es la unidad o totalidad de las direcciones de sentido (contenido, referencia y ejecución), aclarando que dicha unidad de sentido no se simplifica a un carácter único del aparecer y, por lo tanto, de ser, sino siempre aparece modalizada en sí misma. El esfuerzo de llevar algo al fenómeno es la manera de interrogar e interpretar algo, de manera que no se prejuzga materialmente, ni clasifica entes a partir de contenidos materiales. La fenomenología es precisamente la manera de interpretar algo según las direcciones de sentido del fenómeno. El fenómeno indica el modo propio de la investigación y de aquello que hay que investigar en filosofía. No se dice que algo sea tomado como fenómeno (transformado en fenómeno) sino “llevado al fenómeno”, esto es, que algo sea llevado como objeto temático de la filosofía. Por fenómeno se ha de entender, por un lado, el modo de interrogar al ente, pero también el modo de tomarlo en consideración. *Un ente será fenómeno cuando a través de la investigación logre comparecer de un modo determinado.*

En el mismo curso de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger nos dice que fenómeno, según su origen griego como φαίνόμενον, se deriva de φαίνεσθαι, que significa “mostrarse”, resultando en la siguiente definición:

Fenómeno es, por lo tanto, aquello que se muestra como tal, en su mostrarse. Esto significa ante todo: está aquí él mismo en cuanto tal, no representado, sea como sea, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna. Fenómeno es el modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo.⁵⁴

Esta definición de fenómeno resulta trascendente ya que Heidegger resalta el carácter puramente mostrativo del fenómeno. Cuando decimos que algo es fenómeno no nos referimos ni a la cualidad de algo, ni la característica definitoria de una clase de entes, nos referimos más bien al *modo de ser* de algo: “lo que se muestra en tanto mostrándose”, donde se hace hincapié a este carácter del mostrarse mismo (*en tanto* que o *en cuanto* mostrativo), lo cual viene a indicarnos *cómo* se muestra el ente, su modo de ser y no el hecho del simple aparecer de algo. Fenómeno significa que ese carácter puramente mostrativo es simplemente el *modo* concreto de *mostrarse* en su ser. Así, podemos concluir diciendo que “fenómeno” *es la indicación formal para el modo de ser del ente*. La cita también agrega, que el modo de ser es el “estar presente de un objeto por sí mismo [a partir de él mismo]”. Fenómeno resulta tener una doble significación: por un lado es el ente presente, “aquello que se muestra”; sin embargo, también significa al ente en su mostrarse, esto es, *cómo* es “en tanto mostrándose”. En esta última significación de fenómeno se apunta al carácter propiamente fenoménico del mostrarse, al “carácter de mostración” como tal. Debemos señalar entonces que algo puede mostrarse sin ser por ello fenómeno (en el segundo significado). Hay diversos modos de mostración pero aquel que le conviene propiamente al concepto de fenómeno es: el modo de mostrarse algo “a partir de él mismo” (o modo propiamente fenoménico); los otros modos del mostrarse resultarán ser impropios y derivados de éste. Tenemos así una aclaración para el significado del concepto de “modo”: no se reduce a las variaciones de la mostración, sino que apunta a ese carácter de mostración. “*Modo*” *indica el carácter mostrativo sin más del ser del ente, previo a toda variedad del mostrarse mismo y a la regionalización de dicha variedad*.

El *modo* fenoménico de mostrarse, en la medida en que es un mostrarse “a partir de sí mismo” (carácter de mostración), es por lo que “no [está] representado, sea como sea, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna”. Algo *no* se

⁵⁴ Objetivo significa aquí solamente como lo propio del objeto y no la determinación de algo como objetivo a partir de la actitud teórica. GA 63, p. 67 (OEF, p. 91-92).

muestra *fenoménicamente* cuando no es ahí él mismo, sino sólo a través de otra cosa, ya sea porque está representado por ella, considerado a través de ella o reconstruido a partir de ella. La formalidad indicativa del fenómeno, la cual es el carácter metódico del concepto de fenómeno para la fenomenología, se refiere propiamente al *carácter mostrativo*, que no es el producto de representación ni reconstrucción, sino el *modo de ser del ente* en cuanto tal. De esta manera queda determinado el horizonte temático de la fenomenología, ella se hará cargo del fenómeno en su puro carácter mostrativo, sin tener que ocuparse de tal o cual tipo de entes sino del *modo de ser del ente*. La fenomenología no es una ciencia acerca de una determinada región del ente, no es una ciencia regional, por ejemplo, perteneciente solamente a la región de la conciencia. La fenomenología será un peculiar modo de preguntar, dirigirse, apropiarse y llevar al concepto el carácter mostrativo del fenómeno. Fenomenología significa formalmente la investigación de algo (ente) en el modo de mostrarse a sí mismo a partir de sí mismo. Por eso “llevar al fenómeno” a algo, será la labor de la investigación fenomenológica: llevar al *logos (fenomeno-logía)* el carácter mostrativo de los fenómenos. Heidegger concluirá diciendo que la fenomenología no es una corriente ni posición filosófica, menos aún una escuela (contra lo que pensaba Husserl). La fenomenología es, más bien, el modo propio de investigación en filosofía.

b. Las tareas de la ontología fenomenológica y la temática de los modos de ser

El propósito de este apartado (1.2) es aclarar cómo opera el desarrollo conceptual en la radicalización de la fenomenología hacia la ontología en vistas a esclarecer la temática de los modos de ser. A partir de la concepción fenómeno y fenomenología desarrollada en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger pone las bases metódicas en las que se desenvolverá la ontología fundamental en *Ser y tiempo*. El planteamiento fenomenológico apunta a la fundamentación metódica de la ontología. Heidegger ha puesto las bases de este proyecto cuando afirma que: “la ontología solo es posible como fenomenología”⁵⁵. En *Ser y tiempo* Heidegger enfatiza lo que ha venido sosteniendo desde sus primeros cursos, que la fenomenología como método no es una técnica formada por procedimientos de pensamiento presentados de antemano para ser aplicados a los objetos de estudio. La “lucha

⁵⁵ SuZ, p. 35 (SyT, p. 55).

por el método” que emprende Heidegger significa que hay que superar todo método que estuviera al alcance de la mano, así como todo ideal de conocimiento que se impusiera en el acceso a los fenómenos. Lo genuino del método fenomenológico es que no puede ser convertido jamás en mera técnica, sino más bien, *su originalidad debe situarse en el trato con la cosa misma y su donación*. Por lo tanto, la fenomenología no es una técnica que se ocupe en una disciplina llamada ontología, la fenomenología como método de la ontología es más bien una “posibilidad” y no un proceder técnico acabado que se aplica fuera del horizonte temático de la ontología. Como posibilidad, la fenomenología transforma a la investigación ontológica en un “proyecto”, en la medida en que su búsqueda es estar siempre de camino, pues como Heidegger lo menciona, “por encima de la realidad está la posibilidad”⁵⁶. Con la intención de llevar a cabo dicha “posibilidad”, la fenomenología no puede quedarse en la simple caracterización del “qué” [*Was*] de los objetos de investigación, sino orientarse de acuerdo al “cómo” [*Wie*] han de ser tratados en función de su carácter mostrativo:

Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esa pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda así misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué [*Was*] de los objetos de investigación filosófica, sino el cómo [*Wie*] de esta. Cuando más genuinamente opere una concepción metodológica y cuando más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación de las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos manipulación técnica, como las que abundan también en otras disciplinas teóricas.⁵⁷

La fenomenología como método de la ontología consiste en desentrañar el “cómo” se dan las cosas de acuerdo a su carácter mostrativo o “cómo” se dan en cuanto fenómenos. Pero como hemos dicho, el “cómo” indica que las cosas serán tratadas de acuerdo al *modo* de donarse la cosa misma. La pregunta obligada es la siguiente: ¿qué es lo que se dona? Lo que se dona es el ente mismo, pero no de acuerdo a uno de sus aspectos o características, sino de acuerdo a su ser. Lo donado es el ser del ente, no indiferenciado ni nivelado a la

⁵⁶ *Ibidem*, p. 38 (*Ibidem*, p. 58).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 27 (*Ibidem*, p. 48).

presencia constante de un objeto, sino en vistas al modo de ser del ente. La donación pasa a ser entonces donación del sentido de ser en los modos de presentación del ente. *La fenomenológica tratará de investigar como se donan dicho sentido en la conformación de los modos de ser del ente.* En el curso de verano de 1925, Heidegger había dicho: “*La investigación fenomenológica es interpretación del ente por lo que hace a su ser*”⁵⁸, por lo tanto, la “cosa misma” a la cual la fenomenología apunta ya no se denomina “el ente”, sino radicalmente el ente *en vistas* del ser. De ahí que la fenomenología solo se convertirá en método en tanto desplaza la “cosa” más allá del ente hasta el ser, pero dicha interpretación del ente se ubica en primera instancia en cierto modo de ser, que como tal apunta “en dirección” del sentido del ser. Se requiere ubicar la donación a nivel del sentido del ser, pues como sostiene J. L. Marion: “Se tratará de comprender de qué modo y por qué lo que es sólo lo es en tanto que dado: ser equivale a ser dado, por una donación que sólo se cumple en el juego del fenómeno consigo mismo, del aparecer con lo que aparece [...] si la irrupción de la donación no conduce de manera inevitable y desde el comienzo a la fenomenología hace la cuestión del ser. Estas dos preguntas, de hecho por derecho, constituyen sólo una: ¿la reducción conduce a la fenomenología a ver al ser como fenómeno?”⁵⁹

La conducción de la fenomenología a la ontología es la conducción del fenómeno al ser. Bajo esta meta ontológica, Heidegger vuelve a afrontar en *Ser y tiempo* el concepto de fenómeno, tal como lo había hecho en los cursos de Friburgo. Se había definido al fenómeno como “lo que se muestra en tanto mostrándose”, donde el énfasis recae en el puro carácter mostrativo y no en algo que es derivado o representado por otra cosa. En *Ser y tiempo* se refuerza la misma idea cuando Heidegger menciona que la expresión griega φαίνόμενον, que se deriva del verbo φαίνεσθαι (mostrarse), es lo “automostrante”, “lo patente”. Su raíz etimológica proviene de φαίνω, que significa sacar a la luz, poner en la claridad. A su vez φῶς es la luz, la claridad, todo lo que puede hacerse visible *en sí mismo*. La definición de fenómeno en *Ser y tiempo* queda reformulada de la siguiente manera:

⁵⁸ GA 20 p. 423 (PCT, p. 383).

⁵⁹ MARION, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 66.

Con la significación de la expresión “fenómeno” debe *retenerse*, pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente. Los φαίνόμενα, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacada a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, como τὰ οντα (los entes). Ahora bien, el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él.⁶⁰

Como hemos dicho anteriormente, de las distintas formas de mostración, la que sobresale como originaria es “lo que se muestra en cuanto tal”, que no es representado, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna.⁶¹ Dicho carácter de mostración ahora se traduce en *Ser y tiempo* con la siguiente expresión: “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” [*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*], con la aclaración que dicho carácter automostrativo no es único, ni funciona de manera ejemplar para todos los entes, sino que está referido a *modos de mostración*: “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él.”⁶² El ente visto como fenómeno (lo que se muestra desde sí mismo), está esencialmente determinado por los *modos* de su mostración y *modos* de acceso.

El desplazamiento del fenómeno al ser, lleva a Heidegger a aclarar los distintos significados que la tradición le ha otorgado al concepto de fenómeno. El concepto de fenómeno tiene que ver con el significado de “apariencia”. Podemos decir ahora que aquello que se muestra, no se muestre en sí mismo, sino a través de otra cosa (por representación o construcción) y entonces “se muestre como lo que él *no* es en sí mismo”. En este sentido el ente simplemente parece [*scheinen*]. Reiteramos que tenemos dos sentidos de “fenómeno”, uno originario: “lo que se muestra”, y otro derivado: “lo que parece” [*Schein*]. Heidegger aclara que estos dos sentidos de fenómeno no tienen nada que ver con lo que se entiende por “manifestación [*Erscheinung*] ni “mera manifestación” [*bloß Erscheinung*]. En primer lugar, fenómeno no es anuncio, síntoma o indicio de otra cosa que no llega a mostrarse en sí misma y que se anuncia por algo que se muestra, el “fenómeno”. Algo se manifiesta (en el fenómeno) como un no-mostrarse. Este “no” que aquí está referido no tiene nada que ver con el “no” privativo de la apariencia. Los fenómenos no son en este sentido manifestaciones, pero toda manifestación requiere de que algo se muestre y

⁶⁰ SuZ, p. 28 (SyT, p. 49).

⁶¹ Ver: GA 63, p. 67 (OEF, pp. 91-92).

⁶² SuZ, p. 28 (SyT, p. 49).

por lo tanto necesita del fenómeno en el sentido originario. Existe también otro sentido que hay que delimitar, que lo anunciante, en tanto mostrándose, lo que anuncia es algo no-patente pero que jamás podrá ser patentizado y que la manifestación es solo el producto de aquello no-patente pero que no constituye el verdadero ser del producente, entonces tenemos el sentido de fenómeno como “mero fenómeno” [*bloß Erscheinung*]. Aunque lo anunciante se muestra en sí mismo, lo hace a la manera de velar aquello que anuncia. Kant emplea fenómeno en este mezcla de sentidos, fenómenos son los objetos de la intuición sensible, entonces es lo que se muestra, pero esto que se muestra es a la vez fenómeno como anuncio de algo que se oculta en ese fenómeno, de manera que lo que anuncia es lo no-verdadero de aquello que lo produce, la “cosa en sí” en sentido kantiano. Los dos sentidos antes referidos de fenómeno como “manifestación” y “mera manifestación” tienen la peculiaridad de ser remisiones al ente mismo, es una relación de carácter puramente óntico de dos cosas que difieren por el grado de ser. Pero, para que la manifestación pueda llevar a cabo su función de relacionar dos entes, dependen de que “algo se muestre en sí mismo” (fenómeno en el sentido originario). Sin embargo la manifestación [*Erscheinung*] y la apariencia [*Schein*] se fundan de maneras distintas en el fenómeno. La apariencia es una *modificación* de lo que se muestra, como se ha dicho, la apariencia *no* es fenómeno, entendiendo este “no” en el sentido de la privación, por eso la apariencia encierra en sí la idea de mostración. En cambio, la manifestación *no* es fenómeno, pero en un sentido totalmente negativo ya que es representación de lo que esencialmente *no* se manifiesta.

La fenomenología no tiene nada que ver con el fenómeno en los sentidos antes indicados, menos aún con “meros” fenómenos. La fenomenología trata más bien con el sentido primeramente descrito, aquel que se definió como el concepto propiamente fenomenológico de fenómeno: “lo que se muestra en cuanto tal”, que no es representado, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido. Sin embargo surge de inmediato la pregunta, ¿cuál es el ente que se designa como fenómeno? ¿aquello que se muestra en sí mismo es un *ente* o más bien un carácter de *ser del ente*? Heidegger remarca que no se habrá alcanzado el concepto formal de fenómeno hasta no haber respondido a estas preguntas. Si nos apegamos a identificar al fenómeno con algo como un ente, entonces nos encontramos en el sentido vulgar de fenómeno, el cual no es el concepto fenomenológico de fenómeno. Pero como ya se ha venido insistiendo desde los cursos de Friburgo, por

“fenómeno” se entiende el carácter mostrativo de algo, el modo como algo comparece en cuanto tal, de manera que *fenoménico* es todo lo que se muestra en el modo del comparecer. En *Ser y tiempo* Heidegger lo dice así: “Fenómeno (el mostrarse-en-sí-mismo) es una forma eminente de la comparecencia de algo.”⁶³ Lo cual significa que no nos referimos simplemente al ente, sino al carácter de mostración del ente, al modo en que comparece (*cómo se dona*), es decir, al *ser* del ente. Fenomenológico será todo aquello inherente a este modo de exposición [*Art der Aufweisung*] de los fenómenos, es decir, no de los fenómenos como entes, sino a través de ellos, de su fenomenalidad misma, como ser del ente. Por lo tanto, fenómeno no es algo que se da bajo el supuesto que detrás de lo que se muestra hubiera otra cosa que no se muestra: “detrás de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno.”⁶⁴ La labor de la fenomenología será entonces desmotar los encubrimientos y “llevar al fenómeno”, es decir, poner al descubierto aquello que deberá ser mostrado como fenómeno. Pero ¿qué es lo que primariamente permanece oculto y que recae en el encubrimiento? No es propiamente un ente, sino el ser del ente. Ya se ha indicado que el ente en cuanto fenómeno es “lo que se muestra en sí mismo”, el ente es lo patente [*Offenbare*]. Desde sus comienzos con los griegos el fenómeno quedó identificado con el ente: lo que se muestra, lo que sale a la luz del día. Pero el ente puede mostrarse en virtud de algo que no se muestra, de algo que constitutivamente se mantiene oculto, la luz misma, esto es, el ser. La visibilidad del ente se decide más allá de toda evidencia y por lo tanto de todo subjetivismo de la conciencia. Dicha visibilidad, en tanto ella puede mostrarse por sí misma, puede también ausentarse. Los fenómenos no se reducen a la presencia sin más (como meros fenómenos para una conciencia), sino que, en la medida en que ellos se presentan por sí mismos también pueden ausentarse⁶⁵. En el punto culminante de la concepción del fenómeno, Heidegger se pregunta: “¿Qué es eso que la fenomenología debe “hacer ver”? ¿A qué se debe llamar “fenómeno” en sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* deber ser tema de una mostración *explícita*?” A lo cual Heidegger responde:

⁶³ *Ibidem*, p. 31 (*Ibidem*, p. 51).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 36 (*Ibidem*, p. 56).

⁶⁵ A respecto Marion dice: “En consecuencia, para Heidegger, la fenomenología sólo sobrepasa el uso “vulgar” del fenómeno no en tanto que hace manifiesto lo banalmente manifiesto, sino plenamente lo no-manifiesto.” En: *op. cit.*, p. 91.

Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regularmente precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.⁶⁶

El ser es siempre ser del ente, sin embargo el ser no se reduce los rasgos característicos del ente. El sentido del ser no se agota en el ente presente, más bien ha de ser buscado en este juego entre mostración y el ocultamiento. Tenemos así que lo que permanece oculto y debe ser sacado del encubrimiento, no es propiamente el ente, sino el *ser* del ente. Fenómeno no será entendido simplemente como el puro mostrarse del ente como presencia constante. Heidegger ha criticado la primacía de la presencia en el ámbito de los fenómenos. Lo que exige ser llevado a fenómeno y convertirse en fenómeno en la investigación fenomenológica, de modo que sea sacado del encubrimiento, es ante todo el ser. Con lo cual obtenemos la meta de la fenomenología:

Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciase de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.⁶⁷

Como se ha venido diciendo, el método fenomenológico ofrece el tipo de fundamentación *metódica* a la ontología, de modo que aquella se convierta en su *posibilidad* en la medida que pueda llevar al fenómeno aquel sentido de ser. Además es importante resaltar que, el concepto fenomenológico de fenómeno, comprende tres elementos implicados en la mostración del ser del ente: el sentido, los modos y los derivados. Cada uno de estos elementos son esenciales para la investigación fenomenológica. En cuanto al sentido y los modos se anuncia una doble tarea. La primera tarea consiste en que la investigación tiene que tematizar al fenómeno a la luz del sentido de ser, pues como dice Heidegger: “El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar a serle *arreatado* a los objetos de la

⁶⁶ SuZ, p. 35 (SyT, p. 55).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 35 (*Ibidem*, p. 55).

fenomenología.”⁶⁸ Si retomamos el contexto en el que pensaba Heidegger en la época de los primeros cursos de Friburgo, son las direcciones de sentido del fenómeno lo que ahora viene a ser lo propiamente fenoménico del fenómeno, o sea, “lo que se da y es explicable en el modo de comparecencia del fenómeno”⁶⁹, por lo que son las estructuras fenoménicas en las que ha de ser buscado el sentido de ser. Por lo tanto, a las tres direcciones de sentido (contenido, referencia y ejecución), hay que agregar una cuarta, el *sentido* de ser. Es más, *el sentido de ser será el resultado último de la “suspensión” ejercida con el fin de reducir el sentido de ejecución*. La reducción del *cómo* se ejecuta un comportamiento se da sobre la base de una anticipación del sentido de ser en todo acto ejecutivo (en los comportamientos referentes a entes), es lo que Heidegger llamará a partir de *Ser y tiempo*, la comprensión previa del sentido de ser que hace posible el carácter descubridor de entes en los comportamientos del Dasein. La segunda tarea de la investigación se refiere a la exposición de aquel sentido de ser a través del *modo de ser del ente*. Heidegger advierte que el acceso correcto al ente (y sus modos) es indispensable para mostrar algo así como un sentido del ser: “Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, muestra siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo”.⁷⁰ Por lo tanto, las dos tareas de la ontología fenomenológica, se enlazan de la siguiente manera: la primera tarea debe tematizar el fenómeno a la luz del sentido del ser y así remontarse en aclarar cómo el ente viene al ser y no de cualquier manera, ni tampoco a partir de cualquier concepto indiferenciado de ser, sino a partir del *modo de ser* del ente. Por lo que si el ser no es algo separado ni puesto frente al ente como un ente más, sino que el ser es siempre ser del ente, se requiere de la segunda tarea que es una “adecuada presentación del ente mismo”, esto es, que el ente se muestre en el tipo de acceso respecto a su específico modo de ser. De ahí que Heidegger diga que el concepto vulgar del fenómeno, que identifica al fenómeno con el ente, resulta también relevante. Las preguntas que salen al paso son: ¿cuál es el ente al cual se accede para mostrar su modo de ser de tal manera que el sentido del ser sea manifiesto? ¿cuál ente resulta ejemplar para el caso? Como ya sabemos desde la hermenéutica de la facticidad, dicho lugar lo ocupa la vida fáctica en tanto está determinada por el fenómeno del cuidado.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 36-37 (*Ibidem*, p. 56).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 37 (*Ibidem*, p. 57).

⁷⁰ *Idem*.

Heidegger llamará a este ente el Dasein y a su modo de ser específico: *la existencia*. La ontología fundamental queda así determinada de la siguiente manera: su *tema* es el Dasein, el cual es el ente óntico-ontológicamente privilegiado, y su *problema* es la pregunta por el sentido de ser, la cual será abordada a partir del ente (Dasein) que comprende ese sentido. La fenomenología como posibilidad de toda ontología, queda de esta manera determinada como como “fenomenología del Dasein” la cual es hermenéutica, ya que “el λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de la ἐρμηνεύειν, por el cual son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.”⁷¹ Sin embargo Heidegger agrega otra tarea más para la ontología fundamental, una vez que el tema y el problema han sido caracterizados, dicha tarea se refiere ahora a su *alcance*: determinar los *otros modos de ser* que no son el Dasein mismo.

Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermética se convierte en “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.⁷²

La ontología fundamental tiene como meta la aclaración del sentido de ser y de las estructuras del ser del Dasein, los cuales son el fundamento para toda investigación ontológica. El modo de ser del ente viene a la luz a partir de una sentido de ser previamente comprendido, sin embargo dicho sentido de ser no puede mostrarse si no tenemos el acceso adecuado al ente de acuerdo a su modo de ser específico, en este caso el Dasein. Lo cual nos lleva al problema central de lo hasta aquí expuesto, la relación que Heidegger establece en el proyecto de la ontología fundamental entre “sentido de ser” y “modo de ser”.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

c. Sentido de ser y modo de ser

El problema que se presenta se refiere a la relación entre *sentido* de ser y *modo* de ser. Comencemos aclarando más a fondo qué entiende Heidegger por la noción de “sentido de ser”. Para Heidegger la cuestión del sentido del ser es lo que define la naturaliza misma de la filosofía, lo cual no tiene nada que ver con una postura asumida históricamente por el Dasein en el sentido de llevar a cabo una cierta concepción del mundo, tampoco tiene que ver con una postura asumida teóricamente. Heidegger ve en la pregunta por el sentido del ser el problema central de la filosofía: “con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de la filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica.”⁷³ La filosofía no se dirige al ente, tampoco a ciertas regiones del ente ni a la suma de todas ellas. A lo que se dirige la filosofía y trata de tematizar es al ser de acuerdo a la unidad de su sentido. La filosofía es ontología fenomenológica en la medida en que accede precisamente a dicha unidad de sentido. Heidegger introduce desde las primeras páginas de *Ser y tiempo* el tema y el carácter de su búsqueda, la pregunta por el ser como pregunta por su *sentido*:

La pregunta por el sentido del ser debe ser planteada [...] *Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso en vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se le considere, ya es comprendido siempre.⁷⁴

En primer lugar la expresión “sentido del ser” ha de entenderse como algo que concierne al ser en cuanto tal (el ser en cuanto ser) es una cuestión previa a toda consideración acerca del ente y condición de su comprensión. Esto quiere decir que la cuestión del ser no ha de ser confundida con una búsqueda o descubrimiento de cierto tipo de ente, de alguna de sus características ni tampoco de alguna región particular correspondiente al ente. En efecto, el sentido del ser es algo que está más allá de toda determinación entitativa y, en este orden, el concepto de ser debe definirse “formalmente” como lo que se distingue de todo ente, el *sentido* del ser apunta de esta manera a una diferencia ontológica. Desde el comienzo de *Ser y tiempo* Heidegger resalta la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*] entre ser y ente como eje fundamental en su reflexión acerca del sentido del ser:

⁷³ *Ibidem*, p. 27 (*Ibidem*, p. 48).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 6 (*Ibidem*, p. 27).

El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en que no μῦθόν τινα διηγείσθαι, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivando de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo peculiar de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente.⁷⁵

Con la expresión “sentido de ser” Heidegger entiende, por lo tanto, aquello a lo que apunta la *diferencia ontológica*, que el ser *del* ente no es el mismo un ente, por lo que la pregunta por el ser debe apelar a *su* sentido. Sobre el fondo de estas afirmaciones se puede resaltar claramente el papel metódico que juega la distinción-conexión entre el ser y el ente en el planteamiento de la pregunta ontológica fundamental. El acceso al sentido del ser sólo es posible en la medida en que sea proyectada la diferencia ontológica. El problema es que la cuestión del ser y su sentido ha caído en el olvido en el transcurso de la historia de la filosofía y, por lo tanto, es una cuestión que debe volverse a *plantear*. El primer planteamiento de dicho problema surgió a la luz en la filosofía griega con el pensamiento de Parménides, Platón y Aristóteles. Sin embargo, fue en la misma ontología antigua que la pregunta se trasladó al ente, dejando dicha pregunta en el olvido. La razón de este olvido es que la metafísica confundió el ser con el ente, para identificarlo con un tipo de ente de ciertas características (Dios, ego cogito, Espíritu, etc.). En vistas a mantenernos en la diferencia ontológica y la consecuente posibilidad del planteamiento de la cuestión del sentido del ser se requerirá de una *destrucción* de los conceptos tradicionales con los que la ontología tradicional ha planteado la cuestión del ser. Si la ontología fundamental procede fenomenológicamente tomando al ser como fenómeno para así revelar su sentido, también debe proceder a la manera de una destrucción que tenga como meta ablandar las capas endurecidas de aquella tradición para volver a las fuentes originales donde surgieron los conceptos fundamentales. Por lo tanto, la ontología fundamental si quiere acceder a la cuestión del sentido del ser debe proyectar, de acuerdo a su búsqueda y modo de acceso, la diferencia radical entre ser y ente: “El ser del ente no es él mismo un ente”. Sin embargo correlativamente constatamos que, no obstante esta escisión en principio, el ser ya se encuentra supuesto en todo trato con entes y en toda determinación del ente. Efectivamente,

⁷⁵ *Idem.*

el acceso al sentido del ser no parte de una consideración ambigua del concepto de ser, menos de los prejuicios que envolvieron a dicha cuestión, por ejemplo, que el ser es el más universal de los conceptos, es indefinible y evidente de suyo. Pero ¿cómo tiene lugar entonces un acceso al sentido del ser, si no es algo como un ente, pero tampoco separable del ente? ¿cómo tiene lugar la donación de su sentido? *El acceso al sentido del ser solamente es posible a través del modo de ser de un ente que comprende al ser.* El juego entre sentido de ser y modo de ser debe ser ubicado en el Dasein comprensor del ser: el modo de ser del Dasein nos conduce en dirección del sentido del ser a través de la comprensión previa de ese sentido. Como se había dicho, el sentido del ser tiene que ser leído de cara al ente, en este caso, de cara al ente que comprende al ser cuya modalidad está precisamente determinada por dicha comprensión. Pero a su vez el sentido del ser donado en toda comprensión se revela como la condición de todo aquello que se presenta en el ejercicio del trato con los entes, lo cual significa, que aquellos comportamientos que conforman al modo de ser del Dasein sólo son posibles de acuerdo al sentido del ser previamente comprendido. El juego entre sentido de ser y modo de ser recae sobre el Dasein, en la medida que su existencia es estar llevando a cabo siempre la diferencia ontológica.

En segundo lugar, la expresión “sentido de ser” nos proyecta de nuevo a la definición del concepto de fenómeno. Todo aquello que es fenómeno significa: “lo que se muestra a sí mismo”; de manera que si el método fenomenológico consiste en llevar al fenómeno a algo para que llegue a mostrarse a sí mismo, será meta de la investigación ontológica hacer que el ser se muestre en sí mismo como fenómeno y hacer posible su acceso y tematización. La ontología debe aclarar ante todo aquello *que se pregunta*, el sentido del ser; la pregunta por el sentido del ser, como se dijo anteriormente, es el *problema* de la ontología fundamental. Dicha investigación requiere un modo de ser tratada, es decir, *cómo* se puede acceder al sentido del ser, algo que la fenomenología cumple como cometido. Se requiere entonces que el sentido del ser sea puesto bajo la luz de una idea de la fenomenología, lo cual significa que dicho sentido debe ser considerado también *como* fenómeno. Recordemos que en los cursos de Friburgo, Heidegger había analizado las distintas direcciones de sentido del fenómeno (contenido, referencia y ejecución) pero que ahora bajo la óptica de *Ser y tiempo* hay que agregar *el sentido de ser como aquel que hace posible la articulación primaria a*

los otras direcciones de sentido. De manera que el *sentido* del ser es aquello que en última instancia es donado en el fenómeno, tomando en cuenta que el fenómeno no es un ente, sino el ser mismo traído a la luz, aquello que se muestra en sí mismo, y que en tanto fenómeno debe ser sacado de su ocultamiento. El fenómeno *del* ser no es la pura aparición de lo presente, como aquel sentido vulgar que reduce el fenómeno a la presencia del ente, sino aquello que en su aparecer se encuentra siempre allende a lo inaparente y oculto. Por lo que, “es posible que permanezca oculto lo que deba convertirse en fenómeno [en este caso el ser], precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados. Encubrimiento es el contraconcepto de fenómeno.”⁷⁶ La aparición de algo (como el ente), recubre esencialmente una *inapariencia* que da testimonio del enigma del fenómeno. En este juego entre lo aparente e inaparente es como se da la fenomenalidad del ser mismo.⁷⁷ Todo acceso al sentido del ser debe ser llevado a cabo desde una dirección distinta al descubrimiento del ente, pues el ser nunca puede revelarse como descubierto ni al descubierto, pues sólo *con* el ente puede y debe donarse (el ser siempre es ser del ente). Dicha separación de ámbitos la expresará Heidegger más adelante con la distinción entre *apertura del ser* [*Erschlossenheit*] y *descubrimiento del ente* [*Entdecktheit*], a lo que J. L. Marion agrega: “el ser no se abre como el ente se descubre, aun en tanto que su apertura precede y hace posible todo descubrimiento. Por lo tanto, esto también quiere decir que la apertura no abre el ser como el descubrimiento descubre al ente: en y según la presencia. El ser, abriéndose, abre ciertamente la carrera al descubrimiento del ente presente, pero, por esto mismo, no entra él mismo en presencia evidente.”⁷⁸

Considero que a partir de este juego de lo inaparente y lo aparente, apertura del ser y descubrimiento del ente, es como debe ser entendida la relación entre sentido de ser y modo de ser. El fenómeno pertenece al ser del ente, su *sentido* son las estructuras constitutivas de ser, dichas estructuras muestran la fenomenalidad del fenómeno que deben ser sacadas del ocultamiento y ser llevadas al fenómeno. Este modo de exposición fenomenológica en tanto

⁷⁶ *Ibidem*, p. 36 (*Ibidem*, p. 56).

⁷⁷ Marion ha dicho que la fenomenología de Heidegger es una fenomenología de lo inaparente, y agrega: “La fenomenología debe conducirse sobre lo inaparente porque el ser no aparece, “no es algo perceptible”; el ser nunca se percibe en el horizonte de la presencia como un fenómeno de estricta obediencia y de derecho común”, en: *op. cit.*, p. 94.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 95.

interpretación es la manera de conducir al ente en vistas a su ser (en dirección a su ser). Por lo que, la interpretación de los fenómenos vistos ahora a la luz del *sentido del ser*, hace posible que, aquello que mostrándose a así mismo (el ente en su ser) aparezca descubierto no desde algún aspecto o alguna característica suya, sino de acuerdo a un *modo de ser* específico. Esto último significa que los entes, más allá de su presencia, ofrecen lo que ellos mismos encubren, esto es, el *modo de su llegada a la presencia*, su fenomenalidad, en tanto ser del ente. Leer el sentido de ser de cara al ente, lo cual es la meta de la interpretación fenomenológica, es “leer por así decir entre líneas entre los resplandores de la presencia evidente aquello de donde procede esta presencia misma.”⁷⁹ La interpretación no consiste en ver otro ente en el ente descubierto, sino ver de otro modo al ente. Lo cual no es verlo desde una variante de sí mismo, de otro modo que como este ente, sino se trata de verlo como *un* ente, puesto al descubierto en la presencia, esto es, verlo acorde a *su modo de ser* en cuanto fenómeno. La labor de la interpretación fenomenológica tiene como única función hacer al ente presente en vistas a su ser. Pero reiterando, que ver algo acorde a su *modo de ser* es verlo en tanto “no cesa de aparecer, y por lo tanto no cesa de despegarse de la inapariencia para fijarse en presencia”⁸⁰. Modo de ser y modo de presentarse resultarían ser equivalentes como expresiones, a condición de que no indiquen un ser substancial “detrás” de la presencia, tampoco una presencia quieta y acabada, sino la presencia que sale a la luz (a lo abierto) en el *modo* de su aparecer. La salida a la luz o venir a la presencia, es salir desde una profundidad (lo inaparente), que no suprime al fenómeno, sino que al contrario, se muestra en sí mismo en tanto que lo que se abre es el ser como fenomenalidad del fenómeno (carácter de mostración que es en sí mismo carácter de ser del ente) y por lo cual puede ulteriormente ser descubierto el ente en su modo de ser. El juego entre lo inaparente (lo abierto del ser) y lo aparente (el ente patente), en el concepto heideggeriano de fenómeno, es la base para la relación entre el sentido de ser revelado y el modo de ser del ente descubierto en esa revelación.

En tercer lugar, el sentido de ser, en tanto es algo referido al ser en cuanto tal y no al ente, requiere de una forma de acceso peculiar distinta a la del ente, que le es propia y además exclusiva, por lo que: ¿cómo puede ser articulado el ser de acuerdo a su sentido?

⁷⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

¿como es posible dicho acceso si no hay *algo* con lo que podamos relacionarnos? Como podemos anticipar, el acceso al sentido del ser resulta problemático ya que el planteamiento de la pregunta nos dirige a una aporía radical. Estamos ante una pregunta que no tiene una respuesta como otras pregunta que nos planteamos acerca de las situaciones y cosas que nos rodean. La base de la aporía es que del ser no podemos tener una experiencia directa como sí la tenemos del ente. Mientras que el ente es aquello que comparece y aquello con lo que nos relacionamos en todos nuestros comportamientos, del ser, en cambio, no podemos tener esta clase de acceso, pues no está presente ahí como otro ente. A pesar de ello, el ser solo se da desde y en el trato con el ente, y así tenemos que afirmar que el sentido del ser se descubre pero a la vez se oculta en el descubrimiento del ente. Ya se ha visto que el concepto de fenómeno fue identificado con lo patente, es decir, con el ente (fenómeno: lo que yace a la luz del día y que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron con los entes). Pero este sentido de fenómeno supone otro fundamental (sentido fenomenológico de fenómeno), que apunta a lo que permite que algo se haga visible, la luz del día, la luz. De esta manera, fenómeno apunta al ser y visto así el sentido del ser es aquello en cuya claridad todo puede ser alumbrado, pero que no es aprehendido de una manera inmediata y que sólo nos es dado desde y en la comparecencia del ente. El sentido del ser ilumina, pero a su vez no es iluminado, se oculta en el ente para retirarse como luz y así lo iluminado pueda hacerse visible. Lo que se muestra, es el ente, lo patente, que solamente “es” en virtud de algo que no se muestra, de algo que constitutivamente se mantiene oculto, el *ser del ente*, y que sin embargo es “su sentido y fundamento”⁸¹. Llevar al fenómeno el ser, que es la meta de la investigación fenomenológica, significa traer al ser desde su ocultamiento a la mostración de su sentido. Dicha mostración tomará en cuenta que el ente ya se ha proyectado de acuerdo a su modo de ser en vistas a la revelación de un sentido de ser. El ser no se da como ente, no viene a la presencia, pero la donación de su sentido es la condición para que el ente pueda aparecer como lo que es, de acuerdo a su *modo de ser (modo de presentarse)*. El sentido de ser exige, desde su propia índole, que la investigación lo haga manifiesto a través de lo iluminado por él para que de esta forma sea accesible. Semejante luz “del ser” no puede ser captada como cuando vemos un ente, sin embargo podemos *reconocerla* como lo que hace todo visible. Ninguna de dichas

⁸¹ SuZ, p. 33 (SyT, p. 53).

experiencias y comportamientos serían posibles si no comprendemos algo como el ser. Efectivamente, en todo momento nos relacionamos con aquello que es, es decir, nos comportamos con respecto del ente ya sea de manera teórica o práctica. A todos estos comportamientos les corresponde la comprensión del ser por lo que sólo “somos capaces de entender al ente como tal sólo si comprendemos algo como el *ser* [*Sein*].”⁸² En todas las maneras de relacionarnos con el ente, se *anticipa* entonces una *comprensión del ser* que hace posible no solo que comprendemos el sentido del ser, sino también los modos de ser del ente: tanto del Dasein que somos nosotros mismos como de los otros modos de ser que no son como el Dasein.

A partir de la comprensión del ser desplegada en los comportamientos del Dasein, es como podemos llegar a tener una base firme para iniciar la demarcación de la diversidad de los modos de ser *del* ente, teniendo en cuenta que dicha diversidad no es posible si no es a su vez proyectada de acuerdo un sentido del ser que se ha previamente comprendido. Tenemos así el despliegue de esta multiplicidad de modos en función de “cómo” se dona un sentido a partir del modo de ser del Dasein que comprende el ser. Si la pregunta por el ser debe ser planteada, es preciso leer el sentido del ser a través del ente y no de cualquier modo, sino a través de aquellas maneras en que el ente nos salen al encuentro y la manera en como comparece en el trato. Todo acceso al sentido del ser es posible si atendemos a esta comprensión del ser, perteneciente al Dasein, y que se lleva a cabo en las formas del trato y descubrimiento de entes. Pero aclaremos más detalladamente: ¿qué se mienta por *sentido* del ser? Se requiere retomar aquello que Heidegger entiende por la noción de “sentido”. Existen en *Ser y tiempo* solamente dos pasajes donde intenta desarrollar este significado. En §32 se nos dice que:

En el proyectar del comprender el ente está abierto en sus posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido [...] Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene sentido. Pero lo comprendido no es, en rigor el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo, sentido es lo articulable en la apertura comprensora [...] Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-

⁸² *Ibidem*, p. 14 (*Ibidem*, p. 35).

previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.⁸³

La comprensión proyecta al ente en su posibilidad, donde dicho “carácter de posibilidad” corresponde al *modo de ser* del ente. Si el ente viene a la comprensión, es decir, si es puesto como posibilidad de acuerdo a su modo de ser, entonces decimos que tiene sentido. El que algo sea comprendido en el modo de su ser, se puede concluir que gozará de sentido. Sentido es el mismo horizonte en el cual se muestra el ente en su modo de ser. El modo de ser en cuanto el carácter de posibilidad del ente, es comprendido en todo proyecto en el horizonte abierto en el que se dona el sentido. El siguiente pasaje que aclara la noción de sentido está en §65. Heidegger se pregunta directamente “¿Qué significa sentido?”, a lo cual responde:

[...] sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo [a continuación] sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser.⁸⁴

El sentido es aquello que es dado previo a toda tematización y corresponde al medio donde se mueve la misma comprensión. El sentido es ese fondo sobre el que se lleva a cabo todo proyectar para comprender el “carácter de posibilidad” del ente, esto es, su modo de ser. El sentido es el fondo que permite una comprensión del ser y que como tal otorga la posibilidad de que algo (ente) sea concebido tal como es.

En cuarto lugar la cuestión del sentido de ser indica la posibilidad de acceder a una “unidad de sentido”. Desde el punto de vista de la ontología tradicional, los modos de significar al ser son variados y apuntan a un sinnúmero de problemas: la doctrina de las categorías, la distinción entre esencia y existencia, el ser como verdad, etc., pero la raíz común de estas problemáticas se refiere al problema fundamental de los múltiples *modos de*

⁸³ *Ibidem*, p. 151 (*Ibidem*, p. 170).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 324 (*Ibidem*, p. 339).

significar al ser y la unidad de su sentido. La diversidad de los modos de ser la expresa Heidegger en *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

Pero 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 en que lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-asi, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la calidez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”.⁸⁵

Sin embargo, esta diversidad no se encuentra desarticulada, la unidad del sentido se articula a partir de los modos en que el *Dasein* se comporta en relación al ente y comprende el ser. Para poder acceder al sentido del ser se requiere, como se había anotado anteriormente, asegurar una forma correcta de acceso al ente, en el entendido en que el ser es siempre ser del ente. Sabemos que es a partir de un ente como el *Dasein*, de acuerdo a su modo de ser, como podemos llevar al fenómeno el ser. Las maneras como pueden ser mostrados los distintos modos de ser se determinan a partir de la forma en que se relaciona el *Dasein* a través de sus comportamientos en el trato de la ocupación. En un pasaje de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger detalla la amplitud en la que se despliegan los distintos modos de ser a partir de la comprensión de ser que hace posible cualquier relación con el ente:

“Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir la efectividad [*Wirklichkeit*], nos parecería oculto lo que es efectivo [*Wirkliches*]. Si no entendiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entendiéramos qué quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos con respecto a lo vivo. Si no entendiéramos qué quiere decir existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], ninguno de nosotros sería capaz de existir como *Dasein*. Si no entendiéramos qué quiere decir consistir [*Bestand*] y consistencia [*Beständigkeit*], serían opacas para nosotros las relaciones geométricas y numéricas que consisten. Debemos comprender “efectividad”, “realidad”, “vitalidad”, “existencialidad”, “consistencia” para poder comportarnos de manera positiva respecto de un determinado ente efectivo, respecto de algo real, con relación de algo real, con relación a algo vivo, respecto de algo existente o algo consistente.”⁸⁶

⁸⁵ *Ibidem*, p. 6-7 (*Ibidem*, p. 27).

⁸⁶ GA 24, p. 35 (PFF, pp. 35).

La investigación ontológica tendrá como meta articular dichos modo de ser de acuerdo a la unidad de sentido en la comprensión del ser. En los siguientes capítulos de esta investigación, desarrollaré los alcances de la ontología fundamental, *apuntando a una ontología de los modos de ser*, a partir de la manera en que Heidegger despliega la comprensión del ser en los distintos modos de ser. El capítulo segundo lo dedicaré del modo de ser de la existencia, correspondiente al Dasein. En el capítulo tercero desarrollaré la temática de los modos de ser del ente intramundano: lo a la mano [*Zuhandenheit*] y lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*] y finalmente, en el capítulo cuarto llevaré a cabo la descripción del modo de ser de los viviente [*Lebendigkeit*].

CAPITULO II

EL PROBLEMA DE LA MODALIDAD PRIMARIA Y LA CARACTERIZACIÓN DE LOS MODOS DE SER

Introducción al capítulo

La meta del capítulo anterior fue descubrir las bases metódicas de la noción de “modo de ser”. Para lograr dicho objetivo la investigación se ubicó en el concepto de fenómeno tal como se desarrolla en los primeros cursos de Friburgo (1919/1923) y en los planteamientos iniciales de *Ser y tiempo* (1927). Heidegger toma al modo de ser de la vida fáctica como aclaratorio de aquello que en fenomenología ha de entenderse por “modo”. El “modo de ser” (modalidad del ente) es el carácter de *cómo* se da algo desde sí mismo en tanto fenómeno, por lo que al tratar con un *modo* hacemos referencia a la unidad de sentido propia de los actos ejecutivos; “modo” es la manera en que algo como la vida lleva a cabo sus posibilidades de ser a través de las cuales se comprende. El modo de ser queda así remitido al concepto de “posibilidad”, como la manera de llevarse a cabo la existencia, el “cómo” *es* y no tanto el “qué” *es*. Se decía que un *modo* es la conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad de comprensión de ese sentido. La vida fáctica está referida a sí misma y el modo de acceso a ella viene acompañada por el modo de su aparición. El cuidado se convierte, de esta manera, en la estructura determinante de la vida fáctica, en tanto expresa la especificidad de la movilidad de la vida, que se comprende a sí misma y a la vez está referida al mundo en el trato con entes que le salen al encuentro. Así, gracias al cuidado se pueden determinar los caracteres ontológicos del ente que no tienen el modo de ser de la vida fáctica. A través del cuidado es como se muestra tanto la manera como el ente está abierto en su modo de ser correspondiente, como también los modos de acceder a esos entes, lo cual significa que se modaliza cada referencia al ente siguiendo al sentido de ejecución perteneciente a los comportamientos concretos de la vida fáctica y así, conforme a cada modalización aparecen correlativamente los caracteres del ente, esto es, el ente descubierto de acuerdo a su modo de ser. Por ello, desde el punto de vista

metodológico, se hacía notar que los *modos de acceso* a esos modos de ser del ente respectivo están correlacionados con los *modos específicos de aparecer del ente* (cosa, útil o viviente). A la problemática metodológica de la modalización le corresponde una problemática ontológica que será ampliamente desarrollada en el presente capítulo.

Desde el punto de vista del cuidado, las modalidades del comportamiento se coopertenecen con determinados modos de aparecer del ente en esos comportamientos. Es importante resaltar que la correlación señalada expresada en la modalidad del acceder y aparecer, es fundamental para el análisis fenomenológico tal como Heidegger lo entiende, es más, esta doble manera de utilizar el término “modo” en fenomenología representa dos aspectos inseparables del mismo problema: la modalidad en el acceso se coopertenece con la modalidad en la que el ente se muestra. Cabe señalar que dicha coopertenencia ya había sido señalada por Husserl en la estructura del acto intencional, donde un contenido fenoménico se hace accesible de acuerdo a determinados actos. Pero lo que se resalta ahora en el pensamiento de Heidegger no es solamente que la noción de “modo” se aplique a los tipos de contenidos y actos, sino también se hace extensivo a la propia condición de posibilidad de la correlación del fenómeno de la intencionalidad, *apunta al sentido de ser manifiesto en dicha modalidad*. En la noción de “modo” y su vínculo con el “sentido de ser” es donde se encuentra la posibilidad de pensar la correlación implícita en la intencionalidad y de extender la temática de la intencionalidad al ámbito ontológico. Alejandro Vigo explica claramente cómo se muestra la problemática de la modalidad en el fenómeno de la intencionalidad:

[...] el modo de acceso no es indiferente al contenido fenoménico que se hace presente a través de él, sino que el modo en que éste se hace accesible está estructuralmente correlacionado, de diversos modos, con el tipo de acto a través del cual justamente se hace accesible. La estructura del acto intencional como tal y el contenido fenoménico que se hace presente en y a través del acto no deben, por cierto, confundirse. Sin embargo, no es menos cierto que el modo en que se hace accesible un determinado contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con el tipo de acto que facilita su accesibilidad.⁸⁷

⁸⁷ Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleiteología, y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 61.

Por lo tanto, para la propia problemática fenomenológica, lo que se pone de relieve en el planteamiento metodológico y resulta ser fundamental para toda investigación fenomenológica es la relación *intentio-intentum*, relación que debe ser entendida como una relación de modalidades, donde cada modalidad del contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con modalidades de actos en los que dichos contenidos se hacen accesibles. Una de las críticas fundamentales que Heidegger hace a Husserl, es haber privilegiado ciertas modalidades en la relación *intentio-intentum*, a las que les otorgó una función metodológica privilegiada con el fin de fundamentar una ciencia de carácter absoluto. Husserl habría tomado estas modalidades acríticamente sin responder a los fenómenos tal como se muestran en sí mismos. La noción de modo contiene, así, la unidad de sentido de la mutua correspondencia o referencialidad que no debe ser objetivada o puesta ella misma como un “objeto”, sólo así podremos comprender *cómo se da la donación de sentido en los distintos modos*; quedando aún pendiente la cuestión de cómo la unidad de sentido puede articular dicha multiplicidad de modos. La presente investigación tendrá que ahondar en los distintos problemas que presenta la modalización y en los conceptos requeridos para anunciar (indicadores formales) el *sentido de ser* en vistas a la articulación de los distintos *modos de acceso y modos de aparecer del ente*. La noción de “modo” está íntimamente relacionada en el pensamiento de Heidegger con la unidad de sentido expresada en toda modalidad del aparecer y el acceso, por lo que los problemas que se susciten tendrán ellos mismos un carácter metodológico-ontológico intrínseco. Para que la correlación de las modalidades puede ser tematizada se requiere desentrañar distintos problemas en torno a la modalización que serán tratados a continuación. La investigación fenomenológica requerirá de distintos conceptos, que a modo de indicadores formales, apuntan a la unidad de sentido referida. En este capítulo se abordará el peso ontológico de la modalidad primaria de la *existencia* y el fenómeno del *mundo* como aquellos indicadores formales (existencia y mundo) que despliegan la problemática de los modos de ser.

Una vez abordado en el primer capítulo el primer problema fundamental de la modalización de carácter propiamente metódico, toca ahora en este segundo capítulo de la investigación desarrollar los dos siguientes problemas, los cuales apuntan a un ámbito propiamente “ontológico” respecto a los modos de ser:

El segundo problema fundamental de la modalización se refiere a la *modalidad primaria* de presentación del Dasein como “punto de partida” en la investigación fenomenológica en torno a los modos de ser en general. En todo intento (interpretativo) de hacer fenomenológicamente accesible un determinado ámbito de fenómenos se deberá proceder cuidadosamente a la hora de decidir el tipo de concreción en la correlación *intention-intentum* de la que ha de partir del análisis. Si se escoge un punto de partida metodológicamente inadecuado, no será posible la comparecencia de los fenómenos tal como éstos se ofrecen en su modalidad “originaria” de presentación; puede resultar que la labor interpretativa llegue a “deformar” aquellos modos primarios y originarios de presentación. En lo que respecta a esta problemática en torno a la modalización, se requiere determinar el punto de partida de la investigación (acerca del sentido de ser) de acuerdo a la modalidad de un ente *privilegiado* que en su comprensión anticipa el sentido de ser interrogado. Como sabemos, Heidegger elegirá este punto de partida a partir de la modalidad de la *existencia* que caracteriza al Dasein. El Dasein será tomado como ente ejemplar, punto de partida de la investigación fenomenológica y *modalidad primaria* que articula la cuestión del sentido del ser.

El tercer problema fundamental de la modalización, que afronta el presente capítulo, se refiere a la caracterización de los distintos modos de ser sobre la base del fenómeno del mundo. *El mundo constituye el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modos de ser*, la presente investigación se centrará en tomar al fenómeno del mundo como el indicador formal que refiere al sentido de ser y que articula la unidad de este sentido frente a las modalidades del ente a partir de la *apertura* constitutiva de su horizonte. En el capítulo anterior ya se había señalado la importancia fundamental de la relación entre “modo de ser” y “sentido de ser”, ahora se desarrollará dicha relación sobre bases propiamente ontológicas. La cuestión de los modos acceso y modos de aparecer del ente se inscribe en la fenomenalidad del mundo visto como *mundanidad*. En la noción de los “modos de ser” está implicada una multiplicidad tanto de las modalidades de acceso correlacionadas con modalidades del aparecer del ente mismo que están articuladas en la mundanidad del mundo. Las modalidades así correlacionadas llevan consigo el hecho de hablar de diferencias y relaciones entre las distintas modalidades, en las que el concepto de mundo juega el papel preponderante a la hora de caracterizarlas, aclarando que dicha

caracterización solamente es posible a partir de la mundanidad. *El proyecto de la ontológico fundamental es precisamente una tematización que intenta articular el sentido de ser en vistas de exponer las distintas modalidades de ser del ente. La investigación fenomenológico-ontológico gira en torno a comprender los distintos momentos de sentido (de ser) en los que el fenómeno se conforma.*

El mundo se constituye como el *ámbito* de manifestación del ente haciendo posible la caracterización de las distintas modalidades del ser del ente. Dicha articulación delimita y distingue las distintos niveles de modalización. Por un lado tendríamos *modalidades primarias*, que como el Dasein, tienen un modo de ser “privilegiado” de acuerdo al modo de ser de la *existencia* [*Existenz*], que sirve como punto de arranque para la cuestión del sentido de ser. Pero también hablaríamos de *modalidades originarias*, como aquellas en las que se descubre el fenómeno de la mundanidad, este es el caso del modo de ser de *lo a la mano* [*Zuhandenheit*]. Finalmente tenemos también *modalidades derivadas*, que tradicionalmente llegan a prevalecer en la interpretación “media” acerca del ser y se vuelven dominantes en la caracterización de los modos de ser en general, estas interpretaciones niveladoras pueden llegar a “deformar” e incluso ocultar las modalidades primarias y originarias de presentación, nos referimos a la modalidad de *lo que está-ahí presente* [*Vorhandenheit*]. Recordemos que para Heidegger la investigación en ontología está sostenida según el siguiente enunciado básico de la ontología fundamental: “*La ontología sólo es posible como fenomenología* [agregando que]. El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.”⁸⁸ De manera que la investigación fenomenológica, al tratar con el ser del ente, sigue la línea de investigar el sentido, las modificaciones y sus derivados. Esta última exigencia nos lleva a considerar *distintos niveles de modalización* donde el mundo juega el papel diferenciador y que deben ser investigadas de acuerdo al método fenomenológico. La articulación de los distintos niveles en la modalización parte de la modalidad primaria que constituye al Dasein existente en la medida en que este ente tiene una *comprensión del ser*, tanto de sí mismo como de los entes que no tienen su modo de ser y cuya determinación fundamental es el ser-en-el-mundo. La comprensión ontológica se proyecta en posibilidades de ser que *abren* las estructuras de ser

⁸⁸ SuZ, p. 35 (SyT, p. 55).

del ente. Las modalidades del ente son descubiertas en el ámbito de manifestación del mundo, tomando en cuenta que el mundo no es una determinación del ente mismo, sino del Dasein que existe y comprende el ser.

2.1 El problema de la *modalidad originaria* y el carácter privilegiado del Dasein

Comencemos destacando en este apartado el problema de la modalidad originaria y por lo tanto primaria del Dasein existente como antecedente necesario en la articulación de otras modalidades de ser del ente. Como es sabido, la meta principal de *Ser y tiempo* es replantear la pregunta por el sentido del ser, tomando al método fenomenológico como el camino para la exhibición de los fenómenos, tal como son en sí y desde sí mismos. El propósito último de la investigación en fenomenología es *llevar a concepto* el sentido del ser dentro del proyecto de una ontología fundamental que se articula en un primer momento como analítica ontológica del Dasein. Surgen los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo poder acceder adecuadamente al sentido de ser? ¿En qué lugar, situación o ente podemos buscar el punto de partida para esta búsqueda? La respuesta la encontrará Heidegger en el ente que posee una referencia esencial al ser y que por ello está determinado por una comprensión del ser constitutiva de su modalidad: el Dasein. El objetivo del presente apartado consistirá en establecer: (a) La relación entre la pregunta por el sentido del ser y el Dasein como punto de partida de la investigación fenomenológica y así explicar (b) el carácter *primario* de la modalidad del existir. (c) A partir de la *primacía* del modo de ser del Dasein, abordaré aquello que hace precisamente que el existir del Dasein sea una modalidad de carácter privilegiado, esto es, la “comprensión del ser” que lo constituye. (d) Finalmente tomo como caso la estructura de la “interpretación” como la manera de articular las propias modalidades de ser sobre una base antipredicativa *previa* a la categorización teórica de una regionalización del ente.

a. El punto de partida de la investigación fenomenológica

El planteamiento de la pregunta por el ser no se requiere que realicemos una experiencia “sobresaliente” para tener la posibilidad de acceder a su sentido y al concepto que implica su tematización. Heidegger nos menciona que “preguntar” es una manera de buscar y en tanto búsqueda, la pregunta ya anticipa de alguna manera aquello que es buscado. Lo interesante en la estructura de la pregunta es que su *carácter anticipativo* no proviene de algo que estuviera contenido en el acto de preguntar a modo de una capacidad innata de aquel que pregunta, sino le es dado por parte de una “previa conducción de parte de lo buscado”. El sentido del ser, como lo indica Heidegger, “debe estar ya de alguna manera a nuestra disposición”, lo cual implica que nos movemos siempre en una comprensión del ser.⁸⁹ En el interrogar por el sentido del ser nos encontramos ante la situación de una “tendencia”, dentro de la misma pregunta, hacia el sentido del ser buscado y su concepto. Por lo cual hay que decir que el sentido de ser no nos resulta ajeno ni extraño, aunque su concepto es ciertamente aún indeterminado y su comprensión a este nivel resulta ser “media” y “vaga” lo cual, anota Heidegger, es un *factum*.⁹⁰ Esta manera de mostrarse el sentido de ser en el interrogar inquisitivo resulta un fenómeno positivo para la investigación ontológica, no obstante que, en la comprensión del sentido del ser se presentarán oscurecimientos que deberán ser aclarados y superados por la propia investigación fenomenológica, de tal manera que lleguemos a la aclaración *explícita* del sentido de ser referido.

La pregunta por el sentido del ser consta por lo tanto de las siguientes momentos estructurales: *lo puesto en cuestión* [*das Gefragte*] en el preguntar: *el ser*; aquello que determina al ente en cuanto ente, pero que en sí mismo no es un ente (diferencia ontológica) y que requiere ser mostrado de una manera peculiar distinguiéndolo del descubrimiento del ente; *lo preguntado* [*das Erfragte*], lo que se busca saber al preguntar: *el sentido del ser*, que como se ha insistido no es algo ajeno a la pregunta misma sino que está previamente comprendido, por lo que el sentido se encuentra previamente dado. Y por último, tenemos *lo interrogado* [*das Befragte*], aquello o aquel al que se le debe interrogar en la pregunta: *el ente*, de manera que será el propio ente quien sea interrogado en su ser. Se

⁸⁹ *Ibidem*, p. 5 (*Ibidem*, p. 26).

⁹⁰ *Idem*.

debe asegurar por lo tanto el correcto acceso al ente correspondiente de manera que se pueda mostrar el sentido de ser buscado. De acuerdo a este tercer momento estructural de la pregunta, podemos anticipar que, la labor interpretativa recaerá sobre una modalidad del ente privilegiada, a partir del cual se pueda plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser.

Tomando en cuenta que la pregunta por el ser anticipa la comprensión de su sentido y que ella exige interrogar en *primera* instancia al ente, toca entonces decidir sobre cuál modalidad del ente puede arrancar la investigación fenomenológica. Con la mirada puesta en el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, Heidegger ubica el punto de partida en aquella modalidad *privilegiada* donde se puede *leer* el sentido del ser. Sin embargo, lo primero que nos encontramos es con una diversidad de modos de ser, pues al hablar del “ente” lo decimos de muchas y diversas maneras, el sentido de ser queda, por decirlo así, diferenciado en esas modalidades. La búsqueda por la unidad de ese sentido es parte de la problemática planteada por la pregunta misma. Heidegger lo expresa así:

Pero 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 ser también lo que nosotros mismo somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”.⁹¹

El sentido de ser aparece entonces referido a las distintas modalidades del ente, modalidades que deben ser distinguidas y separadas de manera que encontremos a la modalidad que nos permita acceder al sentido del ser, recuperando de alguna manera la unidad del sentido frente a la diversidad de los modos. Es más, podemos llegar a decir, que *llevar a concepto* el sentido del ser significa “asir”, esto es, unir en el concepto dicho sentido de manera que podamos articular algo como la “unidad” de su sentido. Heidegger se plantea las siguientes preguntas que resultan ser fundamentales para el resto de la obra de *Ser y tiempo*: “¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde *cuál* ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y

⁹¹ *Ibidem*, p. 6-7 (*Ibidem*, p. 27).

en qué sentido goza de una primacía?”⁹² Aquella modalidad en las que podríamos llegar a buscar el sentido del ser y fijar el “punto de partida” de la investigación gozará, como lo refiere Heidegger, de una *primacía* en lo que respecta a la cuestión del ser, primacía que tiene distintos aspectos, los cuales se tienen que justificar. El planteamiento de la pregunta por el sentido del ser nos lleva a la problemática de una *modalidad privilegiada* de un ente “ejemplar” que, desde el punto de vista metodológico y ontológico, debe ser desarrollada. Surge la exigencia de hacer transparente a aquel ente que tiene el modo de ser *primario*, esto es, que su modalidad se muestre en sí y desde sí misma. El ente elegido, cuya modalidad de ser tendrá este carácter ejemplar y será el punto de partida para la investigación fenomenológica, es el Dasein:

Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta -por el ser- A este ente que somos en cada caso nosotros mismo, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser.⁹³

Por lo tanto, la pregunta por el sentido del ser anuncia de manera anticipada de donde proviene el “punto de partida” de la investigación, esto es, del ente mismo que pregunta (el Dasein), haciendo notar que a dicho ente le *atañe* algo como el ser, razón por la cual es el ente *privilegiado* sobre el cual hay que leer (interpretar) el sentido del ser o dicho en otras palabras, el Dasein mismo que pregunta y que realiza el comportamiento del preguntar se encuentra ante la situación de comprender el ser, afectando de manera esencial su modalidad, es más, su modo de ser no sería tal si él mismo no se encontrara determinado por esta comprensión del ser que le atañe, motivo suficiente para tomar al Dasein como el ente *privilegiado* y *ejemplar* a la hora de buscar el sentido del ser.

El riesgo de caer en el vicio de un “círculo en la prueba” se hace latente ya que se busca determinar al Dasein en su ser, fijar su modalidad respectiva y, sobre ese punto de partida, plantear la pregunta por el sentido del ser, cuando supuestamente se requiere de un

⁹² *Ibidem*, p. 7 (*Ibidem*, p. 27).

⁹³ *Idem* (*Ibidem*, p. 28).

concepto de ser ya establecido para llevar a cabo lo primero. ¿Qué significa la objeción del círculo en la prueba? ¿Estamos ante un concepto cualquiera de ser que debe ser tomado de antemano sin previa investigación para hablar del ser del Dasein? ¿No resulta entonces el punto de partida arbitrario para la investigación? Heidegger responde tajantemente: “Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido del ser.”⁹⁴ Lo cual significa que la modalidad específica del ser del Dasein *tiene consigo las condiciones para su comprensión* independientemente de haber desarrollado una teoría acerca del ser. Metodológicamente la modalidad del Dasein se nos revela como poseedora de la comprensión del ser, lo cual significa tener una previa *visualización* del ser, suficiente para establecer el punto de partida además de servir de guía a la investigación. De manera que lo que podría ser un círculo vicioso debido a una presuposición arbitraria no demostrada, se convierte en la condición para el desarrollo de cualquier investigación ontológica que aborda la cuestión del ser:

La “presuposición” del ser tiene, más bien, el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, *y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo.*⁹⁵

La modalidad del Dasein anticipa el propio ámbito sobre el cual una tematización acerca del ser es posible, esto es, el acceso al conocimiento ontológico está previamente posibilitado por la manera en que el Dasein ya se encuentra referido (proyectado) al ser y su sentido. Lo que se lleva a cabo en la investigación no es, por lo tanto, una fundamentación de carácter deductivo, sino la “puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”, lo cual significa que la modalidad respectiva del Dasein se hará fenomenológicamente *transparente* (que se muestre en sí y desde sí misma) para la exhibición del sentido de ser en su modalidad respectiva. Como se insistirá más adelante, con el término *Da-sein* ha de entenderse exclusivamente esta referencialidad anticipativa (esencial) al ser. El ente que somos nosotros mismos, está determinado por esa indicación al ser que determina esencialmente su modalidad respectiva, esto es: *somos al modo de una*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibidem*, p. 8 (*Ibidem*, p. 29).

señalada referencia al ser y sólo en estos términos ha de entenderse la modalidad que nos constituye en cuanto Dasein.

Reiterando la pregunta planteada por Heidegger: “¿en cuál ente se deber leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?”, la respuesta se encuentra en *el Dasein que somos nosotros mismos*. No estamos ante cualquier ente tomado al azar, tampoco ante una idea vaga del ser con la cual determinemos al Dasein. Nos encontramos frente al ente cuyo *modo de ser* es estar “referido anticipativamente” al ser, lo cual significa que, el Dasein es punto de partida en la investigación fenomenológica, pero también posee la primacía en el proyecto de la ontología fundamental: *en la modalidad del Dasein encontramos al ente a través del cual puede interpretarse el sentido del ser en general, de manera que dicha modalidad debe ser considerada la modalidad primaria del ser del ente*. El proyecto ontológico se resume en la siguiente idea de la filosofía que Heidegger expresa de la siguiente manera:

[...] la filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde este surge y en el que, a su vez, *repercute*.⁹⁶

La cuestión del sentido del ser y, por lo tanto, la problemática que conlleva los modos de ser en general, exige precisamente que dicha cuestión parta de una analítica ontológica del Dasein o, como Heidegger la llama también: analítica existencial [existenziale Analytik]. La posibilidad del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser exige que el Dasein sea determinado previamente en su modalidad de ser en tanto existencia [Existenz]. La analítica del Dasein, en tanto exposición del modo de ser del Dasein, exige de acuerdo al método fenomenológico, que su modo de ser se muestre “en sí mismo y desde sí mismo”, lo cual significa que al Dasein no debe asimilarse a cualquier otra modalidad que no le corresponda. El *acceso* a su modalidad exige correlativamente la *mostración* de ese modo de ser que constituye al Dasein:

⁹⁶ *Ibidem*, p. 38 (*Ibidem*, p. 58).

[...] no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy “obvia” que ella sea; ni se deben imponer al Dasein, sin previo examen ontológico, “categorías” boqueadas a partir de tal idea. El modo de acceso de interpretación debe ser escogido por lo el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo, y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* media. En esta cotidianidad no deberán sacarse a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinaciones de su ser.⁹⁷

Para evitar la asimilación de la modalidad del Dasein a cualquiera otra, la analítica del Dasein tendrá que aclarar y distinguir los otros modos de ser del ente que no son el Dasein, como por ejemplo, distinguirlo del modo de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*] de donde la interpretación nivelante del ser se nutre a la hora de caracterizar al Dasein. Pero, ¿cómo son accesibles estos otros modos de ser?, ¿se requiere una ontología de las “cosas” previa a la analítica ontológica del Dasein para poder llevar a cabo las relaciones y diferencias entre los modos de ser? Si una ontología de las cosas es primaria, ¿dónde queda entonces la “primacía” del Dasein frente estas otras ontologías?, ¿en qué consiste la “primacía” del Dasein para que la analítica llegue a convertirse en fundamento de cualquier otra ontología?

b. La primacía del modo de ser del Dasein

Es bien sabida la insistencia de Heidegger, desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, que el Dasein no es un ente que sólo esté ahí-presente en medio de otros entes. Lo sobresaliente del Dasein, y esto es lo que constituye su *primacía óptica* frente a otras modalidades del ente, es que es “el ente al que *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser.”⁹⁸ En primer lugar, se resalta una primacía óptica en la medida en que el Dasein es el ente al que en su ser *le va* su propio ser. El Dasein es el ente cuyo ser no le es ajeno ni extraño, sino que en todo manera de conducirse y comportarse *es* su propio ser el que está en juego. De ahí que Heidegger hable de la primacía óptica del Dasein, por lo que no es un ente entre

⁹⁷ *Ibidem*, p. 16 (*Ibidem*, p. 37-38).

⁹⁸ *Ibidem*, p. 12 (*Ibidem*, p. 32).

otros entes, de manera que no puede ser determinado de acuerdo al modo de ser de la *Vorhandenheit*:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este este *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud.⁹⁹

Este rasgo característico, de encontrarse el Dasein en una *relación de ser con su ser*, nos refiere a la primacía óntica del Dasein, pero en un sentido ontológico, al Dasein le pertenece una referencia con el ser mismo, comprende al ser de alguna manera, por lo que tiene además una *primacía ontológica* 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. Partiendo de que el Dasein se refiere al ser, es como goza de esta primacía ontológica, su ser se encuentra “abierto” para él mismo, o lo que es lo mismo, la comprensión del ser le pertenece: “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein.*”¹⁰⁰ La primacía ontológica del Dasein determina a todo preguntar ontológico y antecede a toda investigación teórica del ser en la medida en que al Dasein le pertenece esta comprensión del ser. La primacía ontológica se traduce en el siguiente enunciado fundamental de *Ser y tiempo*: “el Dasein es ontológico” y no porque lleve a cabo temáticamente una ciencia llamada “ontología”, sino porque comprende al ser anticipadamente en cada uno de sus comportamientos. Será entonces más adecuado, en este nivel pre-teórico, decir que lo que tenemos es una comprensión pre-ontológica para no confundirla con el desarrollo teórico de la ciencia llamada ontología, tomando en cuenta que la primacía ontológica no hay que entenderla como si estuviéramos elevado al Dasein a un rango superior de ser, ya sea por motivos religiosos o por atribuirle un carácter de superioridad frente a los demás entes (animal racional): “pre-ontológico, no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino estar siendo en la forma de una comprensión de ser”¹⁰¹.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem (Ibidem, p. 33).*

¹⁰¹ *Idem.*

La referencialidad esencial al ser que constituye al Dasein nombra su modalidad constitutiva: la existencia [*Existenz*]. Esta manera de hablar de las modalidades del existir, nos dice lo que ya está intrínsecamente en la propia expresión *Da-sein*: “pura expresión de ser” [*seinsausdruck*]. La modalidad del Dasein es pura aperturidad al ser, *aperturidad* que no hay que buscarla en la intencionalidad del acto cognoscitivo, pues el acto intencional presupone en todo caso la aperturidad de la existencia y la referencialidad anticipativa al sentido del ser, además la aperturidad es donde apuntan todas las estructuras fundamentales que constituyen la modalidad del Dasein. Sobre la base de la *aperturidad* constitutiva de la existencia es como guiaremos la argumentación acerca de la comprensión ontológica fundamental para el desarrollo de los contenidos del siguiente apartado.

Cuando Heidegger dice que el Dasein es “pura expresión de ser”, se refiere a que la modalidad de la existencia no se reduce a contenidos quiditativos provenientes de definiciones o conceptos tomados de teoría alguna, sino que la modalidad del Dasein expresa el “cómo” se ejecuta la existencia (en cada caso), donde este “cómo” resulta ser la mostración del puro sentido de ser referido. El Dasein es el ente que está entregado a su ser como posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. Su modalidad implica que, cualquier modo de llevarse a cabo la existencia, es él mismo el que está puesto en cuestión y en todo momento tiene que *ser* su ser como ser suyo. Como un pasaje sobresaliente de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Heidegger dice: “Lo que la existencia es, consiste en el modo *como* es, es decir, *como* existe. El ser-qué de la existencia, su esencia, consiste en existir.”¹⁰² Este carácter de llevar a cabo su ser, quiere decir que el Dasein no puede ser determinado por una ontología que parte de un contenido quiditativo, como el de animal racional, por lo que no se deja someter a la organización teórica donde a los entes se les separa y clasifica dentro de una generalización de conceptos. Heidegger utiliza la expresión: “ser-cada-vez-mío” [*Jemeinigkeit*]¹⁰³ para dar a entender que el Dasein es un ente que da cumplimiento a su ser en cada situación concreta más allá de cualquier determinación conceptual. Se requerirá por lo tanto el desarrollo de un “dominio” fenoménico propio para el caso del Dasein y así resaltar el carácter irreductible de su modalidad frente a la *Vorhandenheit*:

¹⁰² GA 29/30 p. 433 (CFM, p. 358).

¹⁰³ SuZ, p. 42 (SyT, p. 64).

Los dos caracteres del Dasein que hemos esbozado, la primacía de la “*existencia*” sobre la *esencia* y el ser-cada-vez-mío, indican ya que una analítica de este ente se ve confrontada con un dominio fenoménicamente *sui generis*. Este ente 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.¹⁰⁴

Con base en esta diferenciación en las modalidades, la existencia no debe reducirse al concepto que define al hombre como animal racional, ni como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, todas estas concepciones del “hombre” están determinadas por el carácter nivelador de la modalidad de lo que está-ahí. Al afirmar Heidegger que “*la esencia del Dasein consiste en su existencia*”¹⁰⁵, se ha establecido desde ahora un renovado sentido del concepto de “existencia” que Heidegger separa tajantemente de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*]¹⁰⁶. La investigación que se desprenda de las estructuras constitutivas de la existencia, como investigación de la modalidad indicada del Dasein, se apegará entonces al carácter ejecutivo de los comportamientos del Dasein de acuerdo a la previa comprensión de ser constitutiva de cada uno de ellos. *La tematización de la modalidad del ser del Dasein debe hacerse en orden a su existencia y al carácter constitutivo de su comprensión de ser*: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto a su ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe.”¹⁰⁷ La ontología que surge del análisis existencial resulta ser contraria a la imposición de un concepto generalizado en la definición del “hombre”, fundamento para una posible antropología filosófica, en cambio, la “analítica ontológica del Dasein” se aboca a la pura *existencialidad* como modalidad constitutiva del Dasein. La *existencialidad* será de ahora en adelante el

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 42 (*Ibidem* p. 63).

¹⁰⁶ De ahí la precisión de Heidegger al usar el término *existencia* separándolo de lo meramente ahí presente o *Vorhandenheit*: “En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia [*Existenz*], este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*; *existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* [*Vorhandensein*], una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein. Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existencia* la expresión interpretativa *estar-ahí* [*Vorhandensein*] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al Dasein.” *Idem (Idem)*. Ramón Rodríguez ha insistido que, “esta contraposición a la ontología de lo cósmico, de lo que está ahí dado (*Vorhandenheit*), que atraviesa todas las páginas de *Ser y tiempo*, es la precaución metódica fundamental del análisis de la existencia”, capítulo de libro: *El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno*. En: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, p. 121.

¹⁰⁷ SuZ, p. 53 (SyT, p. 74).

término para referirnos a la modalidad del ente que somos nosotros mismos en tanto Dasein.

A partir de la primacía ontológica se desprende una tercera primacía de carácter *óntico-ontológico* perteneciente a la modalidad del Dasein. A la comprensión de la existencia, es decir, de su modalidad específica, le es también constitutivo al Dasein “una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein.”¹⁰⁸ La modalidad del Dasein prevalece como condición de posibilidad “óntico-ontológica” de todas las ontologías. La comprensión del ser queda de este modo doblemente proyectada, como comprensión de la modalidad del Dasein en tanto existencia, pero también como comprensión de las otras modalidades del ente que no son como el Dasein. Heidegger nos recuerda que la primacía óntico-ontológica ya estaba anunciada en el concepto de alma en Aristoteles, cuando decía: “el alma del hombre es en cierto modo los entes”, la tradición dispuso la primacía del Dasein a partir de aquella propiedad del alma de *convenir* con cualquier clase de ente. Sin embargo, más allá del papel que la tradición le dio al alma y más tarde al conocimiento para hacer posible la “conveniencia” entre sujeto y objeto, Heidegger establece la primacía óntico-ontológica del Dasein de acuerdo a este carácter doblemente proyectivo de la comprensión, por el cual es posible el acceso a la modalidad del Dasein, pero también a cualquier otra modalidad del ser del ente. La comprensión del sentido de ser, por lo tanto, hace posible establecer relaciones y diferencias entre las distintas modalidades, tomando por su puesto, como punto de partida, la *modalidad primaria* de la existencia del Dasein. La comprensión de otros modos de ser del ente se encuentra arraigada en esa “tendencia de ser” [*Seinstendenz*] por parte del Dasein inscrita en cualquiera de sus comportamientos y que no hace más que mostrar el ser-ontológico que es. Aquellas otras modalidades del ente, distintas a la existencia, tales como: lo que está ahí-presente, lo a la mano o lo viviente, quedarán inscritas, para su correspondiente determinación, en la temática de la analítica ontológica del Dasein. El Dasein se caracteriza por el *factum* de la comprensión del ser: tanto del ente que es él mismo, como de los entes que no tienen su modo de ser, pero también del sentido del ser en general, donde cada uno de estos *modos de la comprensión* se encuentran incluidos en el proyecto de la ontología fundamental. Las otras ontologías tienen su base y exigen de la ontología fundamental, que tiene en su centro a la analítica del

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 13 (*Ibidem*, p. 34).

Dasein cuya meta es la tematización de las estructuras de la *existencialidad*. Gracias a la analítica del Dasein, podemos entonces tender el puente a aquellos otros modos de ser del ente, en vistas a cumplir con la finalidad de la ontología fundamental que es acceder el sentido de ser en general. Llevar a cabo una exposición de la modalidad *primaria* del Dasein garantiza que la cuestión del *sentido del ser* sea aclarada y que los *modos de ser del ente* sea expuesta.

Además, tomemos en cuenta que para Heidegger el *desocultamiento del ente* es un acontecimiento de la existencia en la medida en que el Dasein se encuentra esencialmente referido al ser. Es a partir del modo de ser de la existencia (Dasein) y sus estructuras, como podemos comenzar a plantear las diversas maneras de significar al ente, dentro de cada una de sus modalidades. Las estructuras del Dasein otorgan unidad y sirven de indicadores para cada modo de significar al ser. Como se explicará en los siguientes apartados de esta tesis, las estructuras de la existencialidad, basadas en los fenómenos del mundo y del tiempo, son indicadores formales que articulan un horizonte de interpretación correcto para plantear la problemática ontológica en torno a la unidad del sentido y la puesta en conceptos del sentido de ser en el pensar ontológico. Cada una de estas estructuras articula el sentido del ser de acuerdo a las distintas modalidades del ente en las que ese sentido se muestra.

c. La comprensión ontológica como base de la modalización

Como se puede constatar, aquella estructura fundamental del Dasein, por la que es posible la articulación del sentido en los distintos modos de ser del ente y constitutiva de su aperturidad, es la comprensión ontológica. Toca ahora desarrollar a fondo las consecuencias que tiene la comprensión ontológica para el despliegue de una ontología integral de los modos de ser.

En primer lugar, es necesario aclarar que la ontología fundamental propuesta por Heidegger, la cual tiene su raíz en la comprensión ontológica, no tiene que ver con una especie de teoría de la ciencia cuyo objetivo fuera esclarecer los límites entre los distintos saberes acerca del ente derivados de una previa regionalización del todo del ente; la cuestión fundamental es, más bien, como lo indica Ramón Rodríguez, que la analítica del Dasein desarrollada en el seno de la ontología fundamental “nos obliga a ver los fenómenos humanos sólo en cuanto son “comprensión del ser”, es decir, en cuanto manifiestan el ser

de las cosas y de sí mismo.”¹⁰⁹ La comprensión ontológica inmersa en el modo de ser del Dasein, marca la pauta para abrirnos a la cuestión igualmente fundamental de los modos de ser en general. En la medida en que la modalidad de la existencia *es* en la forma de una *comprensión* del ser, hace posible la superación clasificatoria de la ontología tradicional y a su vez nos encamina a una manera nueva y radical de plantear el sentido de ser manifiesto en dichas modalidades. Las preguntas obligadas que surgen, fundamentales para la presente investigación, son las siguientes: *¿Cómo es que la comprensión ontológica del Dasein, indicativa de la modalidad primaria del existir, hace posible el descubrimiento de entes? ¿Cómo es que a partir de la comprensión constitutiva del Dasein el ente es abierto en sus propias posibilidades de ser o modos? ¿Cómo es posible una comprensión del ser del ente en general?*

Estas preguntas pueden llegar a ser contestadas si regresamos a la misma comprensión ontológica constitutiva del Dasein. El Dasein es el ente que, en la medida en que le *va* su ser mismo, *es* sus propias posibilidades y se comprende a partir de ellas, esto es, se comporta comprensoremente respecto de su ser. Además, en la comprensión del ser se muestra el carácter de *apertura* de la existencia, dicha apertura hace que precisamente su modo de ser no pueda reducirse a las categorías ontológicas de la tradición metafísica como algo que estuviera ahí-presente [*Vorhandenheit*], pues como lo menciona Angel Xolocotzi: “se trata de un estar fuera de sí, pero también entonces de un estar fuera de las categorías establecidas. Existir en este sentido no sería compatible con las determinaciones ontológicas de la metafísica.”¹¹⁰ La comprensión del Dasein queda así referida a este carácter de apertura por lo que las modalidades de ser del ente pueden llegar a presentarse. A partir de su *primacía ontológica*, que consiste precisamente en aquella comprensión ontológica, se desprende que el Dasein no es simplemente un ente que está ahí presente, sino en la medida en que él mismo está puesto en cuestión, *su modalidad se encuentra señalada a comprenderse así y a otras modalidades de ser del ente*. Desde el punto de vista metodológico, la modalidad primaria sobresale de otros modos de ser, especialmente del modo de ser de lo que está ahí presente [*Vorhandenheit*]. De manera que si la comprensión ontológica es constitutiva del propio Dasein y dado su carácter *previo*, la

¹⁰⁹ Rodríguez, R., capítulo de libro: *La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§§ 8-11)*. En: *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, op. cit. p. 65.

¹¹⁰ Xolocotzi, A., *Heidegger. Lenguaje y escritura*, Fontarama, México, 2018, p. 23.

propia comprensión ontológica será más que una mera propiedad de la existencia ligada al puro aparecer del ente; siendo aún más precisos, la comprensión del *ser* no viene determinada en primera instancia por el lado de los entes (intramundanos), sino al contrario, lo propio de la comprensión es que ella manifiesta la *apertura* del Dasein en tanto *trascendencia* respecto al ente y abierta al ser.¹¹¹ La comprensión ontológica resulta ser condición *previa* para entender la trascendencia del Dasein, pero también es *previa* al descubrimiento del ente como tal, de ahí que las modalidades del ente queden esencialmente remitidas al *ámbito previo* donde se despliega el sentido de la comprensión del ser. Como se verá más adelante, dicho ámbito lo conforma el mundo como estructura fundamental de la propia existencia.

Antes de llegar a desarrollar la temática de la trascendencia y el mundo en función de los modos de ser, es necesario aclarar el significado profundo de la noción de “comprensión de ser” tal como la plantea Heidegger, pues como se deja ver, resulta ser esencial para el desarrollo de la la temática de los modos de ser. ¿Cómo se requiere caracterizar a la comprensión ontológica constitutiva del Dasein como base para la modalización del ente en general? ¿Qué entiende Heidegger específicamente por “comprensión”?

En primer lugar, la comprensión [*Verstehen*] es una estructura ontológica del Dasein que debe ser remitida a los conceptos 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” y “poder hacer frente a ella.”¹¹² *Verstehen* designa aquel saber práctico tanto de lo que se puede y sabe hacer. Tenemos el caso del idioma castellano donde “saber escribir” y “poder escribir” significan lo mismo, éste sería el sentido del término “comprender”, que como se deja ver, tiene un carácter eminentemente práctico y no especulativo o teórico. Por ello, y obedeciendo al sentido práctico de la expresión, Heidegger utiliza el término para resaltar que el comprender no se distingue de un *poder* hacer algo; tomado así su sentido, el comprender no tiene nada que ver con actos cognoscitivos de un sujeto pensante que se agregara al ejercicio de un poder o propiedad

¹¹¹ El papel que juega la trascendencia en la determinación del modo del ser del Dasein y su fundamentación en la temporalidad será tema para el siguiente capítulo.

¹¹² SuZ, p. 143 (SyT, p. 162).

“subjetiva”, sino que es el propio ejercicio del caso, de la propia existencia como aperturidad.¹¹³

Como podemos constatar, Heidegger nos remite a un sentido ontológico del concepto de comprensión que supere el uso puramente cognoscitivo que se le atribuye: el comprender supone este poder-ser [*Seinkönnen*] en el sentido en que el Dasein desarrolla una *posibilidad* que concierne a su propio ser. Comprender en tanto poder-ser es una estructura ontológica adecuada a la modalidad de ser del Dasein, pues ella expresa esta forma de ser no acabada de la existencia que está por hacer-se, que es su propia posibilidad de ser, pues como lo expresa Heidegger: “lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir.”¹¹⁴ 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 comprender existencial del Dasein se aparta de la concepción tradicional de las “facultades” del alma que capacitan a un sujeto a “conocer”; el sentido originario del comprender es, por el contrario, eminentemente existencial y, por lo tanto, ontológico. 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 su ser de alguna manera.”¹¹⁵

A partir del sentido ontológico del comprender, surge también la necesidad de remarcar el sentido ontológico del concepto de “posibilidad” que ha sido referido al propio

¹¹³ 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. Lo expresado en la dualidad comprensión-explicación es derivado de la comprensión existencial como posibilidad y poder-ser. Gadamer aclara el comprender de Heidegger de la manera siguiente: “*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.” *Verdad y Método I*, p. 325.

¹¹⁴ 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” en: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2010, 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.

¹¹⁵ SuZ, p. 43 (SyT, p. 65).

comprender. La tradición filosófica ha identificado al concepto de “posibilidad” como contrapuesto al de “realidad”, se suele contraponer lo meramente-posible a lo real-efectivo. De acuerdo a la lógica tradicional, “posibilidad” es una categoría modal de lo que está-ahí entre otras categorías modales como serían las de realidad y necesidad: “real” es lo propiamente existente o 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, resulta ser “inferior” ontológicamente a lo real y lo necesario. Todas estas son categorías importantes para entender el modo de ser de lo que está-ahí, o sea, para entender su *qué*, sin embargo, resultan insuficientes para comprender el modo de ser de la existencia en cuando poder-ser. Heidegger da un giro ontológico al concepto de “posibilidad” desligándolo de la pura posibilidad lógica de lo que no es contradictorio; posibilidad es un poder-ser que apunta al modo de ser de la existencia, es aquello que el Dasein puede-ser en cada caso. Tomando el término en su sentido ontológico, 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 determinan la modalidad del existir, 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”.¹¹⁶ A tal grado la posibilidad llega a convertirse en un concepto directivo para la ontología fundamental (en contraposición con las categorías de “realidad” de la ontología tradicional), que Heidegger afirma también de manera contundente que: “Por encima de la realidad está la *posibilidad*.”¹¹⁷

La comprensión ontológica, constitutiva de la modalidad del existir, nos remite a la posibilidad existencial de un poder-ser, lo cual nos lleva a remitirnos igualmente al carácter proyectivo de la propia comprensión de ser. Las posibilidades abiertas del comprender son las posibilidades de un poder-ser proyectivo. 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 *previa* de estar vertido hacia las posibilidades

¹¹⁶ SuZ, p. 144 (SyT, p. 162).

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 38 (*Ibidem*, p. 58).

que *son* la existencia. La comprensión proyectiva tiene así un carácter anticipativo, anterior a lo que puede llegar a ser descubierto en la propia proyección. Precisamente la comprensión de ser es previa, es decir, anticipa y proyecta el sentido por el cual podemos acceder al ente como tal de manera que pueda ser descubierto: los comportamientos referentes al ente contienen la estructura anticipativo-proyectiva de la comprensión del ser.

Cabe hacer una pausa y aclarar el carácter fáctico de este poder-ser proyectivo, descubierto en la comprensión ontológica. El poder-ser del Dasein no tiene que ver con un “dominio” de su propia condición; el poder-ser del Dasein supone siempre un “ser ya” que lo delimita. Frente al ámbito ilimitado de un poder incondicionado, las posibilidades del Dasein están determinadas por aquello que Heidegger llama la “condición de arrojado” [*Geworfenheit*]. El Dasein ha venido a ser ya 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.”¹¹⁸ 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 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*]¹¹⁹, aclarando que 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 de su propia finitud.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 144 (*Ibidem*, p. 163).

¹¹⁹ 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.

Volviendo al carácter anticipatorio de la comprensión ontológica, es necesario decir que el proyecto *previo* constituye el ámbito en el que se mueve el poder-ser fáctico de todo comprender. El proyectar de la comprensión en su carácter fáctico 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 considerada, que en un segundo momento se requiera proyectarse, ni tampoco un proyecto ya acabado sobre el cual posteriormente hubiera que adherirse. 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.”¹²⁰ No existe una realidad subsistente que le otorgara consistencia al Dasein, al contrario, tal como se dijo anteriormente, el ser-posible constituye “la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”¹²¹.

Hasta aquí lo que sale a la vista, a nivel de la modalidad del existir, es la relación estrecha entre los conceptos de “modo de ser” y “posibilidad”. Las posibilidades proyectadas en la comprensión ontológica no solamente condicionan la modalidad del propio Dasein sino también otros modos de ser. La posibilidad abierta por el comprender existencial se encuentra remitida a la aperturidad del Dasein y, por lo tanto, al ámbito de mundo, donde aparecen los entes en sus modalidades respectivas. Como afirma Heidegger, “la apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del ser-en-el-mundo”¹²². Las posibilidades proyectadas del comprender hacen posible el descubrimiento del ente como perteneciente al mundo. La aperturidad del comprender deja en libertad al ente intramundano “en vistas a sus posibilidades”, o sea, los deja en libertad en vistas al modo de ser correspondiente. El modo de ser del ente intramundano correspondería a las posibilidades abiertas en su estructura de ser a partir del ámbito de

¹²⁰ *Ibidem*, p. 145 (*Ibidem*, p. 164).

¹²¹ *Ibidem*, p. 144 (*Ibidem*, p. 162).

¹²² *Idem* (*Ibidem*, p. 163).

mundo abierto por el comprender. Con lo cual queda asentado el precedente de no identificar modo de ser con un carácter “esencial” del ente con lo cual determinamos el “qué es”, sino el “cómo” algo aparece de acuerdo a las posibilidades abiertas en una comprensión ontológica. Por eso, Heidegger llega a decir que: “lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su *utilizabilidad, empleabilidad, prejudicialidad* [...] Pero también la “unidad” de los múltiples entes que están-ahí -la naturaleza- sólo se torna descubrible sobre la base de la aperturidad de una *posibilidad* suya.”¹²³ No es casual, como lo menciona Heidegger en este pasaje, que la propia modalidad de lo natural apunta a las “condiciones de su posibilidad”. El ente que *no* es el Dasein, aquel cuya modalidad no es la del existir, ha de ser comprendido en las condiciones de posibilidad proyectadas en la aperturidad del comprender mismo, dichas condiciones conforman el ámbito de las posibilidades del aparecer del ente en su modalidad de ser.

Además del desarrollo de las posibilidades del comprender para el descubrimiento del ente, hay que agregar que al comprender en su carácter proyectivo le pertenece una *visión* [*Sicht*].¹²⁴ 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 el ámbito en el comparecen los entes, esto es, a las posibilidades por las que los modos de ser del ente pueden aparecer. Debe aclararse que 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 intelectual¹²⁵, menos aún tiene que ver con autoconocimiento solipsista:

“[...] no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del ser-en-el-mundo, *a través* de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente “se” tiene a la vista tan sólo en la medida en

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 146 (*Ibidem*, p. 165).

¹²⁵ Heidegger reduce la intuición de esencias de la fenomenología husserliana a este aspecto parcial y derivado de la visión existencial. La intuición de esencias no es fundante, sino al contrario, fundada en la visión existencial de la aperturidad del comprender. Ver: *Ibidem*, p. 147 (*Ibidem*, p. 166).

que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia.”¹²⁶

La visión existencial corresponde, como afirma Heidegger, a la “claridad” de este carácter de *apertura 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 y de entes descubiertos en el modo de su ser. En este sentido, toda visión, tanto sensible como intelectual son modos posibles del comportamiento teórico y, como tales, *derivados* “lejanos” del comprender. Mas 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. Lo importante en este momento es resaltar que la visión existencial del comprender permite todo acceso y trato con los entes, en ella deben ser tomadas las características del ver, como reitera Heidegger, “según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso.”¹²⁷

En este punto, Heidegger ha criticado a la tradición por haber privilegiado el conocimiento como el modo originario de acceder al mundo y a los entes que aparecen en el mundo, el conocimiento no nos abre en última instancia al los modos de ser. Para Heidegger el conocimiento está fundado en el ser-en-el-mundo, por lo tanto es derivado y arraigado a la propia modalidad de la existencia. El conocimiento no se encuentra a nivel de la apertura del comprender existencial, tampoco lo condiciona, sino que es un modo derivado 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. Por lo tanto, el conocimiento ya no representa en primera instancia la manera exclusiva de relacionarnos con el ente, y menos determina la manera en cómo aparecen las modalidades respectivas, representa solamente un comportamiento del Dasein parcial y derivado respecto al descubrimiento del ente. La parcialidad del conocimiento se constata en primer lugar por el hecho de que tenemos otros comportamientos que no son teóricos en los que una comprensión del ser también es

¹²⁶ *Ibidem*, p. 146 (*Ibidem*, p. 165).

¹²⁷ *Ibidem*, p. 147 (*Ibidem*, p. 166).

posible, ejemplo de ello es el comportamiento práctico de carácter circunspectivo.¹²⁸ Pero sobre todo, el carácter derivado del conocimiento, en tanto comportamiento, se hace notar en que a él mismo le corresponde *previamente* una “comprensión” de ser; la comprensión es la condición de posibilidad de todo modo posible de comportamiento y, por lo tanto, del conocimiento mismo.¹²⁹ Se constata así la irreductibilidad del comprender existencial respecto al conocimiento:

“[...] 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.”¹³⁰

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 encontremos el ente *como* ente.”¹³¹ La estructura de ser de las modalidades del ente es abierta a partir de la comprensión ontológica, lo cual hace posible que el conocimiento de manera derivada puede llegar a “aprehender” algo como ente. La aperturidad previa del comprender condiciona al conocimiento a captar algo como la “esencia” o el carácter puramente presencial del ente, de esta manera, el comportamiento cognoscitivo queda reducida a un plano parcial y derivado para poder llegar a caracterizar las modalidades de ser del ente. El conocimiento y las clasificaciones ontológicas que promueve sobre la base de ciertas categorías, provienen de una ontología de la pura presencia, careciendo de relevancia para la fundamentación de una ontología de los modos de ser en general.

Como hemos destacado, la comprensión ontológica promueve distintos comportamientos del Dasein, no solamente el conocimiento. Ya desde el curso de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* Heidegger menciona que la comprensión ontológica “propicia el comparecer del mundo en una doble dirección: en

¹²⁸ 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. 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.” GA 24, p. 390 (PFF, p. 331).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 392 (*Ibidem*, p. 332). Se constata la irreductibilidad

¹³⁰ *Ibidem*, p. 390 (*Ibidem*, p. 331).

¹³¹ *Idem*.

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.”¹³² Se destacan dos modalidades del ente aparte de la existencia, en relación a la modificación de la propia comprensión ontológica, una originaria y otra derivada. El mundo posee así “dos rasgos de realidad” que son característicos de su estructura de la propia comprensión: 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, una modalidad de la propia ocupación. Para lo fines de esta investigación y apegándonos a la terminología heideggeriana, distinguiré dos modos de comportamiento donde la comprensión del ser se lleva a cabo. El *comportamiento teórico-contemplativo* es una modalidad de la ocupación por el que nos referimos al ente como objeto de un mirar puramente contemplativo; en este 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 otra modalidad de la ocupación que implica un trato práctico y se relaciona con el ente a partir de un mirar circunspectivo de modo que se 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 ambas modalidades del comportamiento les corresponde una determina 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.”¹³³ De manera que si queremos caracterizar las modalidades de lo que esta-ahí y de lo a la mano *tenemos en todo momento que remitirnos a esta aperturidad del comprender*. El comprender existencial abarca la

¹³² GA 20, p. 258 (PCT, p. 238).

¹³³ GA 24, p. 390 (PFF, p. 331).

constitución entera del ser-en-el-mundo y con ella todos sus respectos: 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, del cual hablaremos más extensamente en el siguiente apartado. Sin embargo, cabe aclarar, que 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. Toca ahora explicar cómo la comprensión se articula interpretativamente en la conformación de los modos de ser.

d. La diferenciación de los modos de ser en la interpretación comprensora

A partir de las “posibilidades” del comprender proyectivo estamos en posición de establecer las bases para definir las diferencias entre los modos de ser y, con ello, dar un fundamento para aquello que he llamado “niveles de modalización” en el proyecto de la ontología fundamental de Heidegger: por un lado, la modalidad *originaria* de lo a la mano y, por otro, la modalidad *derivada* de lo que está-ahí, aclarando que las posibilidades del comprender son aquellas que corresponden a la modalidad *primaria* del existir del Dasein.

Se mencionó en el apartado anterior que dichas posibilidades son de carácter ontológico, ya que la aperturidad del comprender deja en libertad al ente en vistas de esas posibilidades de ser, esto es, lo deja en libertad para llegar a ser el ente que es y tal como es, su modalidad respectiva (en su utilidad, naturalidad, objetividad, etc.). Estamos ante la posibilidad del descubrimiento del ente en su respectivo modo de ser, que no debe verse como un puro estado permanente del ente en tanto “objeto”, sino en el sentido de que el proyecto de la comprensión logre *desarrollar* aquellas posibilidades comprendidas (modos de ser) como condición del descubrimiento mismo; a este desarrollo del comprender lo llama Heidegger, *interpretación* [*Auslegung*]. La articulación de los modos de ser está de antemano dada en la propia significatividad del mundo y, por lo tanto, se encuentra anticipada en el comprender proyectivo que lo hace posible. Lo que sucede es que este carácter anticipatorio del proyecto hace que “en la interpretación el comprender se apropia

comprensivamente de lo comprendido por él.”¹³⁴ La interpretación se convierte en la “elaboración” de las posibilidades proyectadas por el comprender, con lo cual ganamos las determinaciones esenciales (estructuras de ser) para la modalidad del ente respectivo. Si retomamos el camino de que hemos seguido a lo largo de esta investigación, apuntando a que las posibilidades proyectadas del comprender son posibilidades de carácter ontológico (posibilidades de ser, carácter de ser), entonces, *la interpretación en tanto desarrollo de esas posibilidades resulta ser fundamental para llegar a la propia articulación concreta de las modalidades del ente.*

Tomemos como ejemplo el caso del comportamiento práctico y la comprensión del modo de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*]. El comportamiento práctico comprende lo a la mano y puede llegar a descubrirlo en la medida en que ha *interpretado* el mundo a partir de la totalidad respeccional previamente abierta a la comprensión. Cualquier forma de comportamiento práctico (ordenar, arreglar, mejorar, etc.) se lleva a cabo en la medida en que el ser de lo a la mano es explicitado en el propio para-qué, de manera que la ocupación pragmática se “rige” en último término por lo que se ha hecho visible en esta “explicitación”. Lo *explícitamente abierto en la comprensión*, esto es, lo interpretado en su modalidad, nos dice Heidegger, tiene la estructura de “*algo en cuanto algo*”. Lo comprendido en todo caso es expresado *en cuanto* algo: el lápiz en cuanto utensilio para escribir, el martillo en cuanto herramienta para clavar, la casa como edificación para el resguardo. Mediante el “en cuanto” se hace expreso lo comprendido en la interpretación. Como podemos notar en la estructura del “en cuanto” tenemos el camino abierto a la caracterización propiamente dicha del modo de ser correspondiente, por lo que lo interpretado *ya* es accesible de acuerdo a *un modo de ser*. El “en cuanto” viene ya modificado en lo explícitamente comprendido. El trato circunspectivo precisamente desarrolla la comprensión interpretativa que puede “ver” lo a la mano previamente modificando en la estructura del “en cuanto”; el “ver” de la circunspección resulta ser en todo caso un comprender que interpreta lo previamente modificado. Como se puede constatar, no estamos al nivel de una explicación del tipo predicativo donde el sujeto del enunciado es encapsulado para llenarlo de contenidos predicables a partir de ciertas cualidades agrupadas para el tipo de entes que se pretende clasificar. Como lo reitera

¹³⁴ SuZ, p. 148 (SyT, p. 167).

Heidegger, “la articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de “algo en cuanto algo” es *previa* al enunciado temático acerca de él.”¹³⁵ La articulación de la modalidad de ser en tanto el ente “en cuanto” a la mano o “en cuanto” algo que está ahí, viene dada antepredicativamente antes de cualquier enunciación. La articulación interpretativa de los modos de ser es anterior a toda clasificación predicativa de entes en el enunciado. Las modalidades en cuanto articuladas *ya* vienen “expresadas” en la estructura antepredicativa del “en cuanto” sin requerir de un acoplamiento de caracteres en el enunciado explícito; los enlaces predicativos dentro del juicio son derivados del “en cuanto” antepredicativo. El “en cuando” en el nivel de la interpretación originaria lo llamará Heidegger “en cuanto” *hermenéutico-existencial*, a diferencia del “en cuanto” de carácter predicativo-proposicional, denominado “en cuanto” *apofántico* del enunciado.¹³⁶ A partir de esta distinción esencial, la interpretación originaria del comprender no resulta de una unión artificial de un significado sobre un objeto ahí presente, ya que como afirma Heidegger, “ni lo reviste de un color, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta de la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.”¹³⁷ Los contextos de remisiones en los que aparece lo a la mano no requieren de que ellos sean explícitamente presentados, por lo que el “ver” de la comprensión interpretativa es “implícita” además de ser previa a un “ver” meramente presentante de los caracteres del ente en el juicio. Con lo cual, cabe decir, que las modalidades del ente quedan así remitidas a este ver antepredicativo del interpretar que expresa sobre todo estructuras de ser del modo de ser respectivo.

Como veremos la interpretación está funda en una estructura compleja del comprender. No se parte de una captación simple (intuición) de conocimiento del un modo de ser presentado en el objeto, al contrario, las posibilidades desarrolladas del comprender en las que se funda la interpretación, revelan una estructura compleja del comprender. La interpretación se funda por un lado en un *haber previo* [*Vorhabe*]: se requiere haber comprendido ya la totalidad respectiva por la que lo a la mano puede llegar a aparecer como tal; lo ya comprendido es previamente *apropiado* de manera que la interpretación

¹³⁵ *Ibidem*, p. 150 (*Ibidem*, p. 168).

¹³⁶ Ver: SuZ, p. 158 (SyT, p. 177).

¹³⁷ *Ibidem*, p. 150 (*Ibidem*, pp. 168-169).

desarrolla las posibilidades como estructura de ser de la modalidad respectiva. Igualmente la interpretación está fundada en un *ver previo* [*Vorsicht*]: el ver ya ha hecho transparente aquella modalidad que ahora es explicitada a partir del mismo haber previo. Finalmente tenemos la *manera de entender previa* [*Vorgriff*]: la interpretación puede llegar a explicar, a partir del haber y ver previos, los conceptos fundamentales bajo los cuales esa modalidad de ser se mueve, aclarando que no hay una imposición de categorías determinantes de la esencia de un ente, sino “extrae” de la modalidad abierta del ente los conceptos fundamentales para que se articule la interpretación de aquel ámbito abierto de posibilidades de ser. Sólo a partir de esta triple estructura sobre la que se funda la interpretación y que articula los modos de ser, es como se puede hablar, de manera derivada, de una regionalización del ente “objetivo” de acuerdo a sus propiedades, bajo un pensar que busca la pura clasificación.

Heidegger destaca la estructura previa en la que se funda la interpretación, aclarando el carácter de esta *prioridad* en la que se desarrolla la articulación de los modalidades del ente. La pregunta obligada en la que se detiene Heidegger es: ¿Cómo pertenece esta estructura de prioridad al comprender? ¿A partir de dónde es dada la prioridad de la comprensión? La estructura *anticipativa* del comprender viene dada del fenómeno del proyecto como estructura del existir fáctico del Dasein. La interpretación tiene una raíz ontológico-existencial en el modo de ser de la existencia, es decir, se reafirma la primacía ontológica del Dasein en la comprensión de ser frente a otras modalidades del ente.

Si retomamos aquellas posibilidades proyectadas por la comprensión como base para desarrollar la problemática de los modos de ser, se requiere dejar bien en claro que las posibilidades abiertas del comprender hacen posible el descubrimiento del ente: *lo proyectado en posibilidades de ser es el ente comprendido en su modalidad*. Queda entonces perfectamente aclarada la equivalencia entre “posibilidad de ser” y “modo de ser” en la ontología fundamental de Heidegger: “El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido.”¹³⁸ Además, los alcances de la comprensión ontológica en función de los modos de ser se trasladan hasta la noción de *sentido*: “Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha

¹³⁸ *Ibidem*, p. 151 (*Ibidem*, p. 170).

venido a la comprensión, decimos que tiene *sentido*. ”¹³⁹ El sentido no viene dado como un agregado de valor a lo previamente dado a la comprensión, sino que sentido es aquello donde se “mueve la comprensibilidad de algo” pero que no se reduce a lo comprendido o proyectado: “*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*”¹⁴⁰ Las posibilidades del proyecto quedan así enmarcadas en el horizonte de sentido; los modos de ser como posibilidades de la comprensión ontológica, quedan remitidos a la proyección de un sentido de ser por parte del Dasein que comprende al ser. La primacía de la modalidad de la existencia queda reafirmada en el momento que Heidegger establece que el “sentido” es un existencial del Dasein, por lo que el sentido del ser “inmerso” en la comprensibilidad del Dasein, hace posible las modalidades de ser abiertas en aquel horizonte de su propia comprensión.

¿Y qué pasa con el enunciado *derivado* de la interpretación y su relación con las modalidades previamente articuladas en esta interpretación? Se ha dicho que la predicación en el enunciado es derivada de la “en cuanto” hermenéutico, las modalidades del ente quedan remitidas a un ver antepredicativo del interpretar que expresa las estructuras de ser del ente. Sin embargo, “en el enunciado se puede hacer ver en forma palpable de qué manera la estructura del “en cuanto”, constituida del comprender y la interpretación, es modificable.”¹⁴¹ Cabe considerar entonces la modificación llevada a cabo en el enunciado y en su relación con los modos de ser. En primer lugar Heidegger hace notar que, en su forma de un enlace predicativo, el enunciado es un modo de mostración. Los miembros del enunciado predicativo surgen dentro de la mostración, como dirá Heidegger: “El enunciado es una mostración que determina y comunica.”¹⁴² Este carácter mostrativo del enunciado no le viene de los propios enlaces llevados a cabo en la proposición, menos del carácter de “valor” (valor de verdad) de dichos enlaces, sino le vienen de lo ya abierto en el comprender, esto es, de lo previamente descubierto como estructura de ser en la articulación interpretativa de ese comprender. El enunciado se mueve ya dentro del comprender interpretativo y, por lo tanto, de las estructuras de ser manifiestas que en el

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ *Idem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 154 (*Ibidem*, p. 172).

¹⁴² *Ibidem*, p. 156 (*Ibidem*, p. 175).

propio enunciado se hacen “ver”. El enunciado queda circunscrito a la estructura del “en cuanto” de la interpretación y a la trama de estructuras de ser previamente descubiertas en ella, por ello, al decir de Heidegger: “Al igual que la interpretación en general, el enunciado tiene necesariamente sus fundamentos existenciales en el haber previo, la manera previa de ver y el modo previo de entender.”¹⁴³ La modificación llevada a cabo en el enunciado se remite a una modificación en el modo de ver de la comprensión, el ente se vuelve “objeto” de un enunciado y, como agrega Heidegger: “con la actitud anunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación del haber previo”¹⁴⁴. El ver previo también queda trastocado de manera que se apunta ahora a lo que está-ahí en referencia de lo a la mano, haciendo posible el *acceso* a las propiedades. Se impone ahora un ver contemplativo donde la modalidad del ente es igualmente modificada, lo a la mano se oculta como tal para aparecer ahora como algo que está-ahí presente: “Por *medio* de la mirada contemplativa y *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano.”¹⁴⁵ De esta manera el *trato* con el ente del ver circunscriptivo se trasmuta ahora como un *acceso* al ente del ver contemplativo. ¿Qué es lo que se ha llevado a cabo a nivel del enunciado para que se produzca esta diferenciación de los modos de ser? El “en cuanto” “hermenéutico-existencial” (antepredicativo) ya no se apropia de la totalidad respectiva donde aparecía lo a la mano, ahora queda situado en el puro plano “indiferenciado” de lo que está ahí. Se ha producido una “nivelación” del originario “en cuanto” hermenéutico-existencial de la interpretación, de manera que en el enunciado se ha trastocado la comprensión del ser, se ha pasado a una mostración puramente contemplativa del ente a partir del “en cuanto” apofántico del enunciado. La nivelación de la estructura del comprender interpretativo en el enunciado da pie a una nueva manera de comprender el ser del ente, a una modalidad de carácter *derivado*. La modalidad de lo a la mano ha quedado oculta y, en el giro de la propia estructura interpretativa de la comprensión, ha surgido la modalidad de lo que está-ahí. Cabe resaltar que esta diferenciación de las modalidades del ser del ente, el nivel *originario* de lo a la mano y el nivel *derivado* de lo que está ahí, se lleva a cabo a partir de la propia comprensión del ser y no de los comportamientos referentes al ente. Cabe concluir que el “vuelco” que en la comprensión del ser se lleva a cabo es condición de los niveles

¹⁴³ *Ibidem*, p. 157 (*Ibidem*, p. 175).

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 158 (*Ibidem*, p. 176).

¹⁴⁵ *Idem*.

de las modalidades respectivas. Dejo abierta la temática del “vuelco” de la comprensión de ser para una análisis más detallado en los siguientes apartados del presente capítulo, cuando se desarrollen temáticamente las modalidades de la *Vorhandenheit* y la *Zuhandenheit*. Lo importante hasta ahora fue haber dejado constancia en la manera como se han establecido las diferencias entre los modos de ser, de carácter *originario* y *derivado*, sobre la base del “en cuanto” de la interpretación y en el carácter mostrativo del enunciado. Sin embargo, toda manera del *trato* o del *acceso* a entes, es decir, cualquiera de los modos de descubrirse y aparecer del ente tienen como condición última el ser-en-el-mundo del Dasein, y por lo tanto del *mundo*, como aquel *ámbito de aperturidad* del aparecer del ente y su descubrimiento. Pasemos en el siguiente apartado a plantear el tercer problema de la modalización: la caracterización de los modos de ser en el ámbito de aperturidad del mundo.

2.2 El problema de la caracterización de las *modalidades originaria* y *derivada*, y el fenómeno del mundo

La analítica de la existencia tiene como objetivo la interpretación fenomenológica de la modalidad de la existencia, aquella que corresponde al ser del Dasein. En dicha modalidad se ha descubierto el carácter primario de este ente, que en su esencia *comprende* el ser, lo cual significa que otros modos de ser distintos al Dasein pueden llegar a ser caracterizados y descubiertos sobre la base de la interpretación fenomenológica llevada a cabo en la analítica del Dasein. Hasta aquí es posible concluir que la aperturidad de la comprensión ontológica hace posible tanto el *trato* como el *acceso* al ser del ente, ellos mismos son *modos de la aperturidad* en tanto posibilidades del aparecer del ente. Sin embargo, Heidegger aclara que todos los modos de aperturidad tienen su “concreción estructural” sobre la base del ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*], por lo que desde este momento la aperturidad del comprender deberá ser entendida como la aperturidad del ser-en-el-mundo. El presente apartado tendrá como objetivo explicar, a partir del tercer problema de la modalidad que hemos delimitado, cómo la estructura del ser-en-el-mundo posibilita igualmente el descubrimientos de los modos de ser, y cómo el *mundo* puede llegar a

convertirse en aquel ámbito de manifestabilidad de las modalidades respectivas. En primer lugar (a) hablaré de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo desde la cual los modos de aperturidad del Dasein se determinan para así establecer los modos del aparecer del ente. A la modalidad de ser del Dasein le *pertenece esencialmente* el mundo a partir del cual pueden llegar a caracterizarse las modalidades de ser respectivas. A continuación desarrollaré el análisis ontológico de los modos de ser que han sido destacados en *Ser y tiempo*, (b) el modo de ser de lo a la mano y (c) el modo de ser de lo que está-ahí, refiriendo ambos al ámbito del mundo como condición de su aparición (presentación) y descubrimiento. Finalmente (d) me abocaré a aclarar el propio ámbito del mundo como la condición misma para caracterización de las modalidades del ser del ente.

a. La estructura fundamental del ser-en-el-mundo para el desarrollo de la modalización

Al Dasein le corresponde una comprensión del ser, respecto de sí mismo como de los entes que no tienen su modo de ser. El Dasein se comporta comprensoramente de acuerdo a dichos respectos y de acuerdo al carácter proyectivo del comprender, como un “estar fuera de sí” de sus comportamientos, decimos que *existe*: al Dasein le es constitutiva una *aperturidad* de ser. Heidegger menciona que estas determinaciones “deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *ser-en-el-mundo*.”¹⁴⁶ Las estructuras de la existencia han de ser comprendidas desde su “concreción estructural”, por lo que hay que mostrar cómo se fundan en la constitución fundamental del Dasein: el ser-en-el-mundo. La tarea inicial de la analítica ontológica del Dasein será interpretar esta estructura fundamental.

De entrada, el ser-en-el-mundo es una estructura compleja que requiere de una ardua clarificación de tipo fenomenológico. Lo primero que hay que reiterar es que la estructura del ser-en-el-mundo es una *totalidad unitaria* dentro del desarrollo del método fenomenológico. Heidegger llevará a cabo en *Ser y tiempo* un análisis detallado de cada uno de los momentos estructurales constitutivos que constituyen el ser-en-el-mundo. En primer lugar tenemos el momento estructural de “en el mundo”, donde se parte de la pregunta: *¿qué hay en el mundo?* La meta es indagar la estructura del mundo como

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 53 (*Ibidem*, p. 74).

significatividad y así analizar el tipo de entes que comparecen “en el mundo”, así tendremos las bases para caracterizar el modo de ser de dichos entes sobre la base del *mundo*. En segundo lugar se encuentra el momento estructural correspondiente al “ente” que es cada vez en la forma de ser-en-el-mundo, la pregunta se plantea como: *¿quién está en el mundo?* La tarea es determinar “quién” está en el mundo en el modo de la cotidianidad media, en este caso el Dasein. En tercer lugar tenemos el momento estructural del “ser en”, que corresponde a la pregunta: *¿cómo se está en el mundo?* En dicha pregunta se buscan los modos de la aperturidad del Dasein en las que se está en el mundo: disposición afectiva, la comprensión, el habla, el discurso.¹⁴⁷

A pesar de que los tres momentos estructurales apuntan al “fenómeno completo”, Heidegger le reserva a la estructura del “ser-en” una importancia destacada de carácter metodológico frente a las otras estructuras. La correcta comprensión del “ser-en” pretende aclarar el tipo de relación del Dasein con el mundo, pero también con los entes *del mundo* y el modo de su aparición. En primer término, la estructura “ser-en” no debe ser interpretada como una relación de tipo espacial como un “estar dentro de”, como cuando se dice que el agua está “dentro” del vaso. Esta forma de interpretación de tipo categorial del “ser-en” no se ajusta al modo de ser del Dasein. El Dasein “está-en” el mundo de una manera diferente, no como algo espacialmente ubicado frente al mundo (junto a, delante de, detrás de, cerca de, próximo a, dentro de), sino ya siempre familiarizado con los entes que comparecen 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 estuviera “dentro” de la otra, este sentido del ser-en no le corresponde al Dasein que se ha caracterizado previamente como el “ser-cada-vez-mío”. El “ser-en” tiene más bien el sentido de un *habitar-en*, estar acostumbrado o familiarizado. El tipo de relación que expresa el “ser-en” es el de estar en cierta proximidad, de estar involucrado con el mundo. Para expresar esta manera peculiar de relación del Dasein con el mundo, Heidegger nos dice que el “ser-en” tiene que ver con un “estar en medio” [*Sein-bei*] del mundo en el sentido de “absorberse” en el mundo. Hablar de una cosa “contenida” en otra es más bien referirnos a entes que están-ahí presentes y no al modo de ser del Dasein que *habita* en el mundo *en medio* de entes.

¹⁴⁷ Ver: *Idem (Ibidem, p. 74-75)*.

Hay que destacar en este punto la diferencia radical, sobre la que Heidegger insiste, entre el modo de ser de la *existencia* [*Existenz*] con lo que está-ahí presente, es decir, con aquello que tiene la modalidad de la *Vorhandenheit*. La apreciación metodológica pero sobre todo ontológica, consiste en no tomar las categorías ontológicas tradicionales para determinar el modo de ser del Dasein, de ahí que el “*estar en medio*” del Dasein no debe confundirse con el “*estar dentro de*” correspondiente a lo que está-ahí presente. La “diferencia ontológica” entre las modalidades de ser es una de las metas básicas de la analítica de la existencia y de la propia ontología fundamental si se quiere llegar a exponer los modos de ser respectivos. La diferencia ontológica de los modos de ser exige desarrollar conceptos ontológicos adecuados para cada modalidad: el “estar-en” es un *existencial* del modo de ser del Dasein, en cambio, el “estar-dentro-de” es una *categoría* correspondiente al modo de ser de lo que está-ahí presente. El tipo de relación del Dasein con el mundo es el de un “estar en medio” que no es el estar una cosa junto a la otra, sino es un estar habituado o familiarizado, pero que también tiene el sentido de estar involucrado y *absorto* en *medio* del ente de modo que éste comparece como el ente que *es*. En esta línea de pensamiento, como veremos, el *mundo* no será entendido como un ente, ni como la suma de entes, sino como *el ámbito de manifestación para la presentación del ente de acuerdo a su modalidad de ser*.

El ser-en-el-mundo determina, por lo tanto, una peculiar *espacialidad existencial* del Dasein que no puede ser comprendida al modo de una *espacialidad física* de un ente que está-ahí situado en una posición espacial junto a otros entes. Estas maneras de entender el “ser-en” son inadecuadas para determinar el modo de ser del Dasein en tanto ser-en-el-mundo. La espacialidad existencial está referida al “estar-en” como existencial del Dasein que se comporta respecto al mundo de acuerdo un trato familiar con los entes que comparecen en el mundo, por lo que estamos habituados a ellos, involucrados, absortos en situaciones concretas. Este trato inmediato con el mundo se refiere a un estar “ocupándose” con las cosas que comparecen en el mundo. Ejemplo de los modos de la ocupación son: “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar.” El trato inmediato con el mundo se refiere a *comportamientos* que serán mostrados a partir de la estructura ontológica del Dasein, a la que Heidegger llamará: “ocupación” [*Besorgen*]:

“[...] la expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de ser-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida “económico” o “práctico” sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado*.”¹⁴⁸

Hay que destacar el carácter de prioridad de la ocupación sobre los comportamientos de tipo teórico con los que accedemos a los entes. Antes de toda consideración teórica de las cosas ya estamos ocupándonos en el mundo de acuerdo a este trato familiar y práctico con el ente. El conocimiento ya no será el modo ejemplar del “estar-en”, es decir, ya no será la manera originaria de relacionarnos con el ente. Heidegger reubica al conocimiento como uno de los comportamientos del Dasein derivados de la ocupación, por lo que el ver contemplativo y el ente descubierto en el comportamiento teórico serán *derivados* del fenómeno de la ocupación como modo *originario* del trato y acceso a los entes que aparecen en el mundo. 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.”¹⁴⁹ La ocupación resultaría ser un indicador formal que da sentido a los distintos comportamientos del Dasein que hacen referencia a las modalidades del ente. El fenómeno de la ocupación nos llevará a mostrar que el modo de ser del Dasein es, en última instancia, el *cuidado* [*Sorge*]. El tema del *cuidado* tendrá como resultado exponer la modalidad del Dasein comprendido como un totalidad que da sentido a la diversidad de los comportamientos compresores del Dasein, además de determinar los “respectos” en los que es abierto el ser-en-el-mundo en cuanto tal.¹⁵⁰

Como podemos constatar, 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 Dasein y sólo en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo es como

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 56 (SyT, p. 78).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 57 (*Idem*)

¹⁵⁰ El ser-en-el-mundo despliega tres “respectos esenciales” de acuerdo al modo de ser del Dasein como Cuidado. El Dasein en tanto ser-en-el-mundo: *es respecto de sí mismo* [*zu-sich-sein*], el 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.

“el Dasein queda ya cada vez abierto para la comprensión del ser”.¹⁵¹ Por lo tanto, el “ser-en” no es una propiedad del Dasein que algunas veces tuviera y otras no, la relación del Dasein con el mundo no es “ocasionalmente adquirida”. Con lo cual estamos en disposición de plantear correctamente la relación con los otros entes que aparecen en el mundo, no como algo que el Dasein decidiera establecer y otras veces se apartarse caprichosamente de dicha relación, al contrario, el encuentro con el ente y su descubrimiento están inscritos en la modalidad del Dasein en tanto ser-en-el-mundo:

El Dasein no es jamás “primeramente” un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en al que de vez en cuando le viniera en gana establecer la relación con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, es como es. Esta constitución de ser no surge porque, fuera del ente con carácter de Dasein, haya también otro ente que esté-ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede “encontrarse con” el Dasein sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo*.¹⁵²

Heidegger dirá que la *facticidad* del Dasein consiste en que la comprensión del ente constitutiva de su ser, está ligado “en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.”¹⁵³ La facticidad del Dasein nos habla de la *pertenencia* esencial del mundo al Dasein y no del mero “hecho” de existir (como un simple está-ahí presente). Es precisamente en dicha *pertenencia* de mundo por parte del Dasein en la que consiste su modalidad, del *factum* de que el Dasein *tiene* un mundo: a su modalidad de ser le *pertenece esencialmente* el mundo como tal. Si tomamos en cuenta a otros modos de ser del ente, es conveniente decir que sólo el Dasein *tiene* un mundo en tanto ámbito de manifestación del ente, donde dicha pertenencia hace posible todo encuentro con el ente. Por lo tanto, la diferencia entre el Dasein y otros modos de ser no queda indicada a partir de la *Vorhandenheit*, sino por la propia *pertenencia del Dasein al ámbito de aparición del ente: el mundo*. El mundo es la condición para que cada modalidad se muestre como es y, por lo tanto, es condición de las diferencias y relaciones entre esas modalidades de ser. La caracterización de la modalidad de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*] y de lo que está a la mano [*Zuhandenheit*] *suponen ya un mundo previamente abierto*: “el mundo no es en sí

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 58 (*Ibidem*, p. 80).

¹⁵² *Ibidem*, p. 57 (*Ibidem*, p. 79).

¹⁵³ *Ibidem*, p. 56 (*Ibidem*, p. 77).

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 “hay” mundo.”¹⁵⁴

Se requiere hacer la aclaración en términos estrictamente fenomenológicos del significado de mundo, esto es, fijar la fenomenalidad del fenómeno de mundo, su estructura de ser. La peculiar constitución ontológica del mundo es la *mundanidad* [*Weltichkeit*] la cual nos proporciona el fundamento ontológico para la caracterización de los modos de ser. Sin embargo, a primera vista la determinación del fenómeno del mundo aparenta ser algo trivial, ya que se requiere únicamente la enumeración de los entes que “hay” dentro del mundo para decir qué es el mundo. Se suele igualar el concepto de mundo con la totalidad de los entes la cual identificamos con la naturaleza. Refiriéndose al concepto de naturaleza Heidegger afirma: “La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo.” Por lo tanto una especulación de la naturaleza nunca sale del plano óntico, al contrario, 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*.”¹⁵⁵

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 una estructura de ser. El fenómeno del mundo no se restringe a aquellas cosas que aparecen dentro del mundo, pero tampoco a la caracterización ontológica de dichos entes: “Ni la descripción óntica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo”.”¹⁵⁶ Como lo indica Heidegger, ambos modos de acceso suponen ya al mundo en tanto fenómeno. El carácter fenoménico del mundo, es decir, su fenomenalidad, *no apunta al ente que no es el Dasein* (ente

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 73 (*Ibidem*, p. 94).

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 65 (*Ibidem*, p. 87).

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 64 (*Ibidem*, p. 86).

intramundano). De manera que el sentido fenomenológico originario (existenciario) de mundo viene determinado a partir de que es una estructura del ser del Dasein, en tanto *mundanidad*. De ahí que, 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 el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, 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: 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.¹⁵⁷

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 se ve obligado a salir de su esfera interna para entonces alcanzar el mundo en tanto 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.”¹⁵⁸ En el mismo curso, 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 cooperan 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.¹⁵⁹

Podemos entonces concluir diciendo que *el mundo es un carácter esencial del Dasein*, es un existenciario. Por otra parte, el ente que no tiene el modo de ser del Dasein, es caracterizado como un ente *intramundano* [*innerweltlich*], esto es, aquel ente que es descubierto y que comparece en el mundo pero que no le pertenece a su ser la *mundanidad*: el mundo en el sentido ontológico-existenciario no puede considerarse una determinación

¹⁵⁷ GA 24, p. 420 (PFF, p. 354). Como ya hemos dicho García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que a lo largo de esta investigación se traduce como “lo que está-ahí presente”.

¹⁵⁸ SuZ, p. 62 (SyT, p. 83).

¹⁵⁹ GA 24, p. 422 (PFF, p. 355).

del ente intramundano. Más bien el ente *intramundano* es un ente *del mundo*, es decir, aquel que *pertenece al mundo*. Siguiendo con la línea de nuestra investigación, si queremos caracterizar las modalidades de 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 mundanidad 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 ente intramundano sólo puede ser caracterizado a partir del ámbito de apertura del mundo constitutivo del ser del Dasein*, haciendo la aclaración que, tal como lo afirma Heidegger: “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.”¹⁶⁰

La vía para la caracterización del ente intramundano se alcanza dentro del primer momento estructural del ser-en-el-mundo, aquel “en-el-mundo”. Este momento estructural se aclara, como lo habíamos indicado, respondiendo a la pregunta: ¿Qué es lo que aparece en el mundo? O como lo dice Heidegger: “hacer ver lo que se muestra como “ente” dentro del mundo.”¹⁶¹ El ente que *pertenece al mundo* no se logra caracterizar originariamente mediante un ver contemplativo en el acceso teórico a ese ente, esto resulta ser derivado, sino a través de un ver circunspectivo en el trato práctico con el ente, el cual resulta ser previo y fundante en la caracterización de los modos de ser. De la misma manera, el mundo, de acuerdo al trato inmediato con el ente, se manifiesta como un *mundo circundante* donde la característica constitutiva del mundo será la significatividad de carácter preobjetivo y preteórico en la que el Dasein ya siempre vive y se comprende de alguna manera. *En este sentido, la modalidad de lo a la mano será aquella modalidad originaria y fundante que hace posible el acceso a la mundanidad, frente a lo que está-ahí presente como una modalidad derivada y fundada*. De acuerdo a estos niveles de prioridad ontológica anunciadas en los modos de ser, pasemos a caracterizar en primer término al modo de ser de lo a la mano.

¹⁶⁰ SuZ, p. 64 (SyT, p. 86).

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 63 (*Ibidem*, p. 85).

b. *El modo de ser de lo a la mano* [Zuhandenheit]

El mundo más próximo y más cercano al Dasein cotidiano es el mundo circundante [Umwelt]. La manera como nos relacionamos e involucramos con el mundo adopta la forma que Heidegger denomina el “trato” [Umgang], el cual es un modo esencialmente práctico a partir del cual el Dasein está abierto al mundo. Por lo tanto, moverse en el mundo circundante tiene el significado de producir y utilizar las cosas que aparecen en el mundo. Los entes que aparecen en el mundo circundante tienen el modo de lo a la mano [Zuhandenheit], lo cual significa que los entes no se dan primeramente como objetos dotados de propiedades, sino como entes referidos a comportamientos de tipo pragmático. Para entender la caracterización del modo de ser de lo a la mano hay que entender en primer lugar esta originariedad que Heidegger otorga al trato práctico de la ocupación frente al acceso teórico del conocimiento. Como se ha insistido, el mundo no es un objeto que está-ahí presente para ser contemplado en una relación de conocimiento. La relación de conocimiento con los entes no es originaria para mostrar el fenómeno del mundo. Heidegger rechaza los intentos fenomenológicos de la filosofía tradicional de acceder al mundo a partir de la relación de conocimiento, tomando al ente como un objeto al cual se le *aprehende* en la relación con un sujeto que lo conoce. El fenómeno del mundo más bien se manifiesta en el *trato de la ocupación* tomando en cuenta el carácter ejecutivo de los comportamientos del Dasein. Por lo tanto, la modalidad de lo que está-ahí presente no es *fundante* en el acceso al fenómeno del mundo. Heidegger privilegia el comportamiento del trato práctico y su referencia con la modalidad de lo a la mano, pensando que dicha modalidad es *originaria* para acceder al fenómeno del mundo, ya que como dice Alejandro Vigo:

[...] aun concediendo que el abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo debe realizarse, de algún modo, a través de una cierta tematización del ente intramundano, queda, sin embargo, todavía en pie la pregunta, decisiva desde el punta de vista metodológico, por la modalidad de presentación del ente intramundano a partir de la cual debe orientarse la elucidación fenomenológica del mundo como tal. La respuesta de Heidegger a dicha pregunta establece que el único punto de partida correcto para tal intento de hacer fenomenológicamente accesible al mundo consiste en orientarse a partir del ente intramundano, *tal como éste se muestra originariamente a sí mismo en su modalidad primaria y fundante de presentación*, esto es, como ente “a la mano” en y

para el trato práctico-operativo, y a partir de su modificación reductiva en calidad de ente dado meramente “ante los ojos”, como objeto del puro conocer teórico-constatativo.¹⁶²

Por lo tanto, la investigación del fenómeno del mundo debe partir de la manera cotidiana del ser-en-el-mundo del “trato en el mundo con el ente intramundano.”¹⁶³ Existen distintos modos de ocuparnos con el ente y de referirnos al mundo, se ha dicho que el conocimiento es uno de ellos, aunque no es el único ni el más originario; la ocupación también se modaliza produciendo y utilizando al ente. Heidegger señala que aquellos modos de carácter práctico son formas del “trato” con el ente, que es 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 y así describir su estructura de ser*. En la medida en que dicho ente se encuentra descubierto en el ámbito más inmediato y originario de la ocupación es, por lo tanto, un ente cuyo modo de ser es igualmente *originario*. El ente que comparece en el trato de la ocupación, que está siendo usado o producido y cuyo descubrimiento y caracterización es originaria, es el ente que

¹⁶² Vigo, A., *op. cit.*, p. 68.

¹⁶³ SuZ, p. 67 (SyT, p. 89).

tiene el modo de ser de lo a la mano. La pregunta obligatoria es la siguiente: ¿Cómo se determinan los caracteres de ser de esta modalidad originaria?¹⁶⁴

La caracterización de la estructura de ser de lo a la mano parte de describir fenomenológicamente *cómo* se muestra este ente en el propio trato de la ocupación. En primer lugar, tomemos en cuenta que el Dasein no requiere llegar a “transponerse” en el trato de la ocupación para que le sea accesible algo como un útil, al contrario, el Dasein *ya* se encuentra siempre en esta manera de ser. Por lo tanto, el acceso al modo de ser de lo a la mano de alguna manera ya le es accesible al Dasein en la ocupación *sin requerir de teorías interpretativas acerca de lo que es un útil*. El “acceso fenomenológico” exige evitar determinaciones ontológicas que interpretan al ente como “cosa”, todas estas determinaciones no solamente encubren el fenómeno de la ocupación sino también al ente descubierto en ella. El ente a la mano debe quedar despejado y libre ante cualquier

¹⁶⁴ Es cierto como lo refiere Jesús Rodolfo Santander que aquellos comportamientos prácticos a los que se refiere Heidegger como el usar, el manipular, el producir, etc., guardan una relación con el fenómeno del trabajo. El trabajo en sentido amplio es la instancia en la que podemos circunscribir el acceso al mundo de útiles y obras y, por lo tanto, constituye una manera de acceder al modo de ser de lo a la mano. A partir de este entendimiento de que el útil y la obra se encuentran en el ámbito del trabajo, Santander elabora una serie de tesis donde trata de hacer dialogar el pensamiento de Heidegger con el de Marx en torno a la praxis humana. Según Santander, el concepto de trabajo elaborado por Heidegger se enfoca a su aspecto económico, como una actividad subordinada a fines y encaminada a satisfacer necesidades: “cuando Heidegger habla de trabajo, es en el trabajo en sentido económico en que piensa” *Trabajo y praxis en “El ser y el tiempo” de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1988, p. 112. Las actividades y entes que involucrados en el trabajo pertenecen a las necesidades cotidianas, donde lo que se resalta ante todo es el valor de uso de aquellos útiles, es decir, el enfoque heideggeriano de las actividades humanas sería desde este punto de vista económico y utilitarista, por lo que pierde la dimensión social y propiamente humana involucrada en las relaciones de producción. Según Santander, Heidegger habría desarrollado una visión económica del trabajo apoyándose en el valor de uso (de carácter finalista y utilitario) y no habría abarcado el concepto propiamente filosófico del trabajo surgido del valor mercantil. El análisis del modo de ser del útil quedaría reducido a esta visión restringida del trabajo, aunque rica en metodología para llegar al fenómeno del mundo, es pobre porque reduce su dimensión humana, algo que sí resalta la concepción hegeliano-marxista del trabajo. Desde mi punto de vista, es cierto que aún queda por desarrollar una investigación más afondo acerca de la filosofía del trabajo surgida de la concepción del cuidado en Heidegger y que sí es posible una confrontación positiva con Marx al respecto. Sin embargo, pienso que siendo estrictos con el método fenomenológico propuesto por Heidegger para acceder a los modos de ser, resulta precipitado imponer en el comportamiento práctico (donde el trabajo se encuentra como una parte) categorías o concepciones asumidas históricamente que desvíen el *modo de aparecer* de los modos de ser, en este caso los útiles y la obra. El planteamiento heideggeriano es estrictamente ontológico y no solamente metodológico, y en lo que respecta a la tradición y sus categorías ónticas, es destructivo de éstas. Cabe recordar que los conceptos elaborados por la analítica existencialista (existencialistas) no se refieren a ciertos contenidos específicos, sino son indicadores de aquel sentido de ser manifiesto en los fenómenos. Una confrontación más elevada y decisiva para nuestro entendimiento de estos pensadores sería remontarse directamente a la disparidad entre el cuidado heideggeriano como manera de entender el existir humano y la propiamente humano en la concepción marxista, lo cual Santander desarrolla en distintas partes de su libro, especialmente en los capítulos 9 y 10 del texto donde resalta para el caso de Heidegger la subordinación total de la praxis a la trascendencia del Dasein (postura esencialista), a diferencia de la posición marxista de una praxis en el origen de las posibilidades donde su alienación o liberación se juega en la historia (postura dialéctica), ver: *Ibidem*, p. 210 y ss.

encubrimiento proveniente del modo de ser de lo que está-ahí, por lo tanto, para que se muestre su modo de ser genuino se debe atender a la propia ocupación y al mundo circundante como *ámbito* de su aparición. El ente que es producido y usado tiene que ser pre-temáticamente considerado y no ser objeto temático de un conocimiento que le asigne propiedades que lo conviertan en una mera “cosa”. La interpretación tradicional del ente como cosa [*res*] caracterizada por las determinaciones ontológicas de substancialidad, materialidad, extensión, etc., encubren de antemano la “estructura de ser” del ente 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 encubren el modo 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”.

Al ente que no es “cosa” y que comparece en el trato de la ocupación Heidegger lo llama *útil* [*Zeug*]¹⁶⁵. Frente a las categorías que la tradición impuso al 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*].”¹⁶⁶ Heidegger recurre a este término para indicar que el modo de aparecer de un útil no es el de una “cosa” aislada, al contrario, su ser se caracteriza por pertenecer siempre a un todo de útiles [*Zeugganzes*]. La idea de un útil singular y separado no tiene sentido. Sólo en la medida en que el útil *es* en un todo de útiles, es como puede ser éste útil que es. El útil aparece de acuerdo a una totalidad de útiles que tiene la peculiaridad estructural de un servir para-algo [*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 que solo se remita a sí mismo y luego se le agreguen relaciones con otras “cosas”, al contrario, como dice Heidegger: “la estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, esta determinada por las remisiones”¹⁶⁷. Se delata entonces en cada útil un “complejo remisional” de manera que un útil sólo “es” *desde* su

¹⁶⁵ SuZ, p. 68 (SyT, p. 90).

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 74 (*Ibidem*, p. 96).

pertenencia a otros útiles. Lo que se muestra en primera instancia no es una cosa aislada, sino una totalidad de útiles previamente descubierta.

Lo inmediatamente “compareciente” para la comprensión de la modalidad 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 un totalidad de remisiones: la oficina, por ejemplo, en tanto previamente descubierta. Lo cual significa que la comprensión de la totalidad de útiles es más fundamental que la comprensión de un útil particular. Nos movemos comprendiendo *previamente* una totalidad remisional constitutiva de un mundo circundante antes de cualquier uso particular del útil, de ahí que 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, al contrario, 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.”¹⁶⁸ 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.

La comprensión del modo de ser del útil mediante el manejo nos habla de que el comportamiento práctico no es ciego, al contrario, tiene una manera propia de ver, de mirar-alrededor, o sea, es un ver circunspectivo [*Umsicht*]. Alrededor [*um*] del martillo veo [*sehen*] el clavo que se utilizará, además de la tabla donde voy a clavar el clavo, etc. En cambio, el ver teórico simplemente mira-hacia [*hinsehen*] aspectos o determinaciones de manera contemplativa, se queda simplemente contemplando algo en tanto objeto incapaz de descubrir el ente que tiene la modalidad 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

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 69 (*Ibidem*, p. 91).

de ser, es la de un mirar-contemplativo. En cambio, el ver circunspectivo del 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 comprender al modo de ser de lo a la mano y que apunta al horizonte de significatividad del mundo circundante en el que nos ocupamos de las cosas: es el peculiar modo de ver inherente a la manipulación de los útiles en el marco de la totalidad remisional que forman a ese mundo circundante.¹⁶⁹ El comportamiento práctico-circunspectivo a diferencia del comportamiento teórico-contemplativo es un comportamiento que descubre y comprende el modo de ser de lo a la mano. Ahora, si tomamos el carácter originario del modo de ser de lo a la mano y del comportamiento que lo descubre, podemos concluir el carácter derivado de lo que está ahí y de su correspondiente comportamiento de manera 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 carácter *originario* de la modalidad de la *Zuhandenheit* se reafirma al grado que Heidegger afirma que: “*el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es en-sí.*”¹⁷⁰

Para caracterizar la estructura de 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*, a esta condición propia del útil la llama Heidegger: *condición respectiva [Bewandtnis]*¹⁷¹ *del ente a la mano*. Haciendo la aclaración que el significado de este término no se refiere a una actitud del Dasein por la

¹⁶⁹ 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*]”, en: *Heidegger y la crisis de la época moderna, op. cit.*, p. 88.

¹⁷⁰ SuZ, p. 71 (SyT, p. 93).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 84 (*Ibidem*, 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.

que se les impusiera a los entes cierto uso de manera 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:

Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primariamente en libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. Esto: que con él pasa que queda vuelto en condición respectiva hacia... es la determinación del ser *ontológica* del ser del ente, y no un enunciado óntico acerca del ente mismo.¹⁷²

La condición respectiva 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, esto es, se remonta a un ente que no tiene el modo de ser de lo a la mano de carácter intramundano, sino, como dice Heidegger, tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo, el Dasein existente: “El primario “para-qué” es un por-mor-de [*Worumwillem*]. Por el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser.”¹⁷³

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Idem.*

Por otro lado, bajo el término “condición respectiva” [*Bewandtnis*]¹⁷⁴, nos dice Heidegger, resuena el significado otro término: dejar-ser [*Bewendenlassen*], en el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo 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. 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.”¹⁷⁵ 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 compareciente, lo pueda dejar estar en el sentido óntico.¹⁷⁶

El apriorístico dejar-ser pone en libertad todo ente ya sea en el sentido óntico de dejar algo como está, así como 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

¹⁷⁴ El término *Bewandtnis* ha sido traducido también como “conformidad”, es el caso de García Norro en la traducción de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Este conformarse o “condición respectiva” de lo a la mano no tiene un carácter estático, ya que toda conformidad está animada por este “dejar ser” con el que se relaciona. El aspecto dinámico del dejar ser tiene que sobresalir, el cual no se refiere a un tipo de actividad que se le agregara a lo a la mano, tampoco debe ser entendida, como bien lo apunta Jesús Rodolfo Santander, como “trabajo”, ya que el trabajo, como lo indica: “se sitúa a nivel óntico [...] la acción productiva aparece aquí como una acción particular entre otras acciones particulares caracterizadas por un óntico no conformarse [...] la apertura relativa a la obra no es una determinación del trabajo mismo. La consecuencia de ello es que el trabajo que tenía un rango ontológico en el concepto hegeliano marxista, es considerado ahora como un proceso óntico y particular, que no podría aspirar a ninguna relevancia en relación al ser del hombre [...] el trabajo tendrá la estructura existencial de conformarse, como en general lo tiene toda praxis y todo fáctico “curarse de”, en: *op. cit.*, pp. 148-149. El “dejar ser” al que alude Heidegger cuando se refiere a la condición respectiva o conformidad, debe entenderse más bien como un *comprender*, de manera que, como agrega Santander: “Comprender el mundo es abrir (*Erschliessen*) el mundo. Sólo sobre el fondo del propio estado de abierto del mundo y del comprender que lo abre, es posible la praxis cotidiana que es principalmente la del trabajo.” *Ibidem*, p. 150.

¹⁷⁵ SuZ, p. 85 (SyT, p. 106).

¹⁷⁶ *Idem*.

circundante.”¹⁷⁷ Es así como el ente puede comparecer para la ocupación como ente a la mano y quedar al descubierto en su modalidad de ser, sólo así se descubre como un “ente a la mano” primariamente y no como una cosa que simplemente estuviera ahí.

Para apuntar a la problemática de los modos de ser y al mundo como ámbito de su caracterización y descubrimiento, cabe preguntar: ¿cómo el mundo se constituye como el ámbito de aparición en relación al modo de ser de lo a la mano? 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 “respecto ontológico del mundo”. La totalidad respeccional previamente descubierta donde comparece el ente a la mano está íntimamente conectada con el 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* [Erschlossenheit] corresponde en cambio al mundo como el lugar abierto para el descubrimiento del ente que tiene el modo de ser de la condición respectiva (lo a la mano).¹⁷⁸ La mundanidad del mundo se constituye, de esta manera, en el lugar previamente abierto donde puede ser descubierto el ente intramundano y así comparecer en el comportamiento práctico. *La apertura del mundo es previa al descubrimiento 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 vuelto en su comportamiento.”¹⁷⁹ La comprensión del contexto respeccional 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

¹⁷⁷ *Idem*.

¹⁷⁸ Los términos “abrir” [erschließen] y “apertura” o “estado de abierto” [Erschlossenheit] los asigna Heidegger al Dasein; en cambio, los términos “descubrir” [entdecken] y “estar-descubierto” o “estado de descubierto” [Entdecktheit] los refiere al ente que no es el Dasein y es descubierto de acuerdo a la apertura constitutiva del Dasein que comprender el ser.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 86 (SuZ, p. 107).

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 “en conjunto” en el que el Dasein en última instancia se remite comprensivamente y por el cual comparece el ente en su modalidad respectiva, es precisamente el *fenómeno del mundo*.

El mundo circundante, tal como se puede constatar, constituye aquel ámbito inmediato de comprensión del modo de ser de los entes y posibilidad para los comportamientos con los cuales descubrimos lo a la mano. Todo comportamiento se da primariamente en un contexto de remisiones, o bien, en un contexto significativo previo. El ámbito del mundo es propiamente el todo de significaciones a partir del cual un útil es descubierto. Desde las primeras lecciones de Friburgo, en particular el semestre de posguerra de 1919, Heidegger resalta la estructura hermenéutica de las vivencias tal como se dan en el mundo circundante.¹⁸⁰ En la vivencia común como la de “ver una cátedra”, se muestra que toda vivencia se da en un contexto significativo o “situación hermenéutica”. Nunca veo primero superficies, formas o sensaciones de un objeto que aprehendo aisladamente, a las cuales posteriormente les tuviera que asignar una significación; al contrario, vivimos rodeados por un todo de significados. Por eso, de alguna manera ya comprendemos las cosas a partir de la familiaridad con el mundo en el cual habitamos. Dicho en el lenguaje de *Ser y tiempo*, 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. En otras palabras, el modo en que se nos *presentan* los entes en el trato, es esencialmente en contextos de significatividad y no en actos de percepción aislados, con lo cual se nos revela la auténtica estructura del todo respectual sobre la que se apoya esta renovada noción del mundo en Heidegger: “al todo respectual 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.”¹⁸¹ El todo respectual es una totalidad originaria que resulta ser la estructura misma del mundo en cuanto significatividad en la que el Dasein ya siempre se encuentra. Este ámbito de significatividad que constituye el mundo resulta ser anterior a

¹⁸⁰ Como dice Heidegger: “yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.” GA 56/57, p. 71 (IFP, p. 86).

¹⁸¹ SuZ, p. 87 (SyT, p. 108-109).

todo acto de percepción y conocimiento, todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.

Podemos concluir que el *ámbito* del mundo es la propia significatividad y en este sentido, como Heidegger asevera es: “*la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en el 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 ensí.*”¹⁸² La caracterización del modo de ser de lo a la mano queda así caracterizada, en su estructura de ser, por la significatividad del mundo, ámbito de aparición del modo de ser de lo a la mano.

c. El modo de ser de lo que está-ahí [Vorhandenheit]

Toca ahora desarrollar la caracterización de la modalidad de lo que está-ahí y el comportamiento específico al cual está referido. En este nivel será de suma importancia atender al origen del conocimiento y la manera en que Heidegger afronta dicho problema, ya que en el conocimiento se encuentra la raíz para entender el acceso teórico al ente y su comprensión como lo que está-ahí presente. Además explicaremos cómo dicha modalidad no es de ninguna manera originaria e inmediata, sino *derivada* a partir del trato práctico con los entes, con lo cual reforzaré la tesis que he venido sosteniendo acerca de los niveles de originalidad en las modalidades del ente.

Habíamos explicado que, a partir del modo de ser de la existencia, el Dasein tiene la estructura fundamental de ser-en-el-mundo, la cual es una determinación ontológica por la que está esencialmente referido al mundo y al ente intramundano del cual se ocupa. La manera inmediata y cotidiana de ocuparnos con el ente intramundano la encontrábamos en el trato práctico con el útil. Al comportamiento que corresponde al *trato* inmediato con el ente intramundano lo designábamos como práctico-circunspectivo y le pertenece una comprensión del ser del ente como algo a la mano. Pero también habíamos delimitado al comportamiento teórico-contemplativo, correspondiente al *acceso* al ente, que le pertenece una comprensión del ser del ente como lo que está-ahí. Ambas modalidades del ente, el ente a la mano y el ente que está-ahí, son modalidades del ente intramundano a los que se refiere

¹⁸² *Idem, (Ibidem, p. 109).*

el Dasein en sus comportamientos; sin embargo, para Heidegger, la manera *inmediata* en la que *ya* nos encontramos en el mundo con el ente intramundano, no es el ente que está-ahí: el ente que se muestra *originariamente* en la ocupación es aquel que tiene que ser utilizado o producido. El modo de ser *originario* 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 *originaria* con el ente a la mano.

Los pasos que seguiré en el siguiente apartado será primero exponer el modo en que comparece el ente que está-ahí y el comportamiento al que se refiere, se requiere que aclaremos cómo está relacionado el comportamiento teórico, en tanto *conocimiento*, con la estructura básica del ser-en-el-mundo. Posteriormente explicaré cómo se deriva el comportamiento teórico del trato de la ocupación cotidiana con lo a la mano. Finalmente aclararé cuál es la comprensión del ser involucrada en el comportamiento teórico para así determinar la manera en que comparece y es caracterizado el ente que tiene la modalidad de lo que está-ahí.

Heidegger desarrolla lo que podríamos llamar una “crítica” al conocimiento, por la cual se delimita a este comportamiento del Dasein de acuerdo a sus límites y alcances.¹⁸³ Se parte de distintos términos que en conjunto muestran el fenómeno del conocimiento [*Erkennen*]: contemplación, aprehensión, percepción e intuición. Para Heidegger estos modos de ser están fundados en el ser-en-el-mundo constitutivo del Dasein y aunque el conocimiento no es el modo privilegiado de relacionarnos con el mundo, sin embargo, la

¹⁸³ Llamamos “crítica” del conocimiento en cuanto se delimitan los límites ontológicos entre el comportamiento teórico y el comportamiento práctico, haciendo aquél comportamiento un derivado de éste ¿Se sigue de ello una superioridad en *Ser y tiempo* de la praxis, por ser ella “originaria”, sobre los otros comportamientos posibles del Dasein? ¿Es posible interpretar todos los contenidos de la analítica existencial en clave pragmatista? Esta posibilidad e interpretación es rechazada en la presente investigación. Me apoyo en la interpretación de Jesús Rodolfo Santander acerca del rechazo al pragmatismos en *Ser y tiempo* cuando se cuestiona: “¿Es ahora la praxis la que funda la teoría y los demás modos fácticos de ser-en-el-mundo? ¿La praxis sustituye a la teoría como base para interpretar el ser-en-el-mundo? La respuesta positiva a tales cuestionamientos permitirá definir el pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* como pragmático. Pero colocar la praxis como modelos ejemplar de la interpretación del ser-en-en-el-mundo hubiera presentado muchas dificultades y sólo en un sentido relativo podrá hablarse de un pragmatismos en *Ser y tiempo*. Es verdad que su concepción del “Curarse de” contiene mucho de práctico. Pero “Curarse de” para *Ser y tiempo* es una estructura existencial y no un comportamiento fáctico como la teoría o la praxis que son, para *Ser y tiempo*, solo dos posibilidades de ser, entre otras, del ser-ahí. Sentada como un modo de ser fáctico de ser-en-el-mundo, la praxis no podrá ya ser considerada ni como horizonte de interpretación, ni como fundamento del ser-en-el-mundo, sin reducirse al contenido fenoménico de los otros modos fácticos de ser-en-el-mundo, incurriéndose en un error similar al de cuando se tomaba al conocimiento del mundo como base ejemplar para la interpretación”, en: *op. cit.*, p. 97.

tradición filosófica lo estableció como el modo originario de relacionarnos con el mundo. El conocimiento del mundo se ha tomado, según Heidegger, como un “fenómeno ejemplar” en el cual se relaciona un ente (alma o sujeto) con otro ente (mundo o naturaleza) y donde se intenta concebir su relación en el sentido de dos cosas que están-ahí presentes. 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 “conoce” y se le asigna la propiedad de la exterioridad; en cambio, al alma o sujeto le pertenece la propiedad de “conocer” y se le asigna la propiedad de la interioridad. Surge la siguiente 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 conocido? 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 del sujeto cognoscente. El hecho es que el conocimiento es una modificación del ser-en-el-mundo constitutivo el ser del Dasein, de manera que los términos de la relación de conocimiento (sujeto y objeto) no coinciden de ninguna manera con Dasein y mundo.¹⁸⁴ La relación del conocimiento supone de antemano que el Dasein dispone de un mundo y que sus comportamientos, teóricos o de cualquier otra modalidad, 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.”¹⁸⁵

En el curso *Lógica. La pregunta por la verdad* de 1925/26, Heidegger ubica al conocimiento dentro del contexto del método fenomenológico planteado por Husserl. El conocer es un comportamiento fenomenológico, el cual es de carácter *intencional*.¹⁸⁶ La pregunta que se plantea en dicho curso es: “¿a qué se dirige el conocer?” La pregunta será contestada de manera que sea definido *qué sea en general el conocimiento*. La pregunta no se dirige en primera instancia a aquellas cosas a las que se refiere el conocimiento, más bien lo que debe sobresalir en dicha pregunta es el “carácter” del conocer mismo y del “dirigirse a” de tipo intencional. Se trata de desentrañar, por lo tanto, al *fenómeno del conocimiento* como tal a través de lo que el conocimiento “ve” cuando se dice que conoce.

¹⁸⁴ SuZ, p. 60 (SyT, p. 81).

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 61 (*Ibidem*, p. 82).

¹⁸⁶ GA 21, p. 100 (LPV, p. 87).

Heidegger anticipa, en contra de las teorías tradicionales del conocimiento, que a aquello que se ve no son representaciones, sino lo dado intencionalmente es el propio ente, aquello “a-qué” el conocimiento se dirige. Sin embargo, no en todos los caso tengo al ente como corporalmente presente (en persona) [*leibhaftig*]. Tenemos el ejemplo de tener una pizarra a nuestras espaldas, no dada en el modo de lo corporalmente presente, en este caso me refiero intencionalmente a la pizarra como presente en el mero modo del representar. La pizarra es, en este caso, solamente mentada, por lo que: “Lo mentado en el sólo representar es indeterminado en cuanto a su contenido, mientras que lo que está dado como corporalmente presente es determinado, o en cualquier caso puede determinarse en la realización de esta percepción de lo dado de modo corporalmente presente.”¹⁸⁷ Lo importante aquí es señalar que no hay una diferencia esencial que distinga al representar y el percibir en cuanto a su intencionalidad, lo decisivo no es la claridad de lo mentado, sino el carácter de estar corporalmente presente o no. En ambos casos, lo mentado es el propio ente, sin embargo, con un carácter distinto referido a la intencionalidad. Este carácter de tener corporalmente presente algo es lo que constituye al verdadero conocer. Heidegger nos refiere que a este tener al propio ente captándolo (ver) en su “estar corporalmente presente” se le llama *intuición*.¹⁸⁸ Cabe hacer la aclaración que este “ver” es tomado en un sentido amplio, pues no solamente se refiere al sentido de la vista, sino a la manera de hacerse corporalmente presente al propio ente; por ejemplo, en una operación matemática como $2 \times 2 = 4$, si realizamos esta proposición conforme a sus operaciones concretas de tal manera que quede comprendido lo dicho en ella, entonces el enunciado tiene presente lo propio mentado, decimos entonces que el enunciado es intuitivo. De ahí que: “hay intuición siempre que lo mentado en esta conducta está compareciendo como corporalmente presente. La percepción es sólo un modo de la intuición, y concretamente el modo que es constituido por la sensibilidad.”¹⁸⁹ La intuición, por lo tanto, no se refiere a un acto de distinta naturaleza que el acto de conocimiento propiamente dicho, más bien en la intuición el propio acto de conocimiento es plenificado o colmado [*Erfüllung*]. Heidegger nos dice que la intuición “da la cosa misma”, ella acredita a los conocimientos y lo dicho en las proposiciones. Gracias a este concepto de “presencia corporal” la intuición queda orientada al modo de ver teórico

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 102 (*Ibidem*, p. 88).

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 103 (*Ibidem*, p. 89).

¹⁸⁹ *Idem*, (*Ibidem*, pp. 89-90).

o contemplativo y no a aquel ver circunspectivo del trato con los útiles que se mencionaba anteriormente, ya que el mundo circundante en casi todos los casos no nos está dado directamente como corporalmente presente, en el uso no hago presente la pizarra en el momento de escribir, simplemente me encuentro entregado al escribir y a la palabra en su significado. Sin embargo, dentro de los límites en los que se circunscribe el ver contemplativo de la intuición, se pone de manifiesto aquello que tiene que acreditarse en el propio conocimiento. Si algo no comparece de manera inmediata, de lo cual no tengo su presencia corporal (no estoy en la cosa), tanto el conocimiento y la cosa requerirán de *acreditación* proporcionada únicamente con el conocimiento llevado al cumplimiento en tanto intuición. En palabras de Heidegger: “la acreditación exige que la propia cosa venga a comparecer y que el conocimiento de ella y el discurso sobre ella sean traídos ante ella misma.”¹⁹⁰ Lo decisivo en esta idea propiamente fenomenológica del conocimiento es que la intuición no es un acto esencialmente distinto a la representación de la cosa en un *mentar vacío*, con la intuición el mismo conocimiento es el que ha llegado a cumplirse. En la intuición se da la cosa, la presenta, sólo así podemos llegar a decir que es un verdadero conocimiento: “la intuición es colmadora, no sólo simplemente en tanto que da plenitud, sino colmadora en tanto que hace cumplir la expectativa que en cierta manera pueda encerrarse en el mero representar.”¹⁹¹ Este representar, en su carácter intencional busca lo representado en la cosa misma, de modo que venga a comparecer en la intuición. Hay que aclarar que la acreditación que otorga la intuición no se lleva a cabo al modo de un acoplamiento de dos cosas, el *mentar vacío* y lo intuido, sino que la acreditación se realiza intencionalmente, de manera que la tendencia al cumplimiento es en ella misma un identificarse. Lo relevante de la intuición que acredita es que presenta a la cosa misma identificándose con ella. La intuición nos da la cosa misma de aquel dirigirse-a, por eso el conocimiento es propiamente intuición. Cabe afirmar entonces que la intuición es el modo fundamental del conocimiento. Además, la identificación se realiza como viéndose así misma en esta su acreditación, por eso el conocimiento no se vuelca solamente sobre la cosa, sino también sobre sí mismo, en cuanto se realiza en esta identificación. A este

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 105 (*Ibidem*, p. 91).

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 106 (*Ibidem*, pp. 91-92).

captarse de sí misma en la propia identificación se le llama *evidencia*. La evidencia no acompaña a la acreditación, sino que es su propia realización o “modo eminente de ella.”

Hasta aquí la estructura intencional del conocimiento nos muestra que, en tanto es un “dirigirse-a”, tiene su cumplimiento en la intuición donde el ente se nos hace presente corporalmente. Lo importante para Heidegger es señalar que la intuición en este modo de presentar al ente, lo determina de acuerdo a un carácter de ser, aquel que corresponde a lo está ahí presente [*Vorhandenheit*]. La concepción husserliana del conocimiento llega a su límite a partir del momento en que Heidegger considera a la intuición y al ente presentado por ella como derivados de la estructura fundamental de ser-en-el-mundo. La intencionalidad del conocimiento, el dirigirse-a, es un modo de aquella aperturidad de la existencia por la cual estamos en medio del ente [*bei*], de manera que la intencionalidad a pesar de ser la estructura de los comportamientos, entre ellos el conocimiento, no por ello es la explicación última de la relación del Dasein con el mundo. La tradición filosófica, principalmente a partir de Descartes y la modernidad, caracterizó la relación del Dasein con el mundo primordialmente como una relación fundada en el conocimiento. Sin embargo, el Dasein no es un ente que primeramente estuviera encapsulado en un yo carente de mundo y en un segundo momento saliera a establecer relaciones con los entes del mundo en actos de conocimiento, tampoco a las cosas se les encuentra de manera aislada en actos de percepción fragmentados dirigida a objetos. La existencia como *aperturidad* nos habla de un encontrarse originariamente en medio del ente habitando el mundo. En este contexto cabe resaltar la importancia del término “aperturidad” [*Erschlossenheit*] en la obra de Heidegger como base para entender el fenómeno de la intencionalidad, ya que como lo refiere Ramón Rodríguez: “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 ‘abierto’”.¹⁹² Por eso el conocimiento no es la manera originaria de estar en el mundo, tampoco es fundamental en la relación con aquello que nos sale el encuentro perteneciente al mundo. El conocimiento es un modo de aquel ya-estar-en-medio-del-mundo y, por lo tanto, un modo *fundado* en esta estructura esencial del Dasein. En cambio, el trato práctico de la ocupación,

¹⁹² Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 90.

en la cual somos en medio del mundo, absortos y familiarizados en una totalidad de significados, es la manera inmediata de relacionarnos con el ente. A partir de este planteamiento, el comportamiento teórico debe *derivarse o ser una modificación* (modo como derivado) de aquel trato cotidiano con el mundo, es decir, del propio comportamiento práctico. Esta *mutación* de la comprensión del ser es la que ahora nos interesa explicar para poder caracterizar el modo de ser de lo que está-ahí.

Para que el teórico-contemplativo “surja” y se derive de la ocupación práctica se requiere un previa *deficiencia* en el propio trato de la ocupación, Heidegger adelanta dicho problema a partir de §13 de *Ser y tiempo*: “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.”¹⁹³ ¿Qué significa esta “previa deficiencia” del comportamiento teórico-contemplativo? Para responder a esta pregunta, nos remitimos a §69 de *Ser y tiempo*, donde se dice que: “la mirada puramente contemplativa hacia el ente surge porque el ocuparse se *abstiene* de toda manipulación.”¹⁹⁴ El primer momento señalado por Heidegger como decisivo en la “génesis” del comportamiento teórico radicaría en la *desaparición* de la praxis.¹⁹⁵ La ocupación pasa a adquirir, como lo ha señalado Heidegger, 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 del conocer, esto es, de hacerse presente corporalmente al ente y dar cumplimiento a lo mentado intencionalmente en el conocimiento. El mirar contemplativo en tanto conocimiento permite al ente comparecer como un ente que está-ahí presente, o como dice Heidegger, dejándolo comparecer en su puro *aspecto*.¹⁹⁶ Lo característico del comportamiento teórico es un mirar-hacia [*hinsehen*] que tiene su orientación y la vista puesta *frente* [*vor*] al ente ahora descubierto de acuerdo a una nueva comprensión de ser, sólo de esta manera, la ocupación ya modificada como contemplación, puede determinar objetos a partir de sus determinaciones o propiedades.

Anteriormente se había mencionado que en la ocupación cotidiana lo que primariamente nos sale al encuentro no es aquello que tiene la modalidad de lo que está-ahí presente, sino

¹⁹³ SuZ, p. 61 (SyT, p. 83).

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 357 (*Ibidem*, p. 372).

¹⁹⁵ *Idem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 61 (*Ibidem*, p. 83).

los útiles que tienen la modalidad de lo a la mano. En el trato con este ente descubrimos su carácter de ser “remisional”, servir *para algo*; además, su modo de comparecer sólo es posible gracias a un “todo de útiles” previamente descubierto que delata la significatividad del mundo como el fondo de su estructura de ser. 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 por el cual se deja orientar. El mirar-contemplativo, en cambio, se abstiene de toda uso de útiles y, por lo tanto, deja de orientarse por la totalidad remisional. El comportamiento teórico ha recortado las remisiones del contexto de útiles enfocándose exclusivamente al “objeto” intuido dotado de ciertas propiedades. En el mirar-contemplativo se *tematiza* al ente para que comparezca de acuerdo al modo de ser de lo que está-ahí. Se llega a instaurar una nueva comprensión del ser, pero haciendo la aclaración que el comportamiento teórico no surge por el abandono en el manejo de útiles, “sino que ahora vemos ‘de un modo nuevo’ el ente que encontramos a la mano, vale decir, que lo vemos como algo que está-ahí.”¹⁹⁷ Lo que se puede constatar es que la ocupación que dirigía el trato con el ente intramundano *se ha trastocado*. El mirar-teorético al cortar con el entramado remisional de alguna manera *desmundaniza* al mundo circundante y oculta su estructura de significatividad, resultado de aquella parcial obturación de la mirada por la que ahora sólo nos quedamos *mirando*. Además, Heidegger señala que, 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.

Cabe agregar que, para Heidegger, el mirar-circunspectivo o circunspección tiene distintas formas de interpretación y expresión. Tomemos el ejemplo citado: “el martillo es pesado”. Mientras que el mirar-teorético determina la objetividad del 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

¹⁹⁷ SuZ, p. 361 (SyT, p. 375).

inapropiada “sin decir una sola palabra”.¹⁹⁸ La 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 es una *determinación* del martillo”. Al enunciar “el martillo *es* pesado”, el comportamiento teórico ya no se apropia de la totalidad respectiva, 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, 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*.¹⁹⁹

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`*.”²⁰⁰ Lo cual nos lleva a concluir una dependencia en los modos de descubrimiento del ente de acuerdo a *niveles de modalización* determinados por su *originariedad* respecto al fenómeno del mundo. La noción de *modo* opera dentro de la analítica existencial como un concepto operativo que permite estratificar los distintos modos de ser de acuerdo a la manera en que manifiestan la estructura del mundo, pero al mismo tiempo permite que estos niveles no se asimilen entre ellos, por ejemplo, que el modo de ser originario de la *Zuhandenheit* y el comportamiento práctico que lo descubre pasen a fundamentar cualquier

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 157 (*Ibidem*, p. 176).

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 158 (*Idem*).

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 72 (*Ibidem*, p. 93).

modos de ser y comportamiento. La interpretación pragmatista de *Ser y tiempo* queda descartada desde el momento en que ningún modo de ser y comportamiento descubridor es fundamento del propio ser-en-el-mundo.²⁰¹ Los modos de ser son *modos* en la medida en que se remiten al cuidado como estructura unitaria del Dasein. El cuidado y la temporalidad constitutiva de su sentido es, en último término, el lugar donde deberíamos buscar las relaciones y diferencias de los modos de ser como tales.

Hay que hacer la aclaración que para Heidegger, el que un comportamiento tenga un carácter derivado, no significa que ese modo del descubrir entes carezca de autonomía. A pesar de su carácter *derivado*, el comportamiento teórico no deja de ser “un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundano.”²⁰² Ya se ha dicho que la contemplación es originariamente un ocuparse en el sentido de “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*.”²⁰³ El comportamiento teórico, en tanto derivado 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.”²⁰⁴

En este sentido, el 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, de acuerdo al orden categorial del ente que está-ahí. De ahí que el comportamiento contemplativo tiene de alguna manera un carácter de ser propio definido por la modalidad de lo que está-ahí y su comprensión. Si el conocimiento es un modo de ser-en-el-mundo,

²⁰¹ Jesús Rodolfo Santander afirma claramente al respecto: “Teoría y praxis, en tanto modos fácticos de ser-en-el-mundo no pueden, así, ser considerados estructuras idóneas para unificar los diversos modos de ser-en-el-mundo”, en: *op. cit.*, p. 98.

²⁰² SuZ, p. 62 (SyT, p. 83).

²⁰³ *Ibidem*, p. 69 (*Ibidem*, p. 91).

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 62 (*Ibidem*, p. 84).

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 presente. Tal comprensión de ser abre previamente las categorías por las cuales la modalidad de lo que está-ahí puede ser mostrada, sólo de esta manera es posible el desarrollo de las ciencias y la asignación de sus respectivos objetos temáticos de estudio.²⁰⁵

d. La aperturidad del mundo y el descubrimiento del ente intramundano

Una vez caracterizados 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 dando continuidad al tercer problema de la modalización, es necesario acceder al corazón mismo de la problemática: la caracterización de las diversas modalidades del ente sobre la base del mundo como *ámbito de aperturidad* donde es posible el descubrimiento de los modos de ser.

Como ya lo referimos en 2.1, las posibilidades proyectadas por la comprensión ontológica configuran las modalidades de ser, queda establecida una correspondencia entre los conceptos de modalidad y posibilidad. La comprensión ontológica, sobre la base de la *aperturidad* del existir, hace posible todo descubrimiento de entes en los comportamientos comprensivos. Como se puede notar, lo que está puesto en juego en la argumentación heideggeriana es el carácter primario de la modalidad del Dasein: la existencia. Recordemos que el existir es aquel que está fuera de sí (apertura) por lo que le pertenece una

²⁰⁵ Me parece muy interesante y digna de mención la distinción que lleva a cabo Dreyfus entre la *reflexión teórica* que se lleva a cabo en la ciencia y la pura *contemplación teórica* base de la ontología tradicional. La posición teórica de la ciencia, que requiere métodos de observación y teorizar con destreza, no provoca que el científico se deslinda del todo del contexto práctico, lo sigue incluyendo en la manera de tratar sus objetos, por ejemplo, en la propio arreglo del experimento. Dicha proyección teórica de la ciencia hay que distinguirla de la *contemplación pura* base para la ontología tradicional; tendríamos dos sentidos de la teoría donde se despliegan dos sentidos de la *presencia*. Bajo la óptica de Dreyfus, se complica el planteamiento de la modalidad de la *Vorhandensein*, uno perteneciente al plano del descubrir científico y otro al del contemplar filosófico. Dreyfus hablará de cuatro modalidades en *Ser y tiempo*, la del Dasein existente, la del útil, pero ahora en el plano las cosas tendríamos un sentido de la *Vorhandensein* desde el punto de vista de la ontología tradicional, donde el Dasein se comporta contemplativamente sin la posibilidad de “recontextualización”, con la consecuencia de la separación de un sujeto aislado “autocontenido” que confronta a un objeto aislado también “autocontenido”, ficciones todas basadas en el concepto filosófico de “*presencia pura*”. Y un segundo sentido de la *Vorhandensein* pero ahora aplicado a la proyección teórica de la ciencia donde se “descontextualiza” al objeto para revelar sus determinaciones, pero que, a diferencia de la contemplación pura filosófica, sus objetos pueden ser “recontextualizados en modelos formales y teorías científicas”, en este nivel el científico no deja de ser un “sujeto diestro involucrado y no un sujeto autónomo desapegado, como en la descripción tradicional de la teoría. Lo revelado así es *presencia*”, en: *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2003, pp. 95-96

comprensión ontológica proyectada en posibilidades de ser. El comprender proyectivo del existir, en tanto aperturidad, devela los modos de apertura en los que aparece el ente e indican la manera en que el ente puede ser descubierto ya sea en el trato o el acceso de los comportamientos respectivos. No es arriesgado afirmar que el proyecto de la ontología fundamental está abocado esencialmente a caracterizar los *modos de aperturidad* por los cuales podemos alcanzar las modalidades del ente respectivo, es más, como lo ha referido Angel Xolocotzi: “el núcleo de *Ser y tiempo* consiste en caracterizar los modos de aperturidad de ser”²⁰⁶ y como lo veremos al final de este apartado, dichos modos de aperturidad serán extensivos a diversos *modos de la verdad*. A partir de los modos de aperturidad se puede plantar *cómo* aparece *originariamente* el ente en su modalidad y así determinar derivadamente, *qué* es lo que aparece sobre la base de una estructura de ser ya dada en la modalidad. Ahora bien, la aperturidad del existir se manifiesta sobre la base ser-en-el-mundo, esto es, la apertura del existir es la aperturidad del ser-en-el-mundo. El ámbito de aperturidad en la que se mueve la existencia del Dasein, Heidegger lo designa como *mundo*. Los modos de aperturidad donde aparece el ente respectivo de acuerdo a su modo de ser estarán referidos esencialmente al ámbito del mundo constitutivo del existir. La pregunta que motiva la búsqueda del siguiente apartado es la siguiente: *¿Cómo la aperturidad del mundo se enlaza con la temática de los modos de ser? ¿Cómo debe ser entendido el ámbito de aperturidad del mundo en la comprensión de los modos de ser?*

Para contestar las preguntas planteadas tomaré como referencia distintos textos de *Los problemas fundamentales de la filosofía*, donde Heidegger relaciona el concepto de mundo con la temática del existir y la comprensión ontológica, además de los pasajes de *Ser y tiempo* dedicados a la mundanidad, la aperturidad y la verdad en: §16, §43 y §44. La primera aclaración que Heidegger hace de entrada es que el mundo *no es 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. Mundo en el sentido de la naturaleza es la totalidad del ente en tanto intramundano, pero este sentido no es al que apunta la ontología del Dasein, mundo es una estructura esencial del Dasein. Cabe preguntar entonces: *¿qué relación guarda entonces el mundo con el ente intramundano como tal?*

²⁰⁶ Xolocotzi, A, *Heidegger, op. cit.*, p. 48

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.”²⁰⁷

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.”²⁰⁸ Esta determinación de la propia existencia del Dasein, el ser-en-el-mundo, hace 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, en la medida en que: “un mundo está ya proyectado ante él. 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.”²⁰⁹ Lo mismo tendrá que decirse del comprender del Dasein, que es proyectante, de manera 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 de acuerdo a la modalidad de lo a la mano o como lo que está-ahí presente.²¹⁰

Será muy importante para el desarrollo de esta investigación determinar el horizonte que hace posible la comprensión del ente intramundano para poder diferenciar los distintos modos de ser y la manera en que se articulan. Se establecerá que el tiempo realiza esta

²⁰⁷ GA 24, p. 235 (PFF, p. 208).

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 239 (*Ibidem*, p. 211).

²¹⁰ *Ibidem*, p. 395 (*Ibidem*, pp. 335).

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.²¹¹

En tanto ser-en-el-mundo, el Dasein *es* siempre *en-medio* del ente intramundano del que se ocupa y en este trato con el ente, nos dice Heidegger, “resplandece” de alguna manera la mundanidad. *El mundo resplandece 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, en tanto 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*. 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 el mundo hace posible dicho entramado y 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.”²¹² 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

²¹¹ SuZ, p. 76 (SyT, p. 97).

²¹² *Idem*.

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: “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.”²¹³

Pero también gracias al mundo es como lo a la mano queda en libertad para toda ocupación circunspectiva. El mundo tiene esta característica ontológica del *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 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 fundamental en este punto, es que *el mundo deja en libertad el ser del ente a la mano a través de su condición respectiva de manera que pueda comparece en el mundo*. El mundo es el *ámbito* 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*.

El mundo *resplandece* y se *acusa* en todo trato con el ente intramundano, decir que el mundo “resplandece” significa que ya está previamente *abierto* 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.”²¹⁴ 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 de acuerdo a su modalidad. 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

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 75 (*Ibidem*, p. 96).

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 propia modalidad: “descubrir es una forma de ser del ser-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren entes intramundanos.”²¹⁵

Surge entonces una de las preguntas centrales para la ontología fundamental: ¿cómo es que “hay” mundo? ¿Qué significa que el mundo *ya está Ahí*?²¹⁶ Como veremos más 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*).”²¹⁷ 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 que: “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.”²¹⁸ 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. 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 *estado de descubierto* del ente intramundano está fundado en la *aperturidad* del mundo. Lo cual no significa que

²¹⁵ *Ibidem*, p. 220 (*Ibidem*, p. 236).

²¹⁶ *Ibidem*, p. 72 (*Ibidem*, p. 94).

²¹⁷ GA 24, p. 237 (PFF, p. 209).

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 241-242 (*Ibidem*, p. 213).

primero se dé el fenómeno de la aperturidad y en un segundo momento se descubran los entes intramundanos, sino “cooriginario con el ser del Dasein y su aperturidad es el estar al descubierto de los ente intramundano.”²¹⁹ Ya en el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* de 1925, 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.²²⁰

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 sí 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*.²²¹

A este carácter de la aperturidad de la existencia le corresponde el carácter del “ser-descubridor” del Dasein. Con lo cual nos adentramos al concepto de verdad tal como Heidegger lo entiende en esta etapa de la ontología fundamental. Aquello que hace posible al ser-descubierto del ente (verdadero) debe ser llamado “verdadero” en un sentido originario, pues como lo expresa Heidegger: “*los fundamentos ontológicos existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad.*”²²² Descubiertos son los entes y en este sentido decimos que son verdaderos, sin embargo, primariamente verdadero es el Dasein como ser-descubridor. La aperturidad es el

²¹⁹ SuZ, p. 221 (SyT, p. 237).

²²⁰ GA 20 p. 227 (PCT p. 212).

²²¹ SuZ, p. 133 (SyT, p. 152).

²²² *Ibidem*, p. 220 (*Ibidem*, p. 238)

modo de ser fundamental del Dasein, en ella se funda el estar al descubierto del ente, por lo que en la aperturidad se alcanza el fenómeno originario de la verdad. El Dasein es aperturidad, esto es, abre y descubre, es por lo tanto esencialmente verdadero, o como lo dice Heidegger, el Dasein “*es en la verdad.*”²²³ El Dasein está vuelto al ente, se encuentra esencialmente relacionado a éste en la estructura fundamental de encontrarse ya-en-medio-del ente y, por lo tanto, el ente intramundano se encuentra justamente descubierto, aunque de alguna manera también está oculto o encubierto en tanto al Dasein le pertenece la caída. El Dasein también se absorbe en el estado de interpretativo público donde lo descubierto se encuentra acorde al disimulo y oculto. En este nivel el ente no queda completamente oculto, se encuentra descubierto y a su vez disimulado, se muestra en tanto “aparente” y por ello lo que ya ha sido descubierto se puede volver a hundir en el disimulo y ocultamiento. A la facticidad del Dasein le corresponde no solo el ser-descubridor sino también el encubrimiento, el Dasein también se encuentra en la no-verdad. Así como el Dasein está abierto también se encuentra co-originariamente cerrado, “y sólo en la mentira en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda -en tanto es algo que puede comparecer intramundamente- encubierto (oculto) o disimulado.”²²⁴ El reto del destino de la existencia es reapropiarse de lo ya descubierto, en “lucha contra” la apariencia y el disimulo, y asegurarse estar al descubierto, esto es, en la verdad. Así logramos el sentido más auténtico de la α -λήθεια para los griegos, donde la “a” privativa signifique que la verdad, aquel estar al descubierto, debe ser arrebatada al ente y llegue a ser arrancado de su ocultamiento. La verdad como des-ocultamiento (para con el ente) se convertirá en el acontecimiento primordial de la existencia.

En el curso *Introducción a la filosofía* de 1928/29, Heidegger ilumina la temática de los distintos modos de ser pero ahora entendidos como “modos de la verdad”. La relevancia del concepto de verdad como desocultamiento es que a los distintos modos de ser, en tanto modos del descubrir, les corresponden diversos modos de la verdad. Al ser-descubierto de un ente significa que nos es des-oculto, por lo tanto, *el modo de su descubrimiento es un modo del desocultamiento, es decir, un modo de la verdad.* Al hablar de la diversidad de los modos de ser ya sea como cosas, útiles, animales o Dasein estamos refiriéndonos al modo

²²³ *Ibidem*, p. 221 (*Ibidem*, p. 237)

²²⁴ *Ibidem*, p. 222 (*Ibidem*, p. 238)

de hacerse manifiestos de estos entes, es decir, del modo de ser des-cubiertos. Cuando nivelamos el concepto de ser al de las cosas ahí-presente estamos nivelando de la misma manera los “modo de la verdad”, haciendo pasar a todo ente por la misma forma del desocultamiento. La verdad es nivelada a una igualdad de estructura, por lo que se suscita, según Heidegger, “la apariencia de que la verdad sobre el ente sea asimismo indiferente y de un mismo carácter, como si el venir el ente des-oculto en las formas que ello pueda tener no viniese determinado por la forma de ser que en cada caso tiene ese ente.”²²⁵ En efecto, resulta una apariencia que todo ente nos venga des-culto en un mismo modo del aparecer o hacerse manifiesto. La razón de esta apariencia radica en la nivelación originaria de la diversidad de los modos de ser a partir de lo que está-ahí presente y a una asimilación interpretativa del tiempo como presencia constante. Como sabemos, la postura de Heidegger en *Ser y tiempo*, es que dicha nivelación surge de una autointerpretación del existir del Dasein a partir de la presencia de los entes que no son el Dasein, es decir, toma la presencia del ente para determinar su propio ser, encubriendo así su carácter de aperturidad y de ser-descubridor.²²⁶ Sin embargo, como sostiene en el curso de *Introducción a la filosofía*, la aperturidad constitutiva del existir ya ha abierto una diversidad de modos de ser: “la diversidad de la verdad del ente que se vuelve manifiesto en esa verdad sólo podremos aclararla caracterizando más detenidamente las distintas formas de ser del ente y mostrando cómo esas distintas formas de ser exigen su propio modo de verdad.” El proyecto de la ontología fundamental se arraiga en el desarrollo de estas modificaciones de la verdad, se requerirá de “una comprensión suficientemente desarrollada de la esencia de la verdad, a fin de ver cómo ésta se modifica por y conforme a las distintas modos de ser.”²²⁷

El interés inmediato de *Ser y tiempo* fue haber desarrollado desde un comienzo la diferencia de las modalidades “extremas” que ayudan a erigir el camino de la ontología fundamental, el modo de ser de la existencia y el modo de ser de lo que está-ahí. Queda abierta la cuestión de una ontología de los modos de ser en general y, por lo tanto, de los modo de la verdad como manifestación de una diversidad constitutiva de entes. En el

²²⁵ INF, p. 91.

²²⁶ Como podemos constatar, dicho encubrimiento o desocultamiento depende del Dasein y no tiene un carácter histórico ni destinal del ser como *acontecimiento* tal como será planteado en la segunda etapa de su pensamiento a partir de los años treinta.

²²⁷ Ver: INF, p. 92.

siguiente capítulo se desarrollará esta problemática desde el punto de vista del tiempo, como el horizonte último del aparecer del ente en sus diversos modos de ser.

El objetivo de este capítulo fue aclarar el *ámbito* donde es posible la caracterización y comparecencia del ente intramundano y la encontramos en la *apertura 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 intramundano no quiere decir solamente que algo es *dentro* de un mundo, sino también la posibilidad misma del descubrimiento de la modalidad de lo intramundano y de su propia comprensión:

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. [...] La totalidad respeccional 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.²²⁸

Para concluir este capítulo hay que decir que la apertura del mundo hace posible cualquier comportamiento comprensivo relativo al descubrimiento del ente. Gracias a la apertura del mundo, el ente intramundano queda en libertad para desarrollar múltiples posibilidades de ser descubierto; lo que se posibilita, por lo tanto, es la puesta en libertad del ente para que se muestre en su modalidad respectiva.

²²⁸ SuZ, pp. 144-145 (SyT, p. 163).

CAPITULO III

EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD DE LOS MODOS DE SER

Introducción al capítulo

En los capítulos I y II se avanzó en tres de los problemas fundamentales en torno a los modos de ser que pertenecen a aquello que he llamado: *ontología general de los modos de ser*. Dichos problemas se establecieron a partir de la correlación entre los distintos comportamientos del Dasein y los modos de aparecer del ente. Hagamos un repaso de lo avanzado hasta este momento:

El primer problema se refería al planteamiento metódico que envuelve a los modos de ser. “Modo” es un concepto que opera en la investigación ontológica articulando la diversidad de los modos de ser en vistas de un sentido de ser buscado. Se dijo que “modo” es el indicador formal que hace referencia a la mostración del ser del ente como tal y, por lo tanto, delimita lo que en fenomenología ha de entenderse por “fenómeno”.

El segundo problema lo referíamos a la *modalidad primaria* del Dasein que sirve de punto de partida para la investigación fenomenológica en vistas a fijar conceptualmente el sentido de ser. La modalidad primaria del Dasein está constituida por una comprensión de ese sentido de ser, el cual es previamente anticipado en todo comportamiento: a la modalidad del comportamiento práctico le corresponde una comprensión del modo de ser de lo a la mano y al comportamiento teórico una comprensión del modo de ser de lo que está-ahí. Al modo de ser de la existencia le pertenece un lugar privilegiado en la interpretación fenomenológica de las modalidades del ser del ente. Tanto en el *trato* como en el *acceso*, el Dasein tiene una comprensión de aquellas modalidades del ente que no tienen su modo de ser.

El tercer problema planteado se refería ámbito de manifestación de esos modos de ser, esto es, al mundo como el lugar donde se pueden caracterizar las distintas modalidades del ente. La *mundanidad* constitutiva del Dasein hace posible la aparición y por lo tanto el descubrimiento de las distintas modalidades del ente. La mundanidad es la condición para

que cada modalidad se muestre como es, determina el *modo* de aparición del ente, por lo tanto, es la condición de las relaciones y diferencias entre dichas modalidades. La caracterización de la modalidad de lo que está-ahí presente y de lo que está a la mano suponen ya un mundo previamente abierto. *La aperturidad del mundo, constitutiva del Dasein, hace posible el descubrimiento del ente intramundano.*

En el siguiente capítulo se dilucidará el cuarto problema fundamental de la modalización, esto es, el carácter temporal de los modos de ser, de los comportamientos referidos a estos modos y de la comprensión del sentido de ser en cada uno de ellos. Ahora se requiere buscar las condiciones de posibilidad por las que el ente es descubierto *en* el mundo. La búsqueda es la de un *horizonte* que de cuenta del ámbito previamente abierto del mundo y, por lo tanto, de un horizonte de comprensión de las modalidades del ente de manera que pueden llegar a *presentarse*. El tercer problema de la modalización se refiere a integrar en la temática ontológica la *presencialidad* de cualquier modalidad del ente, lo cual significa poner de manifiesto el carácter temporal de los modos de aparecer (presentarse) del ente. Los comportamientos descubridores del ente tienen el carácter de un presentar y, por lo tanto, de un traer a la presencia el ser del ente. El tiempo aparece ahora como la condición ontológica última de los modos de presentación del ente. La comprensión del ser como presencia (en el sentido del venir a la presencia) significa comprender el ser desde el tiempo. El tiempo se conforma así como el horizonte que hace posible la comprensión de toda modalidad del ser del ente, por lo que gracias a dicho horizonte puede ser planteada la “diferencia ontológica” a nivel de las modalidades del ente. ¿Cómo el tiempo llega a tener la función primordial de constituirse en el horizonte de la comprensión del ser y de los modos de aparición del ente? *El proyecto de la ontología fundamental es precisamente una tematización que intenta acceder y comprender el sentido de ser a partir del horizonte del tiempo y así exponer las modalidades de ser del ente a partir de su carácter temporal.* El tercer problema de la modalización, que abordaré en este capítulo, será tratado como: *el problema de la temporalidad de los modos de ser y el fenómeno del tiempo.*

3.1 El fenómeno del tiempo

Como lo hemos indicado, en *Ser y tiempo* Heidegger se propone replantear la pregunta por el ser, dicha cuestión la renueva y radicaliza preguntando por el *sentido* del ser. Lo cual significa que para llevar a cabo el *planteamiento* de la pregunta no se requiere simplemente preguntar por el ser, sino por el sentido *del* ser, o bien, por aquello a partir de lo cual se hace accesible y por lo tanto comprensible. La tesis de Heidegger ya conocida en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, motivo del título de la propia obra y además meta del proyecto ontológico de su investigación, es que el horizonte de dicha comprensión, donde puede ser planteada la pregunta por el sentido del ser, es el *tiempo*. La tarea última de la ontología, como ciencia del ser, que se propone la accesibilidad y comprensibilidad del sentido del ser, tiene su base en el concepto del tiempo. Lo cual implica, para los fines de la presente investigación, que la posibilidad de *aparición* de las modalidades del ente deben ser igualmente accesibles y comprensibles sobre dicho horizonte temporal. Los modos de ser del ente serán, por lo tanto, caracterizados de acuerdo al concepto del tiempo, o como se aclarará en los siguientes apartados, de acuerdo al *fenómeno* del tiempo. En primer lugar (a) profundizo en torno al sentido temporal implicado de antemano en el propio fenómeno, dicho sentido temporal se encuentra en la noción de “venir a la presencia” que destaca el carácter temporal en toda comprensión de los modos de ser. En segundo lugar (b) explicaré la función ontológica del tiempo en la investigación ontológica además de resaltar el enfoque fenomenológico que Heidegger otorga al concepto de tiempo de acuerdo a la temporalidad del Dasein, de manera que sea posible la caracterización de los modos de ser y su comprensión a partir del tiempo.

a. La presencialidad del fenómeno

En el capítulo I de esta investigación habíamos hecho referencia al tema de los indicadores formales tal como son expuestos en las lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1920/21. En aquellas lecciones el joven Heidegger había destacado que la unidad estructural del fenómeno involucra varios momentos de sentido: sentido de contenido, de referencia y de ejecución. Heidegger alude al sentido de ejecución [*Vollzugssin*] como aquel ejercicio donde propiamente se lleva a cabo la donación del

sentido. El sentido de ejecución es el originario “cómo” donde el sentido de referencia es ejercido, esto es, la *temporalidad* que nos da el cómo se lleva a cabo la movilidad de la vida y cómo se *conserva* en esa forma peculiar de movilidad. *El sentido de ejecución lleva consigo la temporalidad del fenómeno, por lo que en dicho sentido la intencionalidad de la vida es temporalmente consumada.* Tomando ahora el lenguaje de *Ser y tiempo* podemos decir que la vida fáctica (*existencia*) está conformada por los comportamientos por los cuales el Dasein descubre al ente, cada uno de ellos constituidos por la temporalidad; *son descubridores en tanto presentifican el sentido de ser en las modalidades de aparecer del ente.* Así, en la medida en que la fenomenología destaca el sentido temporal del fenómeno es como se puede acceder al sentido de ser en todo comportamiento que *presentifica* al ente.

Recordemos que para Heidegger la fenomenología llega a ser método para la ontología en la medida en que ella se desplaza de los entes hacia el ser, se dirige al carácter del ser del ente y no al ente mismo. La fenomenología es *interpretación* del ente en dirección de su ser. Hemos insistido a lo largo de esta investigación que el ser ha de ser *leído* en el ente, de manera que la investigación fenomenológica fija su *vista* en el ser mismo. Si se considera el nivel de las “cosas mismas”, esto es, en el sentido de ser, la investigación deberá entonces sujetarse al ente, no visto como esencia, categoría, noema, apariencia, etc., sino radicalmente: *el ente en vistas del ser.* Al respecto J. L. Marion menciona que: “la *Hinsicht* ha cambiado radicalmente; o más bien, la simple vista (*Sicht*) que sólo puede fijarse en la evidencia permanente y disponible -y por lo tanto en el ente- es substituida por la *Hinsicht*, que no ve al ente sino en relación con su ser y a propósito de este ser.”²²⁹ La fenomenología conduce a un giro o conversión de la mirada que apunta ahora al ser del ente y a sus *modos* de aparición. La fenomenología nunca tratará solamente con “meros fenómenos”, su *mera presencia*, sino con “estructuras fenomenales”. La fenomenología no trata de fenómenos aparecidos o aparentes, más bien trata del “modo de exposición” de estos fenómenos, *de su fenomenalidad misma.* El fenómeno no alude al ente sin más, sino a la *estructura de ser* del ente, equivalente a la *fenomenalidad del fenómeno.* Esta aclaración en torno al concepto de fenómeno precisará nuestro entendimiento de lo que significa “presencia” en fenomenología. Si consideramos al fenómeno como lo que simplemente aparece, esto es, al

²²⁹ Marion, J. L., *op. cit.*, p. 75.

ente, reduciríamos el aparecer mismo a lo presente (presencia constante de algo), lo cual nos lleva a referirnos al ente pero sin ninguna consideración al ser; en cambio, al referirnos a la fenomenalidad del fenómeno, esto es, a la estructura de ser correspondiente, entonces no aludimos a la presencia de lo que aparece sino a su *presencialidad*; se enriquece así el significado de “presencia”, pues ahora no aludimos a *qué* es lo presente (presencia constante) sino a *cómo* algo llega a ser presente. La exposición fenomenológica destaca de esta manera la presencialidad del fenómeno como el acontecimiento fundamental de la donación del sentido. Además, la presencialidad del fenómeno se refiere al ser como lo trascendente por excelencia, aclarando que la trascendencia del ser no se aparta del ente, ni lo deja atrás, sino antes bien lo lleva a su fin, a su modalidad respectiva. La reducción fenomenológica toma ahora un nuevo significado, reducción es *conducción* de la aprehensión del ente hasta la comprensión del ser. La reducción no tiene que ver por lo tanto con la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del mundo que conduce a la inminencia del fenómeno puesto ahí como presencia estable, sino a la conducción del fenómeno a su *presencialidad* como un *acontecimiento de venir a la presencia* del fenómeno. La reducción libera el *sentido de ejecución* del fenómeno sin quedarnos fijados al sentido de contenido ni de referencia, tomando en cuenta que el sentido de ejecución despliega la temporalidad del sentido donado en toda comprensión. J. L. Marion aclara así el nuevo significado de reducción para Heidegger:

Poner entre paréntesis la posición del mundo, y por lo tanto del ente, no equivale a poner en tela de juicio al ente, sino a poner en tela de juicio el hecho de que el ente pueda descubrirse sin que se abra en primer lugar el horizonte del ser. Suspender la tesis del ente no elimina al ente, pero impide verlo de otro modo según la cosa misma, y por lo tanto impone verlo como es, a saber como ente según el ser.²³⁰

La fenomenología destaca estructuras de fenomenalidad que determinan la presencialidad de los fenómenos, dicha presencialidad sobrepasa la simple presencia permanente del ente. La mirada fenomenológica se sitúa en el acontecimiento del propio aparecer del fenómeno, de aquél *venir a la presencia* del ser del ente y sus modos de aparición. Decir que la fenomenología no trata con meros fenómenos presentes, sino de

²³⁰ *Ibidem*, p. 100.

estructuras fenomenales que determinan la presencialidad del ente en su modalidad, equivale a precisar el significado propiamente fenoménico de “presencia”: mientras que la pura presencia del fenómeno reduce al ser a la presencia permanente (substancia) de algo en su aspecto (idea), la *presencialidad* (como acontecimiento) apunta a la fenomenalidad (estructura del ser del ente) y nos conduce al sentido manifiesto del fenómeno en la modalidad del ente respectivo. Por eso, el rasgo del venir a la presencia del fenómeno en su modalidad originaria, no tiene nada que ver con que el fenómeno sea reducido a los confines de esa “presencia permanente”. Como nos lo hace notar J. L. Marion, Heidegger a diferencia de Husserl, ha plasmado su noción de fenómeno de tal manera que lo dispensa en sí mismo de la exigencia de la presencia. De ahí que J. L. Marion se haya referido acertadamente a la “profundidad” del fenómeno heideggeriano para dar a entender que no es el fenómeno “llano” al que se refiere Heidegger, como el ente que se encuentra simplemente ahí-presente, sino a distintos *niveles de presencialidad* manifiestos en las modalidades respectivas. La profundidad del fenómeno supera toda evidencia constatadora de aquel momento de pura presencia del ente, por lo que:

El ser no se ofrece a ninguna lectura directa para la mirada de evidencia, y por lo tanto esta mirada nunca descubre (*entdeckt*) por definición más que entes presentes. Sin embargo, estos entes, además (más allá de) su presencia, ofrecen para leer lo que ellos ignoran e incluso ellos mismos disimulan: el modo de su llegada a la presencia, su fenomenalidad misma.²³¹

Cabe aclarar que la presencia del fenómeno no debe ser descartada sin más, al contrario, ella proporciona la presencia llana del fenómeno, o sea, el lugar a partir de cual se lleva a cabo la interpretación ontológica que apunta al ser, por lo que hay que leer en ese aparecer de la presencia del ente el sentido de ser, inalcanzable por actos de conciencia tematizantes del tipo de la evidencia, pero ciertamente mostrado en el *proyecto de la comprensión del ser en los distintos comportamientos que descubren al ente*, ya sea teóricos o prácticos. Del ser no se da una constatación directa con la mirada de la evidencia, pues lo único que nos proporciona todo mirar constatador no son más que entes presentes. Se trata de leer en la presencia del fenómeno de tal manera que se vaya *más allá de ella*, a su presencialidad y al horizonte donde ella es posible. Como lo veremos más adelante, la trascendencia del

²³¹ *Ibidem*, p. 96.

Dasein hace posible este sobrepasar al ente en dirección de su ser, es un sobrepasar que no se dirige a los entes mismos, sino al *ser* del ente. Para ello se requiere de un mirar [*Vorsicht*] que vaya más allá del ente y que mire anticipadamente en dirección al ser, a sabiendas que lo que anticipa en último término es la diferencia ontológica. La mirada fenomenológica es previsoras y apunta de esta manera al horizonte temporal donde el ente es proyectado en su ser como presente.

Cuando nos hablamos de “modo de ser” nos referiremos al concepto que *indica* el ser del ente respectivo. “*Modo*” es el indicador formal que hace posible para la interpretación fenomenológica poder leer el ser en el ente. Se refuerza así la tesis que he venido sosteniendo, que Heidegger usa la noción de “modo” de ser para resaltar los rasgos fenoménicos en toda comprensión del ser del ente. La exposición de los rasgos fenoménicos puestos de manifiesto en la interpretación fenomenológica, hacen posible la comprensión de toda caracterización y diferenciación de entes. El *modo* de ser deja de tener el significado de un acto clasificatorio, donde se destacan tipos de entes de acuerdo a sus rasgos generales (este significado de “modo” resulta derivado); el sentido originario de *modo* de ser es que indique primariamente el acontecimiento de *venir a la presencia*. La profundidad del fenómeno nos dice que no hay nada “atrás” del fenómeno, al contrario, la presencialidad del fenómeno revela ya la profundidad a la que apunta, al modo de ser manifiesto sin más. La ontología de los modos de ser activa esa profundidad del fenómeno, y no solo del fenómeno llano presente, sino de la fenomenalidad a partir de la cual su presencia es posible. J. L. Marion agrega al respecto: “el ser sólo puede abrirse (y por lo tanto convertirse en el desafío) de la fenomenología en tanto que los fenómenos son vistos como entes que entran en la presencia. El ser sólo se abre a partir del descubrimiento de los entes en el sentido en que la fenomenalidad se revela a partir del enigma del fenómeno.”²³²

Además, la importancia del concepto de “modo” en la temática ontológica es que establece (como un indicador formal) el vínculo entre la mera presencia del ente y la presencialidad donde se proyecta la comprensión del ser del ente. El modo expresa el *cómo* aparece algo en su presencia, por lo tanto tiene su sentido último en la temporalidad de ese acontecer. Lo cual nos lleva a concluir que el modo de ser nos remite al horizonte temporal de toda comprensión del ser del ente. Toca ahora aclarar la función ontológica del tiempo

²³² *Ibidem*, p. 97.

en el desarrollo de la investigación ontológica y cómo Heidegger destaca la comprensión de las modalidades del ente sobre el horizonte del tiempo.

b. La función ontológica del tiempo en la caracterización de los modos de ser

En el curso *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1920/21, Heidegger alude a la labor filosófica en el ámbito ontológico, ella se perfiló en dividir y caracterizar la totalidad del ente en regiones, dicha tarea tomó en cuenta la delimitación del ente en modalidades pero sin tomar en cuenta el sentido de ser implicado en dicha caracterización, es decir, tomó de la manera más superficial la diferenciación de la totalidad del ente como una labor de clasificación en base a generalizaciones genéricas. En *Ser y tiempo* Heidegger reafirma el cometido ontológico de la tradición filosófica, pero ahora deja claro cuál ha sido el criterio para distinguir las regiones del ente. Siempre que la tradición trató de caracterizar al ente se partió de una interpretación según criterios temporales: “El tiempo “sirve” desde antaño como criterio ontológico, o más bien, óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente”²³³, y en otro pasaje de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger se refiere en los mismos términos al tiempo como criterio para diferenciar al ente: “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.”²³⁴ Tenemos por ejemplo el caso de la filosofía antigua que se refirió al ente que es *siempre* [αἰ ὄν] como el ente 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 y supratemporal a lo eterno, es decir, a Dios. Heidegger aclara que dicha tradición filosófica propuso estos criterios para dividir al ente a partir del tiempo de una manera ingenua, pues nunca aclaró cómo el tiempo llega a tener esta función ontológica, ni “con qué derecho precisamente eso que llamamos el tiempo funciona como semejante criterio.”²³⁵ Las consecuencias de no aclarar la función ontológica del tiempo,

²³³ SuZ, p. 18 (SyT, p. 39).

²³⁴ GA 24, p. 430 (PFF, p. 361).

²³⁵ SuZ, p. 18 (SyT, p. 39).

llevó a la tradición a considerarlo de acuerdo a las determinaciones propias del ente. Sin embargo, determinar el tiempo a partir del ente no nos dice lo que el tiempo *es*. La pregunta la podemos plantear de la siguiente manera: ¿Qué tipo de ser le compete a algo que en sí mismo sirve de criterio para distinguir al ente en su ser y de esta manera ser la condición para hablar de ciertas regiones del ente? Heidegger es aún más explícito al respecto y en algún pasaje de *Ser y tiempo* se pregunta: “¿Tiene entonces algún “ser”? Y si no lo tiene, ¿es un mero fantasma o es “más ente” que todo posible ente?”²³⁶

En la conferencia *El concepto de tiempo* dictada en 1924 ya queda definida la importancia del tiempo para la investigación ontológica. Con la mirada puesta en el ser y no en el ente, Heidegger aborda la cuestión del tiempo e inicia una discusión con la teología para no derivar el sentido del tiempo a partir de la eternidad. Si la eternidad es la condición para hablar del tiempo, entonces la fe sería el único acceso para aclarar su concepto. Pero este no es un acceso posible para el filósofo, pues como afirma enfáticamente Heidegger en la conferencia: “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 $\alpha\epsilon\acute{\iota}$, concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal.”²³⁷ Heidegger delinea de esta manera 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. Tomando en cuenta la demarcación que hace Heidegger de la filosofía respecto a la teología, Dastur 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.”²³⁸

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

²³⁶ *Ibidem*, p. 419 (*Ibidem*, p. 432).

²³⁷ CTC, p. 25.

²³⁸ DASTUR, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 1996, p. 27.

puede suponer conceptos derivados de definiciones lógicas, donde se pretenda 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 un ente, sino a comprenderlo tal como aparece en sí mismo y desde sí mismo, es decir, *como fenómeno*. La eternidad resulta ser un concepto derivado del propio sentido fenomenológico de tiempo, además es un concepto vacío que nos remite sólo la presencia permanente del ente.

A partir de *Ser y tiempo*, Heidegger llega a madurar plenamente su idea del método fenomenológico, donde el esfuerzo es llevar al concepto del tiempo a un ámbito fenomenológico y sacarlo así de aquella 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 pura presencia. Por lo que una vez elaborada la pregunta por el sentido del ser, deberá mostrarse: “qué y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado.”²³⁹ Heidegger define así el proyecto de la ontología fundamental considerando al tiempo como el horizonte de la comprensión del ser y su sentido. La tesis fundamental de *Ser y tiempo*, que justifica la división proyectada de esa obra (tanto la parte que se publicó como aquella que estaba proyectada) y que define los alcances de la ontología fundamental, es la siguiente:

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*.²⁴⁰

Tiempo y ser son dos conceptos que están estrechamente relacionados a través de la propia existencia del Dasein. El tiempo, visto como temporalidad se como el *sentido* del ser del Dasein, o bien, el sentido de ser de la modalidad del existir. 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

²³⁹ SuZ, p. 18 (SyT, p. 39).

²⁴⁰ *Ibidem*. El término *Zeitlichkeit* Rivera lo traduce como “temporeidad”, sin embargo usaré el término “temporalidad” como lo hace la mayoría de los traductores y comentaristas de Heidegger.

sí y desde sí misma, su sentido: *la modalidad de la existencia es tiempo*. Por eso el tiempo es considerado ahora más allá de de la propia subjetividad, pues no puede estar referido al puro devenir de las vivencias, no es algo inmanente a la conciencia. Ya desde la conferencia sobre *El concepto de tiempo* de 1924 Heidegger planteaba la problemática del tiempo en éstos términos:

La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad. Por tanto, 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 ser-ahí sería el blanco del preguntar.²⁴¹

El Dasein es el ente en cuya estructura se da la comprensión del ser, es el único ente ontológico, de ahí la necesidad de una analítica del Dasein preparatoria para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. La ontología, como ciencia del ser, es la *radicalización* de la propia comprensión preontológica del ser como característica constitutiva del Dasein, de manera que el acceso al sentido del ser no se logra si no partimos de la modalidad primaria de aquel ente que comprende el ser. Por lo tanto, si tomamos a la temporalidad como sentido de ser del Dasein, podemos llegar a decir que todo comportamiento del Dasein fáctico, como aquellos modos de descubrir al ente respectivo, tienen su sentido en la temporalidad. La existencia es el lugar donde “se da” el tiempo, el sentido del Dasein es el tiempo. De esta manera sería más apropiado decir que el tiempo “surge” del Dasein y no simplemente “pasa”²⁴². La respuesta está en el modo originario en que ahora se abordará la cuestión del tiempo, desde la propia modalidad de la existencia del Dasein.

Como lo hemos referido en el capítulo anterior, el comprender forma parte del carácter de aperturidad del Dasein. Sobre la base del comprender en cuanto proyectivo, el Dasein posee una “visión” de su integro ser-en-el-mundo y así es capaz de desarrollar el mirar-circunspectivo característico del comportamiento práctico, pero también el mirar-contemplativo propio del comportamiento teórico. En estos comportamientos comprensivos

²⁴¹ CTC, p. 260-61.

²⁴² Heidegger se pregunta: “¿por qué decimos: el tiempo *pasa*, y no decimos, con *igual* énfasis: el tiempo surge?” SuZ, p. 425 (SyT, p. 438).

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 de aquellos entes que no tienen la modalidad del Dasein. El Dasein viene a ser el *lugar* ontológico para el acontecimiento de la venida a la presencia de cualquier modalidad del ente y en último termino la manifestación del ser mismo. El presente capítulo tiene como objetivo determinar el carácter temporal de la comprensión de ser del ente y de los comportamientos que lo descubren para así caracterizar y diferenciar los modos de ser del ente a partir del fenómeno del tiempo. A partir del análisis de las estructuras del Dasein (analítica existencial) y su carácter temporal, nos ubicaremos en la línea de acceder y comprender el sentido de ser de todas aquellas otras modalidades del ente que no son el Dasein, pues: “si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se les considera desde la perspectiva del tiempo.”²⁴³ El modo de venir a la presencia del ente en su ser y la manifestabilidad del ser en cuanto tal son accesibles sobre la base de la temporalidad del Dasein. El sentido de ser y la presencialidad de las modalidades del ente son accesible de acuerdo a la temporalidad del Dasein que comprende el ser. De acuerdo a la meta trazada por esta investigación: *el tiempo se planteará como el horizonte de comprensión de las modalidades del ser del ente en general.*

²⁴³ *Ibidem*, p. 18 (*Ibidem*, p. 39).

3.2 La temporalidad y la modalidad finita del Dasein

Como expuse en el capítulo I, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad desarrollada por Heidegger en los primeros cursos de Friburgo caracterizó a la modalidad del Dasein como *cuidado* [*Sorge*]. El modo de ser de la vida fáctica está condicionada por un tener-que-ser, de ocuparse de su propio ser en situaciones concretas prácticas, por eso la vida se refiere a sí misma como un hacerse así misma; a esta movilidad de la vida Heidegger la caracteriza como *cuidado*. El cuidado se convertirá en la estructura determinante de la vida fáctica, pues expresa el sentido fundamental de su movilidad, es la *unidad estructural de sentido* de la propia movilidad de la vida.

En *Ser y tiempo* Heidegger retoma la tesis básica del cuidado como *unidad estructural*, donde todas las estructuras y rasgos constitutivos del Dasein apuntan a esta unidad de sentido. El cuidado no es la simplificación, ni la suma de ciertos rasgos individuales sino una totalidad originaria que condensa ese complejo estructural que constituye la modalidad del Dasein. El cuidado, en tanto unidad estructural, permite a la mirada fenomenológica acceder a la totalidad que constituye el Dasein de acuerdo a su modalidad y evita que sea reducida a otros modos de ser. La unidad estructural del cuidado se constituye como el factor de caracterización y diferenciación con otras modalidades de ser. De esta manera, el cuidado confiere a la mirada la dirección que permite acceder al Dasein en su integridad. Obtener la visión integral del Dasein como un todo es de suma importancia para referir la temporalidad al modo de ser del Dasein, ya que como menciona Norro: “sin esta visión integral del Dasein, la analítica no ser, como presente Heidegger, una analítica *preparatoria* del fundamento ontológico y no se estaría disposición de mostrar que la temporalidad es el *fundamento* ontológico del Dasein.”²⁴⁴

Como se sabe, el programa de la segunda sección de *Ser y tiempo* titulada: “Dasein y temporalidad”, lo dedica Heidegger a desarrollar la interpretación temporal del modo de ser del Dasein. La interpretación ontológica aspira a poner en libertad al Dasein en su constitución de ser como cuidado. La pregunta que se pretende responder ahora es por el *sentido* de ser del Dasein, dicha cuestión constituye un requerimiento previo para abordar la

²⁴⁴ Norro, J.J., capítulo de libro: El cuidado como el ser del Dasein (§ 39-44). En: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, p. 167.

pregunta por el sentido del ser en general. Se requiere la puesta en libertad del horizonte en el cual resulta comprensible el ser, dicho horizonte, como se ha mencionado, es el tiempo. La tesis fundamental de Heidegger es que el sentido ontológico último del modo de ser del Dasein reside en la temporalidad [*Zeitlichkeit*], haciendo la aclaración que al hablar del “sentido” no nos referimos a una entidad distinta o ajena a la cosa que se comprende, sino la cosa misma en cuanto *enteramente* comprendida.²⁴⁵ 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. 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 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. En primer lugar (a) hablaré de la temporalidad del cuidado apuntando a la temporalidad extático-horizontal del Dasein; en segundo lugar (b) expongo la relación entre la temporalidad finita del Dasein y el fenómeno de la muerte; en tercer lugar (c) preparo el camino a la temporalidad de los comportamientos que descubren las modalidades del ente que no son el Dasein a partir de la temporalidad de la comprensión; y finalmente, (d) remarcaré la importancia que tiene en este contexto la relación entre trascendencia y temporalidad.

a. La temporalidad del cuidado

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, lo cual nos indicaba que el Dasein no tiene el modo de ser de lo que está-ahí presente. 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, 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”.²⁴⁶ Como se puede constatar

²⁴⁵ Ver: SuZ, p. 324-325 (SyT, p. 340).

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 192 y 327 (*Ibidem*, pp. 210 y 342).

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.

	Estructura formal del cuidado	Éxtasis del tiempo	Momentos estructurales del Dasein	Existenciario
Cuidado <i>Sorge</i>	anticiparse-a-sí <i>Sich-vorweg-sein</i>	Futuro <i>Zukunft</i>	Existencia <i>Existenz</i>	Proyecto <i>Entwurf</i>
	estando-ya-en-el-mundo <i>Shon-in-einer-Welt-sein</i>	Haber-sido <i>Gewesenheit</i>	Facticidad <i>Faktizität</i>	Condición de arrojado <i>Geworfenheit</i>
	en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) <i>Sein-bei</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-

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

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*”.²⁴⁷ 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.”²⁴⁸

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 pasar al no ser. Haber-sido es aquel momento del tiempo que apunta al ser mismo del

²⁴⁷ GA 24, p. 375 (PFF, p. 319).

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 375 (*Ibidem*, p. 319).

Dasein, esto es, es la misma existencia que se comprende desde su posibilidad ya sea. 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*.”²⁴⁹ 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 puede haber-sido en cuanto que existe.”²⁵⁰ 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.”²⁵¹

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 por lo tanto de historia. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 377 (*Ibidem*, p. 321).

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 375 (*Ibidem*, p. 320). Ramón Rodríguez, hablando del momento temporal del haber-sido dice: “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””, en: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 110.

²⁵¹ SuZ, pp. 325-326 (SyT, p. 341).

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.”²⁵² Sin embargo en *Ser y tiempo* es donde Heidegger pone el énfasis en el 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.²⁵³

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 una presentación [*Gegenwärtigung*]

²⁵² GA 24, p. 376 (PFF, p. 320).

²⁵³ SuZ, p. 326 (SyT, p. 341).

de una situación que ha elegido, de un hacerse cargo de las condiciones desde las cuales se ejerce la existencia. Solamente proyectándose en una situación de sí mismo (propriadamente), es como el Dasein se presenta y a su vez que presenta los entes de acuerdo a la situación abierta. Por eso, en los comportamientos del Dasein, se lleva a cabo esta presentación, no solamente de sí mismo sino también de los entes que comparecen en el mundo, es decir, la presentación de una situación conlleva cooriginariamente la presentación del ente intramundano. Como veremos más adelante, la manera de presentar 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 del presente capítulo, ubicar la temporalidad como el horizonte de la comprensión del ente intramundano. En *Ser y tiempo* se resalta la presentación 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* [*Gegenwärtigung*] 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.²⁵⁴

De esta manera, *el Dasein no salta de un presente a otro, sino presentando, 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 presentación. 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 presentar 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.²⁵⁵ 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

²⁵⁴ *Idem.*

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 175 (*Ibidem*, 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”, en: *Heidegger y la crisis de la época moderna, op. cit.*, pp. 92 y 93.

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 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 (adviendo), 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 el sentido de una presentación 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 presentación del modo de ser característico del ente intramudano (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*.”²⁵⁶ 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

²⁵⁶ GA 24, 377 (PFF, p. 321) y SuZ, p. 329 (SyT, p. 344).

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 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.²⁵⁷

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.²⁵⁸

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.”²⁵⁹ 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

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 326 (*Ibidem*, p. 341).

²⁵⁸ Ver: *Ibidem*, p. 327 (*Ibidem*, p. 342-343).

²⁵⁹ GA 24, p. 377 (PFF, p. 321).

subsistente que lo fundamente.²⁶⁰ 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 constitutivo de la 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.”²⁶¹ 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 arrebato como tal está fuera de sí. *El arrebato abre y mantiene abierto ese horizonte.*”²⁶² 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

²⁶⁰ 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.” En: *Heidegger y la cuestión del tiempo*, p. 76. Lo que las concepciones tradicionales del tiempo nos dicen, al contrario de lo que piensa Heidegger, es que el tiempo se define a partir de un ente que sirve de soporte y que le otorga subsistencia, 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.

²⁶¹ GA 24, p. 377 y SuZ, p. 329 (SyT, p. 344).

²⁶² GA 24, p. 378 (PFF, p. 322).

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 modalidad de 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 Dasein, por lo que: “la temporalidad temporaliza el tiempo que es lo único que conoce la comprensión vulgar del tiempo.”²⁶³

b. La temporalidad finita del Dasein y el fenómeno de la muerte

Se requiere además aclarar que la temporalidad es un fenómeno de la existencia que la caracteriza como una modalidad *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 momentos 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 acontecer 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

²⁶³ GA 24, p. 377 (PFF, p. 321) y SuZ, p. 329 (SyT, p. 344).

presenta como la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, es decir, de todo comportamiento-hacia, de todo existir; por eso, la muerte es para el Dasein, la *más fundamental y extrema* posibilidad. 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 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* posibilidad: “En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte.”²⁶⁴ 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*.”²⁶⁵ 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

²⁶⁴ SuZ, p. 250 (SyT, pp. 267).

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 329 (*Ibidem*, p. 344).

propio fin, esto es, son comprendidas como *finitas*.²⁶⁶ 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 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.²⁶⁷ 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*.”²⁶⁸ 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 más atrás de 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*

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 264 (*Ibidem*, p. 280).

²⁶⁷ 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.*” *Ibidem*, p. 262 (*Ibidem*, p. 278).

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 283 (*Ibidem*, p. 300).

*mismo del Dasein y de su ser-en-el-mundo.*²⁶⁹ 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 hasta el Ahí esa condición de “que él es y tiene que ser”.²⁷⁰ 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.*²⁷¹

c. La temporalidad del comprender

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

²⁶⁹ 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”, en: *Heidegger y la crisis de la época moderna, op. cit.*, p. 118.

²⁷⁰ SuZ, p. 287 (SyT, p. 303).

²⁷¹ Dastur al respecto afirma: “En la resolución precursora, el *Dasein*, que se comprende a partir de su poder-ser finito, asume completamente su facticidad”, en: *op. cit.*, p. 42.

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 *projectarse*. El comprender proyecta al Dasein a sus propias posibilidades de ser. Recordemos que el ser-en-el-mundo apunta co-originaria a sus tres aspectos 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.”²⁷² 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 aspectos 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

²⁷² GA 24, p. 394 (PFF, p. 334).

poder-ser, la posibilidad *como* posibilidad [...] El carácter de posibilidad *se hace* evidente sólo en el proyecto y sólo *es* evidente mientras mantengo la posibilidad en el proyecto.”²⁷³ 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, es 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 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 mía [*jemeinig*] es lo hace posible su modo de existir propio.

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

²⁷³ *Ibidem*, p. 392 (*Ibidem*, p. 333).

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.²⁷⁴

¿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. En el apartado anterior 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.

1. 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.”²⁷⁵ 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.”²⁷⁶

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

²⁷⁴ SuZ, p. 146 (SyT, p. 165).

²⁷⁵ GA 24, p. 394 (PFF, p. 334).

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 395 (*Ibidem*, p. 335).

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*]²⁷⁷. 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.”²⁷⁸ El modo temporal en el éxtasis del *haber-sido* entendido como un haber-sido propiamente, Heidegger lo llama la *repetición* [*Wiederholung*]²⁷⁹. 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 presentar 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*]²⁸⁰. 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.

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

²⁷⁷ SuZ, p. 337 (SyT, p. 352). y GA 24, p. 406 (PFF, p. 343).

²⁷⁸ GA 24, p. 407 (PFF, p. 344).

²⁷⁹ SuZ, p. 339 (SyT, p. 354) y GA 24, p. 407 (PFF, p. 344).

²⁸⁰ SuZ, p. 338 (SyT, p. 353) y GA 24, p. 407 (PFF, p. 344).

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 precursar que volviendo hacia sí se repite y se presentifica para revelar la situación en la que el Dasein se resuelve.

2. 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.”²⁸¹

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*]²⁸². 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.

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*]²⁸³ 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

²⁸¹ GA 24, p. 410 (PFF, p. 346).

²⁸² SuZ, p. 338 (SyT, p. 353) y GA 24, p. 410 (PFF, p. 346).

²⁸³ SuZ, p. 339 (SyT, p. 354) y GA 24, p. 411 (PFF, p. 347).

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 presentación [*Gegenwärtigen*]²⁸⁴ de 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 presentar) 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>	Presentación <i>Gegenwärtigen</i> - El estar presente del ente <i>Anwesenheit</i>

d. Temporalidad y trascendencia

La temporalidad de los comportamientos respecto del ente se fundan en la temporalidad del Dasein. Como se desarrollará más adelante, cada uno tiene un modo peculiar de *presentar* al ente. En el comportamiento práctico la presentación 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 presentación 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.

²⁸⁴ SuZ, p. 338 (SyT, p. 353) y GA 24, p. 412 (PFF p. 348).

En la temporalidad de los comportamientos comprensivos descubrimos que el Dasein debe de alguna manera ya haber *trascendido* al ente presentándolo, ya sea como algo a la mano de acuerdo al trato de la ocupación o como algo tematizado objetivamente de acuerdo al descubrimiento teórico. Lo que se constata es que la trascendencia está siempre supuesta en todo comportamiento práctico o teórico del Dasein en el modo de una presentación del ente. Se requiere ahora dilucidar la temporalidad de la trascendencia del Dasein para poder explicar cómo el ente *superado* puede ser descubierto en su modo de ser de acuerdo a la temporalidad.

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. La temporalidad de los comportamientos comprensivos del Dasein (práctico y teórico), en tanto fundados en el ser-en-el-mundo, deben remitir de alguna manera 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 aspectos 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*?”²⁸⁵ La respuesta a esta pregunta la encontramos en el desarrollo de la problemática de la trascendencia, tal como Heidegger la planteó, tanto en *Ser y tiempo*, como en distintos cursos posteriores.²⁸⁶ El punto de arranque de dicha problemática la remite Heidegger al carácter intencional de los comportamientos del Dasein. La trascendencia viene a ser, desde esta perspectiva, el planteamiento radical del fenómeno de la intencionalidad. La intencionalidad, a diferencia del planteamiento teórico-trascendental husserliano, no es un tema que se resuelve en la aclaración de qué es el conocimiento, menos al carácter de una relación cognoscitiva entre sujeto-objeto, su explicación reside en el *modo de ser* del Dasein, el cual está constituido por la trascendencia. La intencionalidad es vista por Heidegger sobre la base de la trascendencia, de tal manera que el problema de

²⁸⁵ GA 24, p. 423 (PFF, p. 356).

²⁸⁶ Los cursos a los que me refiero son *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 y *Principios metafísicos de la lógica* de 1928. Ver: SyT § 69 y 83, PFF § 20 y PML §9 y 11

la trascendencia no tiene por qué identificarse con el de la intencionalidad²⁸⁷, ésta última se ubica en el ámbito óptico de los comportamientos, mientras que la trascendencia es propia del ámbito ontológico y apunta a la estructura originaria del ser-en-el-mundo y la comprensión de ser del Dasein. En este sentido, la trascendencia “ontológica” o, como también la llama Heidegger, “originaria”, viene a ser la posibilidad de que los comportamientos comprensivos lleguen a descubrir al ente en su ser. El problema de la trascendencia del *existir* nos abre de lleno a la temática de los modos de ser del ente y la comprensión de ser. La base de dicha temática radica en que la trascendencia puede llegar a ser identificada con la propia comprensión de ser. En el curso de *Los principios metafísicos de la lógica* de 1928, Heidegger lo expresa así:

El problema de la trascendencia no es idéntico con el problema de la intencionalidad. Ésta, en tanto que trascendencia óptica, sólo es posible sobre el fundamento de la trascendencia originaria: *el ser-en-el-mundo*. Esta trascendencia originaria hace posible toda relación intencional con el ente. Pero esta relación ocurre de tal modo que, en el comportarse con el ente y para este comportarse, el ente está en el “ahí” [Da] del Dasein o ser-ahí. La relación se fundamenta en una comprensión preliminar del ser del ente. Esta comprensión del ser, sin embargo, sólo asegura la posibilidad de que el ente se dé a conocer como ente. Aporta la luz a cuya claridad el ente se puede mostrar. Por consiguiente, si la trascendencia originaria (el ser-en-el-mundo) hace posible la relación intencional que, sin embargo, es óptica, y fundamenta la relación con lo óptico en la comprensión del ser, entonces debe darse entre la trascendencia originaria y la comprensión de ser en general una intrínseca convertibilidad; ciertamente, en definitiva, ellas son una y la misma cosa.²⁸⁸

Los comportamientos del Dasein, en tanto intencionales, están fundados en el ser-en-el-mundo, esto es, en la *trascendencia* del Dasein. Respecto a la raíz del término trascendencia, Heidegger aclara que en su sentido literal significa ir más allá, pasar, atravesar o incluso superar. La filosofía además le ha dado un significado propio a la trascendencia, tomando como referencia *lo trascendente*, el ente que está más allá. Visto así, lo trascendente en un sentido teológico es algo referido exclusivamente a Dios y opuesto a lo *contingente*. Por otro lado, para la teoría del conocimiento lo trascendente es aquello que está más allá de la esfera del sujeto, la cosa en sí y opuesto a lo *inmanente*. La concepción filosófica de la trascendencia la identifica con *lo trascendente*, el ente absoluto o con las

²⁸⁷ Ver: GA 26, p. 215 (PML, p. 197).

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 170 (*Ibidem*, p. 159).

cosas que se encuentran más allá del propio sujeto.²⁸⁹ Sin embargo, para Heidegger la *trascendencia* en el sentido del sobrepasar mismo, no le corresponde ni a los entes ni a las cosas fuera del sujeto, pues 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.”²⁹⁰ Por lo tanto, la trascendencia no es un tipo de relación especial, donde estuvieran enlazados dos términos, sujeto y objeto, tampoco es algún tipo de propiedad añadida a la subjetividad, mucho menos es aquello que excede al sujeto finito o algo referido al ente infinito. Mas bien, la trascendencia es, como lo dice Heidegger: “la constitución originaria de la *subjetividad* de un sujeto. El sujeto trasciende qua sujeto, no sería sujeto si no trascendiese. Ser sujeto quiere decir trascender.”²⁹¹ Por lo tanto, el Dasein no es algo que exista por un lado y solo en algunas ocasiones llevara a cabo la trascendencia, sino que el *exitir*, como modo de ser, es originariamente *superar*. Se sigue que el trascender no es algo al nivel de los comportamientos referente a entes, sino la constitución fundamental del ser del Dasein gracias a la cual se comporta y descubre entes: “únicamente porque el Dasein, en tanto que existente, es en un mundo, puede aprender a comportarse de este o de aquel modo respecto de los entes y conformarse con ellos; pero de esta forma no llega sólo al ente.”²⁹² A lo que apunta Heidegger con este concepto de trascendencia es que se abre la posibilidad, para la ontología, de que salga a la luz las modalidades de ser del ente:

“[...] por el hecho de que la superación existe con el Dasein y, por tanto, es superado un ente que no es el Dasein, sale ese ente como tal, o sea, en sí mismo, a la luz. La trascendencia que ha saltado previamente hasta el ente es lo que hace posible que éste, hasta el que previamente se ha saltado, se contraponga como ente al Dasein y sea comprendido como contrapuesto.”²⁹³

Y si lo que se supera en la trascendencia es el ente mismo, esta resulta ser una superación del ente (en totalidad) en dirección del ser y no de algún ente en particular. De ahí que, tal como se había planteado anteriormente, la comprensión del ser y la

²⁸⁹ Para la aclaración del concepto filosófico de trascendencia de acuerdo a su doble sentido teológico y epistemológico, ver: *Ibidem*, pp. 204-207 (*Ibidem*, p. 188-191)

²⁹⁰ GA 24, p. 424 (PFF, p. 357).

²⁹¹ GA 26, p. 211 (PML, p. 195).

²⁹² *Ibidem*, p. 212 (*Ibidem*, p. 195).

²⁹³ *Idem*.

trascendencia son dos conceptos que deben ser identificados. La trascendencia del Dasein es un sobrepasar al ente en dirección del ser, esto es, se comprende algo como el ser. Sólo sobre la base de la trascendencia es expuesta la diferencia óptica del Dasein con otros entes, pero sobre todo lo que se ha despejado como condición última de los modos de ser, es la diferencia ontológica entre el ser y el ente.²⁹⁴

Regresemos entonces a la estructura de los comportamientos comprensores, pero ahora vistos sobre la perspectiva de la trascendencia, donde el *mundo* juega el papel fundamental de este *sobrepasar*. Seguiré distintos pasajes de *Ser y tiempo*, pero sobre todo del curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* para llevar a cabo el vínculo correspondiente entre trascendencia y mundo. En primer lugar, como ya se dijo, 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 comprensores referentes al ente intramundano, el comportamiento teórico y práctico. Como hemos visto en el uso del útil a la mano siempre está presupuesta una comprensión de su ser, es decir, 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 en cuanto significatividad. 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.*”²⁹⁵ 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

²⁹⁴ En el curso de los *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger destaca a tal grado la trascendencia que se atreve a plantear lo que él llama una “metafísica del Dasein” vía la trascendencia y la temporalidad. Dice que: “una metafísica del Dasein, con suficiente intención ontológica fundamental, debe señalar esta constitución fundamental desde el principio.” *Ibidem*, p. 214 (*Ibidem*, p. 196). La trascendencia es la constitución metafísica fundamental del Dasein. Cabe señalar que en esta etapa inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger busca un planteamiento radical de la ontología fundamental, aclarar cómo lo ontológico sienta sus bases en lo óptico, específicamente en el Dasein llevándose a cabo un movimiento de radicalización con una conversión latente de la propia ontología. A dicha conversión Heidegger la llama “metontología”. Ver: *Ibidem*, p. 201 (*Ibidem*, p. 186).

²⁹⁵ SuZ, p. 364 (SyT, p. 378).

intramundano. Si los objetos vienen a nuestro encuentro, es que antes hemos entendido el mundo.”²⁹⁶ 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.”²⁹⁷ 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*.²⁹⁸ Por estar constituido mediante el 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 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.”²⁹⁹ Gracias a 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”.

²⁹⁶ GA 24, p. 424 (PFF, p. 357).

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 425 (*Ibidem*, p. 357).

²⁹⁸ *Idem*, (*Ibidem*, p. 358).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 426 (*Idem*).

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.”*³⁰⁰ 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.”*³⁰¹ En la medida en que el ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad extático-horizontal es como *hay* mundo. El comportamiento 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 en el sentido de una presentación.*

3.3 El tiempo y los modos de ser

Tal como se expuso al inicio de este capítulo, 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 fue la del ser como presencia constante. Esta

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 428 (*Ibidem*, p. 360).

³⁰¹ *Ibidem*, p. 429 (*Idem*).

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. Sin embargo, Heidegger se propone tematizar la función del tiempo en el ámbito ontológico sin reducir la cuestión del ser a la cuestión del ente *en cuanto tal*. Bajo el nombre de filosofía, Platón y Aristóteles han llevado a cabo una *ciencia del ente en cuanto tal*, sin embargo Heidegger considera que en 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 ontología fundamental tiene como propósito último la clarificación del sentido del ser, la cual

resulta revolucionaria en el sentido que analiza las condiciones hermenéutica específicas de nuestra comprensión del ser. La cuestión del sentido del ser y no solamente del ente, es el objetivo de la ontología fundamental.

a. *Temporalidad y Temporaneidad*

De acuerdo a la analítica existencial del Dasein, el sentido originario de su modalidad lo constituye la temporalidad [*Zeitlichkeit*]. El resultado de las dos secciones publicadas de *Ser y tiempo* indicaban precisamente la mostración de la temporalidad de la existencia del Dasein, sin embargo, hasta aquí no se cumplía la meta de la obra, que era dilucidar el sentido de ser en general de acuerdo al horizonte del tiempo, y por consiguiente, tampoco quedaba resuelta la cuestión el sentido del ser de todas aquellas otras modalidades del ente de acuerdo al horizonte del tiempo . 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 de le existencia 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, el proyecto indicaba que de alguna manera que *la comprensión del sentido del ser en general también debía fundarse en la temporalidad*, por lo que el ser *en cuanto tal* debe tener también un

carácter temporal. Aunque la tercera sección de la primera parte 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 propia comprensión del ser. Como lo sostiene von Herman³⁰², dichas lecciones constituyen una nueva elaboración de la tercera sección, donde se debería dar respuesta a la cuestión principal que rige la obra: dilucidar la cuestión del sentido del ser y sus múltiples modos en el horizonte del tiempo como posibilidad de la ontología:

“[...] 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 articulación y de sus múltiples modos, o sea la posibilidad de la ontología misma.”³⁰³

El ser debe concebirse a partir del horizonte del tiempo como condición para que los modos de ser sean comprensibles. Se parte de la temporalidad del Dasein, pero como lo indica Heidegger, como “el terreno para alcanzar” la respuesta a la cuestión del sentido del ser. Por ello, 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.”³⁰⁴

Heidegger no intenta desligarse ni superar los resultados de la analítica existencial, sino lograr un ámbito aún más originario, considerando que la temporalidad “existencial” le es inherente un tiempo “horizontal”, al respecto von Herman agrega: “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.”³⁰⁵ De acuerdo a este nuevo ámbito originario, se intenta articular la propia

³⁰² Ver: von Hermann, F.-W., *La segunda mitad de ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 35.

³⁰³ GA 24, p. 323 (PFF, p. 278).

³⁰⁴ SuZ, p. 17 (SyT, p. 38).

³⁰⁵ von Hermann, F.-W., *op. cit.*, p. 40 y 41.

comprensión del ser en general, con la idea de dilucidar también el sentido de los otros modos de ser del ente que no son el Dasein, lo cual es el interés de la presente investigación.

Cuando Heidegger se refiere a la temporalidad del Dasein utiliza el término *Zeitlichkeit*, tema relacionado con la segunda sección de *Ser y tiempo*; sin embargo ahora que la temporalidad apunta a la posibilidad de una *comprensión del ser en cuanto tal*, utiliza el término de raíz latina *Temporalität* traducido como “temporaneidad”³⁰⁶, objetivo que se desarrollaría en la tercera sección (primera parte) titulada *Tiempo y ser*. Heidegger aclara así la distinción de los 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. 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.”³⁰⁷

La *temporaneidad* constituye el ámbito más originario del que parte la temporalidad, es aquél carácter horizontal del que hablábamos. La temporaneidad, dice Heidegger, “es la temporalización originaria de la temporalidad como tal”³⁰⁸, 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.

La temporalidad se *temporaliza* [*zeitigt sich*] en los distintas estructuras del Dasein, ella se temporaliza tanto 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

³⁰⁶ 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.

³⁰⁷ GA 24, p. 388 (PFF, p. 330).

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 429 (*Ibidem*, p. 361).

nombrados *intra-temporales*. La pregunta que surge es la siguiente: ¿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”³⁰⁹, para expresar el carácter de *temporalización* de la comprensión, pero ahora apuntando la dilucidación del sentido del ser, se trata de ver el ser en su determinación temporánea y de develar su problemática. Comprender el sentido del ser *a partir* del tiempo, significa 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 interpretación y por lo tanto una caracterización *temporánea* [*temporale*] tanto del ser de lo a la mano como del ser de lo que está-ahí, y de esta manera, todos los modos de ser del ente han de ser 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

Tenemos de esta manera dos tipos de interpretación referidas a las distintas modalidades del ser del ente. Si partimos de la analítica existencial desarrollada en las dos primeras secciones de *Ser y Tiempo*, la interpretación que se practica en ellas es de carácter *temporal*, pues sigue la línea de determinar al ser del Dasein como temporalidad para descubrir el carácter temporal de sus comportamientos. Pero si retomamos la cuestión de la

³⁰⁹ Aquí también seguimos la traducción de García Norro, mencionando que Jorge Eduardo Rivera traduce el término como “temporario”.

comprensión del ser de acuerdo al horizonte del tiempo y prolongamos la problemática hasta *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el intento de Heidegger de renovar las metas de la tercera sección (*Tiempo y Ser*), entonces será una interpretación *temporánea* que articule el sentido de ser de todas las otras modalidades distintas del Dasein donde se desarrolla plenamente la ontología fundamental. La comprensión del sentido de toda modalidad debe tener también como horizonte al tiempo, pues a decir de Heidegger: “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.”³¹⁰ Comencemos con la interpretación *temporal* de los modos de ser, basándonos en la analítica existencial, tal como aparece en la segunda sección de *Ser y tiempo*.

b. La interpretación temporal de los modos de ser

De acuerdo a la analítica existencial, el sentido del ser del Dasein lo constituye la temporalidad [*Zeitlichkeit*]. La comprensión es una *determinación fundamental de la existencia del Dasein que caracteriza a todos los comportamientos respecto del ente*. La copertenencia entre los comportamientos descubridores del ente y la comprensión del ser debe estar determinada por la temporalidad, Heidegger lo expresa así:

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.³¹¹

La temporalidad hace posible todo comportamiento que comprende y descubre al ente, ya sea como algo que está-ahí presente o como algo a la mano.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 463 (*Ibidem*, p. 386).

³¹¹ *Ibidem*, p. 466 (*Ibidem*, p. 389).

1. Desarrollemos primero la interpretación *temporal* [zeitliche Interpretation] del modo de ser a la mano a partir de la temporalidad del comportamiento práctico. 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.”³¹² 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.

El *dejar-ser* es 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 por lo que la posibilidad del dejar que las cosas queden en respectividad hay que buscarla en la temporalización de la temporalidad. El

³¹² SuZ, p. 353 (SyT, p. 367).

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 *presentación* 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 presentar es el siguiente: es un presentar [*Gegenwärtigen*] 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*] o llegar a la presencia del ente a la mano.³¹³

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 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.”³¹⁴ 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

³¹³ GA 24, p. 416 (PFF, p. 351).

³¹⁴ SuZ, p. 354 (SyT, p. 368).

manera que el Dasein en cuando sí-mismo tiene que olvidarse de sí. La presentación 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.³¹⁵

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*.

2. La interpretación *temporal* [*temporale Interpretation*] del modo de ser de lo que está-ahí presente parte de la manera en que se deriva el comportamiento teórico del comportamiento práctico. Como ya sabemos la ocupación circunspectiva es el modo de ser primario del Dasein fáctico, el Dasein se presenta 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, que surge a partir de que la ocupación, se *abstiene* de toda manipulación, se lleva a cabo así la *desaparición* de en cierto modo de la praxis, de tal manera que ahora sólo queda un puro contemplar o mirar-hacia [*Hinsehen*].³¹⁶ 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 experimenta el ocuparse circunspectivo con lo a la mano al transformarse en una investigación de lo que está-ahí dentro del mundo.”³¹⁷

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

³¹⁵ GA 24, p. 416 (PFF, p. 351).

³¹⁶ Ver: SuZ, pp. 61 y 358 (SyT, pp. 83 y 372).

³¹⁷ *Ibidem*, p. 358 (*Ibidem*, p. 372).

“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 de alguna manera 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 comportamiento 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.”³¹⁸ Por eso la deliberación no es una simple constatación de la presencia de un ente 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 *presentación*. Este presentar 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

³¹⁸ *Ibidem*, p. 359 (*Ibidem*, p. 373).

acerque por el propio presentar “deliberante” o que el presentar 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”.³¹⁹ La conversión de la mirada surge porque ahora de lo que se trata no es de la presentación de lo a la mano con el fin de disponer de él para su uso, sino de presentarlo “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 “si- 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.³²⁰

Este cambio en la manera de presentar 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 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*.”³²¹ 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

³¹⁹ *Ibidem*, p. 360 (*Ibidem*, p. 374).

³²⁰ *Ibidem*, p. 361 (*Ibidem*, p. 375).

³²¹ *Idem*.

comportamiento teórico “en relación con las cosas”.³²² 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-teorético 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.³²³

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.*”³²⁴ 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 abre previamente un a priori sobre la base de una estructura de ser. Sobre la 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.*

³²² *Ibidem.*

³²³ *Ibidem*, p. 362 (*Ibidem*, p. 376).

³²⁴ *Ibidem.*

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 presentación, es aquel presentar que corresponde al modo de ser de lo que está-ahí en el sentido de una *presentación tematizante* de aquello que objetivamente aparece en el horizonte de la presencia.³²⁵

Como puede apreciarse, lo característico de la presentación tematizante es ubicarse en dirección del descubrimiento del modo de ser de lo que está-ahí y su comprensión. En este sentido la teoría como cualquier comportamiento descansa sobre el proyecto del poder ser comprensor del Dasein como descubridor “en la verdad”. De manera que si el proyecto es un *trascender*, se seguirá que la tematización efectuada por el comportamiento teórico se funda en el ser-en-el-mundo del Dasein entendido como trascendencia. Lo mismo sucede con el comportamiento práctico, aunque “originario”, de ninguna manera se sitúa como el fundamento ontológico para todo comportamiento, como lo puede llegar a pensar una interpretación pragmatista de *Ser y tiempo*. El comportamiento práctico supone y está fundado, tanto como el teórico, en la trascendencia del Dasein. Como lo indica Jesús Rodolfo Santander: “La anterioridad de la praxis en relación a la teoría puede indicar una mayor originalidad de la praxis, pero no que ésta sea el fundamento de la teoría.”³²⁶ De manera que, el pleno fundamento de los comportamientos teórico y práctico y de los modos de descubrir al ente es, en último término, la temporalidad constitutiva del Dasein. De ahí que se pueda concluir que, el modo de ser derivado de la *Vorhandenheit* y el originario de la *Zuhandenheit*, son modos cuyo descubrimiento es posible ontológicamente sobre la base

³²⁵ 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”, en: *op. cit.*, p. 84. Al respecto Jesús Rodolfo Santander ha aclarado aquello que comprende y también lo que no comprende la *tematización* del ver teórico: “éste comprende el todo del proyecto científico, esto es, “la articulación de la comprensión de ser, el acotamiento del dominio por dicha articulación y el diseño de los conceptos adecuados a los entes”. Lo que no comprende la tematización es aquello que ha hace posible: la comprensión de ser misma, la posibilidad de ser proyectada antes de ser objetivada”, en: *op. cit.*, pp. 164-165.

³²⁶ *Idem.*, p. 166.

del modo de ser *fundamental* de la *Existenz* del Dasein como *trascendencia* fundada en la *temporalidad*.

c. Interpretación temporánea de los modos de ser

La interpretación temporal tiene como objetivo fundamentar los comportamientos comprensivos respecto del ente en la temporalidad. La comprensión del ser que hace posibles dichos comportamientos tiene su sentido en la temporalidad constitutiva 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*; hasta aquí se ha logrado el cometido de la analítica existencial, se ha hablado de la comprensión a partir de la temporalidad *en la medida en que constituye la modalidad del existir*. La interpretación que se ha llevado hasta aquí de los modos de ser ha sido una interpretación *temporal* [*zeitliche Interpretation*], ella está proyectada de acuerdo a la temporalidad del Dasein que comprende el ser. Sin embargo 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 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 Interpretation*]; 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 ser.³²⁷ 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). 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 adelanta el

³²⁷ Ver: GA 24, p. 388 (PFF, p. 330).

proyecto de una interpretación temporánea del ser del ente intramundano cuando se dice que:

[...] 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.³²⁸

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 (...).”³²⁹ Lo que se intenta ahora es hacer del tiempo el propio sentido de toda comprensión del ser, es decir, que el tiempo se revele como el horizonte de toda comprensión del ente, tanto del ente con la modalidad de lo a la mano y como lo que está-ahí, de ahí que diga Heidegger que:

Sólo cuando hayamos captado esa temporalidad más originaria, podremos ver de qué modo se hace posible y trasparente *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.”³³⁰

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.*”³³¹ 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-

³²⁸ SuZ, p. 235 (SyT, p. 251).

³²⁹ Dastur, F., *op. cit.*, p. 42.

³³⁰ GA 24, pp. 416-417 (PFF, p. 351). García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que para nosotros tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

³³¹ *Ibidem*, p. 395 (*Ibidem*, p. 335).

mano y del ser-que-está-ahí se encuentra en una comprensión del ser “indiferenciada e inarticulada”, es decir, falta el horizonte que haga posible la diferencia entre los modos de ser. La razón es que 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 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.*”³³² 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 los comportamientos respecto al ente, 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. 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 el propio horizonte del tiempo. 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*. 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. A partir de la

³³² *Ibidem*, p. 396 (*Ibidem*, p. 336).

tarea de descubrir aquello hacia donde se proyecta la comprensión del ser, se levanta el reto de abrir paso a la elaboración de la ontología como ciencia y preguntarnos por la condición de posibilidad de toda comprensión del ser, es decir, “*preguntar todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal.*”³³³ La comprensión del ser se ha proyectado ya en un horizonte iluminado que esclarece 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.*”³³⁴

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 Interpretation*] del ser del ente intramundano, es la interpretación de una temporalidad más originaria donde se pueda mostrar “de qué modo se *hace posible* y *trasparente mediante el tiempo la comprensión del ser* del ente.”³³⁵

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 comprensivos respecto del ente. Todo comportamiento comprensor ha de moverse en el horizonte del tiempo, por lo que 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.

1. Comencemos con la interpretación *temporánea* de la modalidad de lo a la mano, la cual se encuentra ampliamente desarrollada en el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. El trato con el útil comprende al ser de lo a la mano (la condición

³³³ *Ibidem*, p. 399 (*Ibidem*, p. 338).

³³⁴ *Ibidem*, p. 397 (*Ibidem*, pp. 335-337).

³³⁵ *Ibidem*, p. 416 (*Ibidem*, p. 351).

respectiva) a partir de la temporalidad, pero decir esto significa que la comprensión del comportamiento práctico: “ya ha proyectado *este ser en el tiempo*.”³³⁶ Como habíamos dicho, esta proyección en el tiempo por parte de la comprensión cotidiana no está aclarada ni articulada, pues como afirma Heidegger:

[...] 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.³³⁷

Como se había mencionado anteriormente 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. 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 presentar 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. Por lo tanto, lo que interesa ahora es ubicar el ser de lo a la mano en la perspectiva de la interpretación temporánea, es decir, en aquella interpretación *más originaria* en la que se comprende el modo de ser de lo a la mano *en cuanto tal*.

Anteriormente habíamos hablado de una peculiar manera de presentar [*Gegenwärtigen*] al ente por parte del comportamiento práctico. En el presentar 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

³³⁶ *Ibidem*, p. 430 (*Ibidem*, p. 361).

³³⁷ *Idem*.

temporáneo, donde Heidegger usa la raíz latina para expresar ese modo peculiar de temporalización de la temporalidad en su sentido más originario, aquel que apunta a la comprensión del ser, la *presencia* [*Presenz*].

La presencia hay que distinguirla del “ahora”. El ahora es un carácter de lo intratemporal, 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. 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”, “constituye la condición de posibilidad de la comprensión del carácter de lo a la mano en cuanto tal.”³³⁸ La presencia es más originaria que el “ahora”.

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 [*Gegenwart*] y la presencia [*Presenz*] radica en que el presente tiene un carácter eminentemente extático pero apunta esencialmente a un horizonte en la presencia. Se ha 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:

“[...] pertenece a todo éxtasis como tal un horizonte que se realiza sobre todo mediante una estructura determinada que le es propia. La *presentación*, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, *proyecta lo que presenta*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, *en* algo como la *presencia*.”³³⁹

³³⁸ *Ibidem*, p. 434 (*Ibidem*, p. 364).

³³⁹ *Ibidem*, p. 435 (*Ibidem*, p. 365). Mantengo la traducción de Jorge Eduardo Rivera del término *Gegenwärtigen* como *presentación* y omito traducir este término como *presentificación* como lo hace García Norro en GA 24.

La presencia es el horizonte que caracteriza la dirección del arrebato mismo, o bien, el éxtasis del presente [*Gegenwart*] se proyecta extáticamente en el horizonte de la presencia [*Presenz*]. 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 (arrebato 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*.”³⁴⁰ 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.

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.”³⁴¹ Este carácter autoproyectante de la temporalidad hace posible todo proyectar, por eso la temporalidad aparecerá como fundamento incluso de la

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 436 (*Idem*).

³⁴¹ *Ibidem*, pp. 436-437 (*Ibidem*, p. 366).

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*. 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 presentar 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. 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.³⁴²

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

Pasemos a la interpretación *temporánea* de la modalidad de lo que está-ahí presente. La temporalidad del comportamiento teórico, como habíamos dicho, también es un presentar, aunque lo hace de un modo peculiar, distinto al comportamiento práctico. A la presentación, 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,

³⁴² *Ibidem*, pp. 438-439 (*Ibidem*, p. 368).

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 presentar 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. 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 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.”³⁴³ 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

³⁴³ *Ibidem*, p. 446 (*Ibidem*, p. 373).

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 del 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.”³⁴⁴ ¿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 presentar algo. Lo cual quiere decir, en palabras de Heidegger, que: “el *éxtasis del presente* es el *fundamento para la trascendencia* específicamente *intencional de la percepción de lo subsistente*.”³⁴⁵ 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 presentación 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.

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 447-448 (*Ibidem*, p. 375).

³⁴⁵ García Norro traduce el término *Vorhandenheit* por “subsistencia”, que tiene el mismo significado que el ente que “esta-ahí” presente.

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 *admovere*, o sea, aproximar al ente en sí mismo en el sentido de un presentar. Se puede decir entonces que el ser, en tanto predicado lógico, está presupuesto y es la base de todos 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.”³⁴⁶ 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 *corporalmente presente* (en persona) [*leibhaftig*] 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 presentación y tiene un 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

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 450 (*Ibidem*, p. 377).

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 este capítulo, expongo dos reflexiones que resaltan la importancia del fenómeno del tiempo en la temática de los modos de ser y en la posibilidad de la ontología como ciencia. La primera reflexión es que la distinción de los comportamientos y su comprensión de ser 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.”³⁴⁷ 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.”³⁴⁸ 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.³⁴⁹

La *distinción* entre ser y ente si bien es de carácter preontológica, no niega la posibilidad de la ontología como ciencia. Si la distinción es constitutiva de la existencia, podemos decir que siempre es proyectada para ser tematizada y cuestionada. Se abre la posibilidad entonces que se lleve a cabo su respectiva conceptualización a través de una comprensión explícita. Esta realización expresa, de la distinción entre ser y ente, ahora vista como

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 454 (*Ibidem*, p. 379).

³⁴⁸ *Idem*.

³⁴⁹ *Idem*.

diferencia ontológica, es lo que hace posible en último término el desarrollo de la ontología como ciencia.

La segunda reflexión es que la temática de los modos de ser y el fenómeno del tiempo apunta al desarrollo integral de una *ontología de los modos de ser en general*. En este capítulo se estableció que el proyecto del tiempo, tal como se desarrolla en la ontología fundamental de Heidegger, es el paso obligatorio para articular y conceptualiza los modos de ser. Se pudo constatar cómo el éxtasis del presente y su prefiguración esquemática en la presencia son *directivas* de los comportamientos comprensores referentes a las diversas modalidades. La ontología proyectada como ciencia resulta ser *trascendental y temporánea* cuya meta radica en la comprensión del ser de acuerdo al proyecto del tiempo. Es trascendental, ya que la trascendencia es lo primero sobre lo que la ontología ha de proyectar el ser; la conceptualización de una investigación del ser se ha de llevar a cabo ante todo en la perspectiva de la trascendencia. También es temporánea, pues devela las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad. Las bases de la ontología, además del posible desarrollo de una *ontología de los modos de ser*, es que todas las proposiciones que ella desarrolle han de ser temporáneas, en la medida en que son proposiciones referentes al ser a la luz del tiempo entendido correctamente.

Para finalizar cabe recalcar la radicalidad de la reflexión heideggeriana a este respecto, se puede constatar que la posibilidad de la ontología recae en hacer del tiempo “el origen de la posibilidad misma”³⁵⁰, es decir, el tiempo es la condición de todo lo anterior. De manera que se puede concluir que el tiempo no es el primer ente, lo que *es* siempre o lo eterno (Dios); *el tiempo no es un ente, pero sí el horizonte de toda comprensión de ser*.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 463 (*Ibidem*, p. 386).

CAPITULO IV

EL PROBLEMA DE LA CATACTERIZACIÓN DEL MODO DE SER DE LO VIVIENTE

Introducción al capítulo

Hasta ahora, la presente investigación se ha dedicado a caracterizar y articular los modos de ser del ente que Heidegger explícitamente desarrolla en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, los cuales son: lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], ser a la mano [*Zuhandenheit*], ser de lo viviente animal [*Lebendigkeit*] y la existencia [*Existenz*] como el modo de ser del Dasein. La articulación de dichos modos de ser se llevo a cabo desde un *horizonte temporal* que da cuenta de aquel ámbito previamente abierto del *mundo*. El tema de este capítulo será desarrollar el modo de ser de lo viviente (animalidad) en la perspectiva de los problemas fundamentales de la modalización a partir del curso de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad y finitud*. La meta consistiera en lograr alcanzar las determinaciones y estructuras esenciales de la animalidad que sirvan precisamente para dilucidar las relaciones y diferencias de la animalidad con otras modalidades de ser del ente, específicamente el modo de ser del Dasein humano, teniendo como ámbito para dicha articulación el concepto fundamental de *mundo*.

Las indagaciones de Heidegger acerca de la animalidad presentes en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad y finitud* de 1929/30, mantienen una relación esencial con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, es más, prolongan dicho proyecto y lo afirman en la medida en que el mundo constituye el eje de reflexión para abordar los modo de ser. El quinto problema de la modalización en la ontología fundamental está contenido en la tesis fundamental del animal como “pobre de mundo” como caracterización de su modalidad y, como tal, tiene como propósito dilucidar *las relaciones y diferencias* entre el Dasein humano y el viviente animal, donde el concepto de *mundo* constituye el ámbito de sentido a partir del cual dichas relaciones y diferencias pueden ser planteadas.

Tomemos como antecedente, para el planteamiento del quinto problema de la modalización, el hecho de que Heidegger reflexiona sobre los vivientes en el contexto de una nueva manera de pensar nuestra existencia en tanto Dasein. Este nuevo tipo de acercamiento a la existencia hace que Heidegger repiense al viviente animal de una manera peculiar y completamente distinta a aquella derivada de la tradición filosófica, especialmente la del humanismo metafísico de dicha tradición. Heidegger se separa explícitamente de la idea que distingue al hombre del viviente animal por poseer propiedades de ser superiores, donde el hombre se encuentra en un nivel más alto en la escala del ser y por lo tanto se le confiere un dominio de todas aquellos seres (animales) inferiores. En la escala de lo superior e inferior, el hombre ocupa un lugar más alto, por lo que la nota distintiva del humanismo metafísico es que el hombre es un viviente que posee una característica distintiva que los hace “más perfecto” que las demás entes, la especificidad de su *logos* o razón, característica por la cual gana un “valor” que le confiere “dignidad” propia sobre los demás vivientes que son *alogos*, esto es, carentes de razón. Heidegger sostiene, en cambio, que el acceso al modo de ser del viviente no se logra a través de este tipo de interpretaciones, donde las distinciones se determinan a través de grados de perfección, esto es, a través de una idea ambigua de valor. La reflexión de Heidegger desafía cualquier humanismo metafísico ya que las diferencias entre el Dasein y el viviente son de carácter ontológico, donde no se imponen sellos valorativos a los modos de ser; hasta el animal más simple que imaginemos, como una amiba, es tan perfecto como los animales que llamamos “superiores”, incluso el hombre. En su medio ambiente cada viviente se impulsa en un juego de relaciones tan ricas y complejas que resultan incluso poco accesibles a nuestro entendimiento. No podemos suponer entonces, que la razón o cualquier otra característica distintiva del hombre le agregaría cantidad ni calidad al ser del hombre, que afirmara su superioridad sobre los demás vivientes. La diferencias fundamentales, es decir, ontológicas, se encuentran en los múltiples sentidos del “tener” mundo por parte de los entes. Con esta distinción no se agrega ni se quita nada, tampoco se impone un valor de ser, en cambio, lo que se resalta en un ámbito ontológico que parte del concepto mundo, donde el ente es accesible a partir de su propia manifestabilidad. Basándome en la idea de mundo como portadora de sentido de ser, sostendré que la reflexión de Heidegger en torno al viviente animal desafía cualquier humanismo de carácter

metafísico, posición que a final de cuentas entorpece nuestra comprensión del ser del animal con su respectiva degradación y oscurece la propia comprensión de nuestro existir.

El propósito específico de la investigación, será entonces, dilucidar *el modo de ser de las diferencias* entre el Dasein humano y el viviente animal, donde el concepto de mundo constituye el horizonte de sentido a partir del cual dichos modo de ser pueden ser caracterizados en sus diferencias y relaciones. Sin embargo, cabría cuestionarnos lo siguiente: ¿no acaso Heidegger habla de una “primacía” óntico-ontológica del Dasein sobre los demás entes a la hora de plantear la pregunta por el ser? Si bien, no hay grados de perfección que separen a los entes, ¿no estamos frente a un antropocentrismo de otro orden en el que es imprescindible el Dasein para definir el modo de ser de otros entes? Tal cuestionamiento supone que, si queremos saber qué es el animal, es necesario negar las propiedades que el hombre posee, de modo en que se traduzcan en carencias en el animal. Considero que la “primacía” del Dasein tiene que ver con las condiciones de posibilidad del descubrimiento de otros entes, pero nada tiene que ver con resaltar rasgos negativos y contrapuestos para interpretar el modo de ser del viviente, esto es, de hablar del animal a partir de lo que el hombre “no es”. Entonces, ¿se puede interpretar en términos afirmativos el modo peculiar de manifestabilidad del ente viviente a pesar de la primacía del Dasein en el ámbito del descubrimiento? Es un paso muy importante en la reflexión heideggeriana afirmar que el animal también “tiene mundo”, expresado en la tesis del animal como “pobre de mundo”. La labor de una ontología de lo viviente consistiría en conceptualizar el sentido de este “tener” y aclarar qué es aquello a lo que está referido el animal en sus modos de conducirse; dilucidar el sentido del “tener” mundo en el caso del animal será uno de los temas centrales de esta investigación. Por esta razón sostengo que también el antropocentrismo está superado en el pensamiento de Heidegger. El mundo confiere el sentido de ser al viviente sin la necesidad de “contraposiciones” con otros modos de ser, en este caso, con el Dasein. Heidegger propondrá un acceso “comparativo” para determinar el modo de ser del animal, de modo que se le descubra en el modo correspondiente de su manifestabilidad; un método de contraposiciones deduciría, en cambio, un ente a partir de cualidades negativas de otro ente. El acceso comparativo que practica Heidegger en las lecciones sustituye a este proceder negativo de contraposiciones que define al animal a través de todas aquellas cosas que no puede tener, y que el hombre las realiza de manera

completa o suficiente. Insistiré en que el sentido del “tener” mundo, en la tesis del animal como pobre de mundo, manifiesta el modo de ser del viviente sin derivaciones ni contraposiciones de otros modo de ser.

El eje fundamental de la reflexión heideggeriana, a partir del cual se articula el proyecto de la ontología fundamental, partiendo de *Ser y tiempo* hasta llegar a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*, gira en torno al concepto de mundo. Podríamos decir que mundo es el concepto central de toda la reflexión ontológica en torno al *acceso y caracterización* de los modos de ser. La siguiente pregunta resulta entonces imprescindible: ¿cómo acceder al mundo para poder entonces caracterizar aquellos modos de ser? En las lecciones, Heidegger nos menciona que existen distintos vías para acceder al mundo.³⁵¹ Una de ellas es la practicada en *Ser y tiempo* (1927), donde se recurrió a una interpretación fundada en la cotidianidad del Dasein y en su trato con los entes intramundanos. La otra vía de acceso al fenómeno mundo es la histórica, llevada a cabo en *De la esencia del fundamento* (1929). Finalmente está la vía comparativa, practicada en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* (1929/30). El acceso comparativo no nace separado del proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. A lo que se quiere acceder es al mundo, pero el mundo es un carácter constitutivo de la esencia del Dasein, en este sentido, el hombre “tiene mundo”. Nos preguntaría: ¿qué pasa con los otros modos de ser del ente que no son el Dasein? ¿tienen acaso mundo? y si lo tienen, ¿en qué sentido? ¿que relación guarda el mundo con los otros entes, es decir, animales, plantas (vivientes) y aquellos que no tienen vida como la piedra? El acceso comparativo, como cualquier modo de interpretación, tiene una estructura circular. Su carácter hermenéutico es el siguiente: Los entes están relacionados con el mundo de manera que a través de ellos accedemos a su trasfondo de sentido, esto es, el mundo; pero no podríamos caracterizar dichos modo de ser si no tuviéramos una comprensión previa del sentido de mundo, por el cual precisamente son caracterizados dichos modos de ser. Se parte de los modos de ser del ente para acceder al mundo y al mismo tiempo el mundo caracteriza y confiere el sentido de ser a esos mismos entes. Dentro de este discurrir circular, lo innovador del acceso comparativo de las lecciones, es que se le asigna a otros modos de ser una relación con el mundo, el animal “tiene” mundo.

³⁵¹ Ver: GA 29/30 pp. 262-263 (CFM, pp. 226-227).

Pero ¿en qué sentido “tienen” también mundo? Se pueden presentar dos alternativas: si el sentido de mundo corresponde a un término unívoco, las posiciones antropocentristas ganarían terreno, pues al no haber otro sentido de mundo más que el humano, entonces el mundo para el animales resultaría ser un simple derivado del humano. Pero, si el sentido mundo corresponde a un término equívoco, estaríamos ante un abismo ontológico (no solamente de entendimiento) entre el hombre y el animal, rompiendo todo lazos en común entre los entes y haciendo imposible cualquier tipo de comparación para la comprensión del mundo y el acceso a los modo de ser. El acceso comparativo excluye cualquiera de estas dos alternativas haciendo posible una exposición de los modos de ser a partir del concepto de mundo. El mundo se dice en parte igual y en parte diferente en los distintos modos de ser, solamente así es posible cualquier tipo de comparación que dilucide la específica manera de manifestarse de cada ente. La presente investigación pretende dar luz a la multiplicidad de los distintos modos de ser y su unidad a través del concepto de mundo.

Finalmente, lo que nos llevará a demarcar las diferencias y relaciones de los modos de ser es, en última instancia, al enriquecimiento de la comprensión de ese mismo ente que comprende el ser, esto es, el Dasein. Los planteamientos de las lecciones, en su intento por alcanzar un acceso a lo viviente, prolongan y reafirman el proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, en la medida en que se busca una comprensión más clara del propio Dasein que pregunta.

4.1 La ontología de la vida desde la perspectiva de la analítica del Dasein en *Ser y tiempo*

Antes de continuar con la exposición de ser del viviente es importante ubicar los antecedentes de dicha cuestión en *Ser y tiempo*. Como he venido diciendo, en esa obra Heidegger establece las bases de una ontología de la existencia que modificará nuestro entendimiento de los vivientes y nuestra relación con ellos. En sus esfuerzo por determinar el peculiar modo de ser de la existencia y distinguirla del modo de ser de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], Heidegger deja la vía abierta para dar al viviente el mismo tratamiento, separándolo también de la mera presencia de las cosas. ¿En que se resuelven

las diferencias entre el animal y el hombre si el horizonte de comprensión de ser ya no es la simple presencia de las cosas? Como sabemos, el tema del viviente y la posibilidad de una ontología de la vida, quedan abiertos en *Ser y tiempo* como otros tantos temas. El objetivo de la obra no es llevar a cabo una ontología integral del Dasein que otorgue respuestas definitivas a las diferencias del Dasein con otros modos de ser, sus metas son de carácter preparatorio, apuntando al planteamiento de la pregunta por el ser a través de las estructuras esenciales del Dasein. En *Ser y tiempo* Heidegger deja abiertos distintos problemas acerca del “viviente como tal” que más tarde serán afrontados en las lecciones de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. En el siguiente apartado mencionaré cuáles son esas “cuestiones abiertas” y cómo se enlazarán con la obra posterior, para ahora sí ser ampliamente desarrolladas.

a. El modo de ser de la existencia: el Dasein

Heidegger se deslinda de la tradición filosófica en el momento en que define al “hombre” no como ser humano (viviente dotado de razón), sino como *Dasein*. Con la caracterización de “aquello que en cada caso somos nosotros mismos” como *Dasein*, Heidegger iniciará un largo desarrollo de aquellas estructuras fundamentales de la existencia que manifiesten el modo de ser característico de aquello que somos. Al modo de ser de la existencia le pertenecen estructuras que no están determinadas por un contenido quiditativo como el de “animal racional”. La esencia de este ente, que somos nosotros mismos, “consiste en que tiene que ser en cada caso su ser como suyo, y se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser.”³⁵² Por eso, para caracterizar al Dasein no se parte de ninguna idea preconcebida de vida, pero tampoco de razón, que al unir las en un contenido quiditativo, resultara el modo de ser de este ente. El Dasein lo caracteriza más bien su relación con el ser, esto es, su pura *referencialidad al ser*. La expresión Da-sein muestra precisamente que el ente al que nos referimos es el “ahí” del ser, su lugar de manifestabilidad. Heidegger usa el término “existencia” [*Existenz*] para expresar precisamente la manera en que el Dasein está esencialmente remitido al ser, el Dasein es el ente que está ex-táticamente fuera de sí, volcado al ser como su posibilidad más propia.

³⁵² SuZ, p. 12 (SyT, p. 33)

A partir de esta forma de entender al Dasein podemos entonces resaltar las diferencia con el modo de ser de las cosas que usualmente llamamos “existentes”. Existencia ya no pasará a significar lo que entendía la ontología tradicional, el simple estar-ahí presente [*Vorhandenheit*] de un ente; este modo de ser, nos dice Heidegger, es *incompatible* con el modo de ser del Dasein.³⁵³ La existencia es un carácter de ser asignado exclusivamente al Dasein, al cual le corresponden estructuras esenciales, esto es “existenciarios”, a los que Heidegger les dedicará gran parte del tratado de *Ser y tiempo* en la llamada “analítica de la existencia”. En cambio, a las cosas presentes se les determinará mediante “categorías”, pertenecientes al modo de ser de lo que está-ahí presente.

Como se puede anticipar, la caracterización del Dasein a partir de sus estructuras, escapa a las determinaciones antropológicas tradicionales: alma, cuerpo, animal, razón, espíritu, etc. Por ello, Heidegger llega a la conclusión de que las ciencias supuestamente dedicadas a hablar de lo humano, tales como la biología, la psicología y la antropología tradicional no pueden dar cuenta del modo de ser de la existencia mientras estén ancladas en este ámbito de conceptos, que hacen del Dasein un ente más entre otros entes.³⁵⁴ Estas disciplinas yerran, en palabra de Heidegger, en el problema filosófico fundamental, pues no piensan su fundamento ontológico en el Dasein. Dichas disciplinas estarían así cerradas a plantear los problemas ontológicos fundamentales concernientes al modo de ser de la existencia, pero también de la vida en cuanto tal; en sus investigaciones parten de una insuficiencia ontológica que las hace ciegas a tematizar los distintos ámbitos del ser del ente, tanto del humano como del animal. En cambio, han tomado partido por la definición de “animal racional”, ontológicamente indefinida y anclada en el modo de ser de lo que está-ahí presente, y han subordinado al Dasein y la vida a un horizonte de comprensión que no corresponde a sus modos de ser. La teoría mecanicista de la vida, por ejemplo, nace de esta visión por la que la vida es explicada a través interacciones mecánicas entre objetos.

El planteamiento de la ontología fundamental de la que parte Heidegger, requiere un nuevo ámbito de conceptos no solamente para el Dasein, desarrollados a través de la analítica existenciaría, sino también para el animal y la vida basada en una ontología de la

³⁵³ *Ibidem*, p. 42 (*Ibidem*, p. 63).

³⁵⁴ En el párrafo 10 de *Ser y tiempo* Heidegger delimita la analítica del Dasein frente a la antropología, la biología y la psicología. Ahí se explicará la insuficiencia ontológica de estas disciplinas no solamente frente al modo de ser del hombre, que ellas pretenden estudiar, sino también al modo de ser de la vida.

vida, que establezca las diferencias y relaciones entre los modos de ser a partir de su propio ámbito de manifestabilidad. Desde mi punto de vista, Heidegger descubre que tanto los vivientes como el Dasein, se encuentran en la misma problemática ontológica, que consiste en superar la interpretación niveladora dominante y que afecta a las distintas ciencias del hombre y de la vida, maniéndolas sometidas al modo de ser de las cosas presentes.

Como se puede constatar, con la introducción de la problemática de lo “meramente vivo”, se prolonga el proyecto de la ontología fundamental, con la posibilidad de desarrollar, a partir del Dasein, el ámbito de sus relaciones y diferenciaciones con los otros modos de ser, especialmente el ente viviente. Al final del parágrafo 10 de *Ser y tiempo* Heidegger expresa los alcances que puede llegar a tener la ontología fundamental, donde la analítica del Dasein es el primer paso para este esfuerzo, y así continuar desarrollando una ontología de la vida que muestre el modo de ser del viviente: “la vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que puede haber algo así como un “mero vivir” [*Nur-noch-leben*]. La vida no es ni puro estar-ahí ni tampoco un Dasein.”³⁵⁵ Los problemas que suscita este importantísimo pasaje no tienen que ver con un antropocentrismo en el pensamiento de Heidegger, en el sentido de someter ahora a todos los vivientes a las categorías del Dasein. La *interpretación privativa* no es una sustracción negativa de lo que es el Dasein para poder definir al animal. Los conceptos de “privación” y “carencia” tienen un tono específicamente afirmativo en el pensamiento de Heidegger a la hora de determinar el carácter de ser del viviente, tal como lo veremos más adelante en tesis del animal como “pobre de mundo”. De entrada cabe decir que, así como el Dasein no tiene el modo de ser de las cosas, tampoco lo tienen el ser de los vivientes, pero como lo menciona Heidegger, los vivientes tampoco tienen el modo de ser del Dasein, “la vida no es un ni un puro está-ahí ni tampoco un Dasein.”³⁵⁶ Lo cual nos lleva a preguntarnos por el sentido de ser específico de lo que significa el “mero vivir”. Se requerirá de nuevos conceptos que ayuden a desarrollar esta ontología de la vida y así clarificar el modo de ser del viviente, esto es, definir en qué consiste la animalidad del animal para determinar el sentido de ser que le es propio.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 50 (*Ibidem*, p. 71).

³⁵⁶ *Idem*.

El problema que presentan los desarrollos de la analítica del Dasein en *Ser y tiempo* es que, mientras no se defina el estatus ontológico de lo viviente en cuanto tal, la posición del ser del animal se tornará cada vez más oscura. Esto provoca el tono ambiguo en el tratamiento del animal cuando se le menciona en *Ser y tiempo*; pero según mi interpretación, esta ambigüedad contrario de reflejar huecos en el pensamiento de Heidegger, abre caminos para el pensamiento, que como veremos, serán transitados en las lecciones de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*, con el propósito de prolongar y enriquecer la ontología fundamental iniciada en *Ser y tiempo*.

b. La necesidad de una ontología de la vida

La analítica del Dasein de *Ser y tiempo* abre la posibilidad de plantear una ontológica de la vida. El rechazo de la definición del hombre como “animal racional” por parte de Heidegger, y el subsecuente desarrollo de la ontología del Dasein, nos lleva a reconsiderar el modo de ser del viviente, fuera de los prejuicios que carga dicha definición sobre el estatus ontológico de los animales como seres inferiores al hombre. No es que la definición del animal racional sea inherentemente falsa y que ahora tenga que ser substituida por otra, su desplazamiento se debe que ella *encubre* el ámbito a partir del cual la propia definición fue formulada.³⁵⁷ Conuerdo con Diana Aurenque, cuando menciona que: “Precisamente debido a tal rechazo, la noción heideggeriana del Dasein permite investigar los límites entre el ser animal y el ser humano de forma no sólo novedosa, sino también del todo productiva”³⁵⁸. La presente investigación, cuyos pasos se encaminan a determinar los modos de ser del ente y su relación con el mundo, se propone por consiguiente mostrar el *modo de ser de las diferencias* de éstos entes sobre la base del mundo. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Heidegger se dedicará a replantear las diferencias ontológicas entre el Dasein humano, el animal y los entes “inanimados”. En *Ser y tiempo*, dichos planteamientos van a quedar pendientes, como

³⁵⁷ “La interpretación posterior de esta definición del hombre como *animal racional*, sin ser “falsa”, encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada” *Ibidem*, p. 46 (*Ibidem*, p. 67).

³⁵⁸ Aurenque, D., *El animal no es cosa: sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein*, Revista Filosofía Unísonos, vol. 16 no. 2, may/ago 2015, p. 135.

muchos otros, aunque ya se anticipa que el animal no es algo que pueda ser reducido al modo de ser de lo que está-ahí presente. Las razones de porqué el viviente no puede ser comprendido en el horizonte de la *Vorhandenheit* y sus categorías, no queda plenamente aclarado en *Ser y tiempo*, ni tampoco las diferencias con el Dasein humano. Los planteamientos sobre lo viviente simplemente quedan anunciados, sin desarrollar la ontología de la vida que abordará dichas cuestiones. Por eso, la falta de caracterización ontológica del animal en *Ser y tiempo* nos anticipa un tratamiento ambiguo de la cuestión.

Las preguntas acerca de lo viviente se incrementan aún más cuando Heidegger caracteriza al Dasein como ser-en-el-mundo, dicha estructura constituye el carácter fundamental del ser del Dasein. El fenómeno del mundo no apunta en primera instancia al ente que no es el Dasein. El mundo constituye un momento estructural del Dasein, cuya aperturidad hace posible la manifestabilidad, tanto del propio Dasein, como de los entes que no tienen su modo de ser. A través de esta vía, Heidegger se dedica a analizar los comportamientos *compresores del ser* que descubren al ente intramundano. Heidegger le dedica gran atención a dos de ellos: el comportamiento teórico-contemplativo dirigido al modo de ser de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], descubridor de los entes que tienen este modo de ser; y el comportamiento práctico-circunscriptivo que se da en la ocupación cotidiana, es decir, en el trato práctico con las cosas y que descubre aquellos entes que tiene el modo de ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*). Estos dos modos de ser, descubiertos en los comportamientos del Dasein, son caracterizados como entes intramundanos, por su *pertenencia* al mundo. Así, en la medida en que la mundanidad es constitutiva del Dasein es como puede acceder comprensivamente a todo aquello que le circunda. La significatividad en el que se articulan relaciones, usos y remisiones corresponde a la estructura básica del mundo. Lo importante para resaltar aquí es que, gracias a la estructura “mundo”, es como el Dasein puede tener relaciones y encuentros con otros entes que no tienen su modo de ser.

El lector de *Ser y tiempo* queda sorprendido al descubrir la omisión de otros modos de ser, como el de los vivientes, en el ámbito de la cotidianidad, pues ¿no acaso salen al encuentro, en esa misma cotidianidad, animales y plantas?, ¿no tenemos, por ejemplo, un acceso al modo de ser de los animales domésticos en el mundo circundante? Se espera también un acceso que permita el descubrimiento del modo de ser del viviente, pero tales

desarrollos no son llevados a cabo en *Ser y tiempo*. La tesis que sostengo es que *el mundo es el ámbito de comparecencia del ente, no solamente de las cosas y los útiles, sino también de todo aquello que llamamos viviente*. Al no explicarnos Heidegger esta relación esencial del viviente con el mundo, ni sus diferencias y relaciones con los otros modo de ser, es por lo que queda indeterminado su estatus ontológico y la cuestión se torna ambigua y oscura. Dicha omisión nos lleva a plantearnos preguntas aún más delicadas: ¿qué relación guarda el animal con el mundo?, ¿es acaso un fragmento de este mundo?, ¿es el viviente un ente intramundano así como los útiles y las cosas?, ¿tiene el animal mundo? Todas estas preguntas quedan sin contestar en *Ser y tiempo*, pues como sabemos Heidegger no se detiene en describir todos los fenómenos que le salen al paso; no es el fin de la analítica del Dasein, ni tampoco es su intención crear una ontología integral del Dasein. Como sabemos la analítica tiene un carácter provisional, su meta esencial consiste en conducirnos al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser.

c. Distintas menciones del animal en Ser y tiempo y las líneas de investigación que se desprenden de ellas.

A pesar de la ambigüedad con la que Heidegger trata la cuestión del viviente, en *Ser y tiempo* se hacen cuatro menciones del animal, párrafos 15,42,49 y 68, donde se adelantan algunas problemáticas que serán desarrolladas en las lecciones de los *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*

La primera alusión al animal se encuentra en el párrafo 15, ubicada en el contexto del análisis de la manera en que el Dasein trata con los entes del mundo circundante, específicamente los útiles. Estos entes no son objeto de conocimiento teórico, sino aquello que se está usado o produciendo, el modo de ser que les corresponde es el ser a la mano [*Zuhandenheit*]. Los útiles no comparecen aisladamente, sino de acuerdo a una totalidad de remisiones enmarcadas en el ámbito de la obra; a los útiles les corresponde un uso para... en la medida en que sirven para llevar a cabo una obra. Es en este contexto es donde Heidegger introduce el tema del animal:

“En la obra hay también una remisión a “materiales”. Ella está necesitada de cuero, del hilo, de los clavos, etc. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Éstas se sacan de animales que

han sido criados por otros. En el mundo hay también animales que no son de cría, y en la misma crianza ellos se producen en cierto modo por sí mismos. Según esto, en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano.”³⁵⁹

A primera vista, este pasaje nos puede llevar a pensar que los animales son entes que se encuentran dentro de la cadena de remisiones de los útiles, y que por lo tanto, ellos mismo pueden ser considerados como útiles a la mano. Pero una interpretación correcta de este texto, más bien nos indica que nuestra relación con los animales está mediatizada por el comportamiento hacia los útiles, es decir, accedemos a los animales por medio de la comparecencia de los útiles en la obra, lo cual no significa que se asimile el animal al modo de ser de los útiles. El acceso al animal se lleva a cabo a través de los útiles, sin tratarse de una identificación de estos modos de ser. Efectivamente los animales en nuestro trato práctico con las cosas son mediatizados por los útiles en la medida en que de los animales extraemos “materiales”. Entre el material extraído y el animal no hay una equiparación en los modos de ser, sino sólo se indica la referencia en el ámbito del descubrimiento entre estos entes. El pasaje continúa aclarando este tipo de referencia: “Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales.”³⁶⁰ A partir del útil que nos sale al encuentro en el mundo circundante, queda descubierta la naturaleza, sus productos y los entes que se encuentran en su ámbito, haciendo la aclaración que aquí naturaleza no debe ser entendida como lo puramente presente en tanto objeto de estudio teórico de una determinada ciencia: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así codescubierta [*mitendeckt*]”³⁶¹. El *codescubrimiento* es un aspecto fundamental en el acceso a los modos de ser, pues nos indica que los modos de descubrimiento de los entes no se encuentran aislados, por lo que el descubrimiento de un ámbito de entes puede dar paso a otro; como se ha dicho, los vivientes pueden ser descubiertos en la obra, a partir de los materiales. El codescubrimiento de entes supone entonces, que así como lo viviente no tiene el modo de ser de las cosas ni del Dasein, tampoco le pertenece el modo de ser de los

³⁵⁹ SuZ, p. 70 (SyT, p. 92).

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Idem.*

útiles. Heidegger no desarrolla todavía una ontología de la vida, pero sin reducir un modo de ser a otro, nos anticipa que existe otro ámbito de ser, aquel que se refiere a los vivientes (la naturaleza) y que supone un modalidad distinta de ser. Será necesario esperar a los análisis en torno a lo animal de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. para que se tematizen las diferencias entre el útil y el viviente.

La segunda alusión al animal se encuentra en el párrafo 42, aunque es un tanto marginal, tiene consecuencias importantes. Dicha mención se ubica en el tema del cuidado como modo de ser del Dasein. Heidegger cita una fábula donde el tema es el cuidado, y posteriormente citando también a Seneca, donde se hace alusión a las cuatro regiones del ente que existen: árbol, animal, hombre, Dios. Las dos primeras regiones corresponden a aquellos entes carentes de razón, en cambio, Dios y el hombre son racionales, uno es inmortal por naturaleza y el otro mortal en el sentido del cuidado o cura. Con la introducción del cuidado para caracterizar al Dasein, Heidegger escribe uno de los pasajes más importantes que aclaran el modo de ser del Dasein, y que más adelante serán el punto de partida para llevar a cabo las diferencia ontológica con el animal:

“La *perfectio* del hombre -el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es “obra” del “cuidado”. Pero el “cuidado” determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El “doble sentido” de la “cura” mienta *una sola* constitución fundamental de su doble estructura esencial de proyecto arrojado.”³⁶²

La importancia de este pasaje radica que, a través de la cura, el Dasein se encuentra esencialmente remitido al mundo a la manera del proyecto arrojado que es. El animal estaría exento de una referencia con el mundo de este tipo. Como se verá más adelante, la esencia del animal mantiene una relación distinta con el mundo, por la cual, preso de su entorno se conduce “perturbado”, es decir, su modo de ser no es *un proyecto libre para posibilidades de ser*. Cabe resaltar que no la falta racionalidad del animal que lo distingue del Dasein, sino su peculiar relación con el mundo, en la medida en que no está proyectado a posibilidades en el sentido de ser libre frente a ellas; pero como hemos dicho, definir el modo de ser de estas diferencias no será el objetivo específico de *Ser y tiempo*.

³⁶² *Ibidem*, p. 199 (*Ibidem*, p. 217).

La tercera alusión sobre el animal se ubica en el párrafo 49, donde Heidegger deja una línea de investigación abierta para caracterizar su modo de ser. La analítica existencial ha establecido el sentido de ser del Dasein en la temporalidad donde la muerte es parte de la problemática ontológica de la existencia. En sentido propio, solamente podemos decir que el Dasein muere, el viviente en cambio simplemente *fenece*. Si tomamos a la muerte como un fenómeno de la vida, en sentido amplio, pero ambiguo, estaremos introduciendo al Dasein dentro de la región de los entes que tienen el modo de ser animal, considerándolo desde una perspectiva bio-fisiológica. Vistas así las cosas, se pueden establecer relaciones entre seres vivos, de reproducción y muerte, sin embargo esta es una perspectiva óptica que elude la cuestión de la esencia ontológica de la vida. El fenómeno de la vida en cuanto tal sólo puede ser comprendido primariamente con referencia al Dasein. Así queda reforzada la postura de Heidegger con respecto al concepto “vida” cuando dice: “La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un ser-en-el-mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al Dasein.”³⁶³ Este pasaje nos recuerda lo que ya se afirmaba anteriormente, que “la ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa”³⁶⁴. El acceso a la ontología de la vida, esto es, a los modos de ser de los vivientes, debe llevarse a cabo a través de una *interpretación privativa*, afirmación que anticipa los desarrollos conceptuales que se llevarán a cabo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que hacen uso de la noción de *carencia* para determinar el modo al ser del animal. La pregunta obligatoria es: ¿de qué está privado el animal? ¿qué entiende Heidegger por privación? ¿es un término negativo para hablar de aquellos modos de ser que no son el Dasein? ¿qué tipo de relaciones se establecen entre los modos de ser si se toma a *la privación como el modo de ser de dichas diferencias?*

La cuarta y última referencia sobre el animal se encuentra en el párrafo 68, enmarcada en la temporalidad de la aperturidad del Dasein. En el contexto de la temporalidad de la disposición afectiva, Heidegger adelanta explícitamente una temática de investigación sobre el animal, relacionada precisamente con la temporalidad:

³⁶³ *Ibidem*, p. 246 (*Ibidem*, p. 263).

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 50 (*Ibidem*, p. 71).

“La manera que se haya de caracterizar ontológicamente la *estimulación y afección* de los sentidos de un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales, por ejemplo, esté constituido por cierto “tiempo”, son problemas que requerirán un tratamiento particular.”³⁶⁵

En este pasaje sobresaliente Heidegger nos invita a pensar la posibilidad de una relación del animal con el tiempo, lo cual confirma su tesis inicial de no asimilar al viviente a lo que ahí-presente [*Vorhandenheit*]. Una investigación de este tipo tiene que comenzar aclarando las relaciones del animal con el mundo para saber de qué manera el tiempo codetermina el modo de ser de lo “meramente viviente”. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger dedicará largos pasajes a pensar la relación del animal con el mundo para delinear el problema de la constitución del animal por el tiempo

Efectivamente en *Ser y tiempo* Heidegger le da un trato marginal al tema de los vivientes, pero como sabemos el objetivo de ésta obra es el planteamiento de la pregunta por el ser a partir del ente que *le va* su ser, esto es, el *Dasein*. El camino emprendido por Heidegger es de carácter provisional, por lo que muchos temas, no solamente el referido al viviente, quedan sólo mencionados y no tratados con profundidad. La ambigüedad del tema acerca de los vivientes, no significa que el proyecto de la ontología fundamental haya fracasado, como a veces se piensa. El gran valor de *Ser y tiempo* es que deja preguntas abiertas que nos invitan abrir nuevos caminos del pensamiento, que serán transitados más adelante en un afán de prolongar los esfuerzos de la ontología fundamental: ¿cómo acceder al ente vivo?, ¿cómo se caracterizan los sentidos del “tener” mundo o vida?, ¿cómo determinar el modo de ser de las diferencias entre los respectivos modos de ser del ente? Resumo en cinco puntos las vías que se prolongarán hasta *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. acerca del modo de ser del viviente:

1. La caracterización del ser del *Dasein* como “expresión de ser” nos separa de la definición tradicional del hombre como “animal racional”. La analítica existencial requiere de un nuevo ámbito de conceptos que no reduzcan al *Dasein* a las categorías de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*]. El estatus ontológico del viviente tampoco cae en este modo de ser. Se requiere de una caracterización ontológica del viviente que saque al animal de esa ambigüedad por la que no es una cosa pero tampoco un *Dasein*. El animal, así como el *Dasein*, se encuentran dentro de la problemática de una ontología fundamental:

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 346 (*Ibidem*, p. 360).

caracterizar los modos de ser desde una perspectiva ontológica que defina sus diferencias y relaciones.

2. Los vivientes no se asimilan al modo de ser de los útiles, sino que son co-descubiertos en el ámbito de los materiales y la obra. Se requiere aclarar entonces las diferencias entre el útil y el viviente.

3. La ontología de la vida es parte del proyecto de la ontología fundamental. La vida solamente es accesible desde el Dasein por lo que dicha ontología de la vida se ha de llevar a cabo mediante una *interpretación privativa*. El *modo de ser de las diferencias* entre el Dasein y los vivientes es de carácter *privativo*, sin embargo, dicho concepto de privación necesita una aclaración, ya que no parece remitirnos a una negación, pero tampoco a una dependencia del animal al Dasein.

4. Al viviente animal no le es negado un mundo, sino que lo “tiene” de alguna manera. El significado del “tener mundo” tiene distintos sentidos, uno de ellos le pertenece al viviente; sin embargo aún falta llevar a cabo una caracterización ontológica del viviente para saber en qué sentido les corresponde ese “tener mundo”.

5. El modo de ser del Dasein es un estar proyectado a posibilidades en el sentido de ser libre frente a ellas. En su proyectarse el Dasein está entregado al mundo, de modo que es un proyecto arrojado. El modo de ser del viviente no se encuentra cerrado a posibilidades, sin embargo ciertamente no está “abierto” en el sentido del ser libre frente a ellas, de ahí que su relación con el mundo y con lo “abierto” debe tener un sentido propio.

4.2 El acceso al modo de ser del viviente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* (1929/30)

Apenas dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger dicta las lecciones de los *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Las lecciones se dividen básicamente en dos partes: la primera de ellas la dedica Heidegger a descubrir un temple de ánimo fundamental, el aburrimiento profundo; en la segunda parte, Heidegger trata de unir la descripción del aburrimiento con las preguntas fundamentales de la metafísica acerca de la soledad, la finitud y el mundo. Heidegger se centra en contestar la

pregunta por el mundo y afronta dicha cuestión a través de un *vía* distinta a la que lleva a cabo en *Ser y tiempo*; no se accede a través de la *vía* de la cotidianidad y la manera de relacionarnos con el ente intramundano en nuestros comportamientos que lo descubren, sino a través de un acceso comparativo que destaque las diferencias y relaciones entre los modos de ser (cosas, vivientes y Dasein), donde el mundo juega un papel destacado para establecer el sentido de ser de cada uno de ellos. Gracias al acceso comparativo podemos abarcar otros modos de ser que no son estrictamente los que pertenecen al “mundo del hombre”, esto es, podemos tener un acceso ahora al *ámbito de la vida*, que como tal no se reduce al ámbito de lo humano circundante. Con el acceso comparativo estamos en la posición de *determinar* en general la esencia de la vida y de aclarar por qué pueden ser codescubiertos otros ámbitos del ser del ente (vivientes) a partir de los entes del mundo circundante (útiles y cosas). La tesis que sostengo es que, a través del establecimiento de esta nueva *vía* de acceso, la ontología fundamental expande sus objetivos hacia el modo de ser del viviente y lo hace destacarse frente a los otros modos de ser, algo que había quedado pendiente en *Ser y tiempo*. Como tantas otras cuestiones, en *Ser y tiempo* ya se anuncia la posibilidad de hacer uso de un acceso comparativo en lo concerniente a ensanchar la problemática ontológica de los modos de ser, en el parágrafo 28 se nos dice:

“A lo sumo queda todavía la posibilidad de darle al análisis una mayor amplitud por medio de la determinación comparativa de las variaciones del ocuparse y la circunspección, y de la solicitud y el respeto, *y queda también la posibilidad de confrontar al Dasein con todo ente de otro tipo, mediante una explicación más precisa del ser de todo posible ente intramundano. Incuestionablemente, queda todavía mucho por hacer en esta dirección.*”³⁶⁶

Como se constata en este pasaje la posibilidad del acceso comparativo entre el Dasein y otros modos de ser está abierta, es en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. donde será plenamente desarrollado este acceso. Cabe destacar que todo el aparato conceptual que Heidegger utiliza en las lecciones para caracterizar el modo de ser del viviente y la forma de destacar las diferencias con el Dasein, deben ser comprendidos en función de las determinaciones comparativas que Heidegger elaborará entre estos modos de ser.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 131 (*Ibidem*, p. 151). Las cursivas son mías.

a. El método “comparativo” como acceso al modo de ser del viviente

La pregunta obligada para un acceso comparativo es la siguiente: ¿qué es lo que se compara y con qué? El acceso comparativo nos propone caracterizar los modos de ser del ente, lo cual requiere de un instancia de comparación donde venga a relacionarse y distinguirse *aquello que se compara*. Dicho ámbito *con que se comparan* los modo de ser lo ubica Heidegger en el mundo, tal como lo muestran las tres tesis con las que arranca las lecciones: “La piedra es sin-mundo” [*der Stein ist weltlos*], “el animal es pobre de mundo” [*das Tier ist weltarm*] y “el hombre es formador de mundo [*der Mensch ist weltbildend*]. Las tres tesis sitúan al animal en la misma posición intermedia en la que Heidegger lo había ubicado en *Ser y tiempo*: “la vida no es un ni un puro estar-ahí ni tampoco un Dasein.”³⁶⁷ Practicando el acceso comparativo las lecciones apuntan a determinar la esencia de la animalidad y en resaltar el carácter de las diferencias entre los otros modos de ser de acuerdo a su relación específica con el mundo: “El punto de vista de la comparación, aquello en cuanto a lo cual comparamos, es la *relación respectiva* de estos tres elementos mencionados con el *mundo*. Las diferencias de esta relación o de esta no-relación ponen de relieve lo que llamamos mundo.”³⁶⁸ En seguida Heidegger propone la caracterización comparativa *comenzando en el medio*, es decir en el significado del animal como “pobre de mundo”. Dicha tesis muestra la esencia de la animalidad y nos conduce en ambos sentidos a comprender el significado de las otras dos tesis: la falta de mundo de la piedra y la configuración del mundo por parte del hombre. La importancia de este proceder radica en que se ha elegido la caracterización de la esencia del viviente como base para destacar las diferencias y relaciones con los otros modos de ser (cosas y Dasein).

Por fin tenemos abierto el camino para aclarar de manera positiva el modo de ser del animal dejando a un lado la ambigüedad provisional en la que nos encontrábamos. El acceso comparativo apunta básicamente a esta caracterización del modo de ser del animal, que no radica simplemente en asignarle al animal propiedades negativas contrarias a aquellas que el Dasein efectivamente es. La caracterización tradicional del hombre como “animal racional” ponía las diferencias precisamente en aquello que al animal le estaba negado poseer, la razón; sin embargo ahora que el Dasein ha sido caracterizado como

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 50 (*Ibidem*, p. 71).

³⁶⁸ GA 29/30 pp. 273-274 (CFM, p. 236).

existencia y ser-en-el-mundo, la animalidad puede ser definida en términos de mundo de acuerdo a un sentido específico. La esencia de la animalidad como el ente que no posee *logos* no es parte del proceder comparativo. Determinar la animalidad del animal en un sentido de mundo, es otorgarle a este modo de ser una caracterización propia en su manera de manifestarse. El ámbito común para el acceso comparativo no es por lo tanto una noción general y vaga de la animalidad (común a los vivientes y el Dasein), sino el propio *mundo donde es posible toda manifestación del ente en cuanto a su ser*.³⁶⁹ Podemos adelantar diciendo que el animal también está abierto al mundo, pero de una manera peculiar como "pobre de mundo". La ontología de la vida anunciada en *Ser y tiempo* ahora puede ser desarrollada bajo el concepto de mundo, donde el mundo será el criterio para determinar las distintas regiones de la vida. Además desde este punto de vista, el modo de ser del viviente también esclarece la noción de mundo, pues ¿no es acaso el proceder comparativo una indagación enriquecedora de la ontología fundamental acerca del ámbito donde se comparan los modos de ser, es decir, del mundo? y ¿no nos lleva este acceso comparativo a enriquecer nuestra propio entendimiento del Dasein?

El acceso comparativo viene a ser una prolongación del proyecto de la ontología fundamental, de manera que no hay un desplazamiento en el pensamiento de Heidegger en cuanto a sus metas e intereses en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*, sino un esclarecimiento y enriquecimiento de las posturas que se tomaron en *Ser y tiempo*. Si bien en la obra de 1927 faltaba un acercamiento al ser de lo animal, se debió en gran medida a la preocupación por Heidegger de *iluminar el fenómeno mundo* a través del modo de ser del Dasein en su encuentro con los entes del mundo circundante. El enriquecimiento que se genera posteriormente se hace patente al articular al viviente en función del concepto de mundo, horizonte bajo el cual un acceso comparativo de los modos de ser del ente es posible. La labor del método comparativo no significa entonces comparar dos esencias de cosas previamente definidas a partir de un concepto oscuro e indeterminado de vida, sino resaltar el sentido de ser que le confiere el mundo a

³⁶⁹ Heidegger encuentra en el acceso comparativo un camino más transitable que las otras dos vías, la histórica y la que parte de la cotidianidad, ya que "tiene una gran movilidad y porque, al diferenciar y captar las diferencias, lo primero que llegamos a ver es lo que coincide y es lo mismo" *Ibidem*, p. 264 (*Ibidem*, p. 228). Aquello que coincide y es lo mismo en los modos de ser, es el mundo; las diferencias se captan en la medida en que se comprenda el sentido de ser de cada ente en la manera de "tener" el mundo por parte de ellos.

los distintos entes de modo que sus diferencias se muestren. Así en la medida en que el tema de la ontología fundamental es el mundo, el pensamiento de Heidegger no cambia sus intereses en las lecciones, pues sigue considerando que la ontología fundamental es anterior a toda ontología de la vida.

El descubrimiento en los modos de ser presupone, pero a la vez enriquece la comprensión del Dasein. Las tesis de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad.*, se encuentra en el espectro de las reflexiones y preocupaciones de Heidegger en torno a la ontología fundamental. En la mira de estas lecciones está la posible configuración de una ontología de la vida, sin embargo para que ésta sea posible se requiere de la previa caracterización del modo de ser del viviente establecida en la tesis del animal como “pobre de mundo”. La pobreza de mundo tendrá entonces que indicarnos, en tanto modo de ser del viviente, la manera peculiar en que el animal “tiene” mundo, lo cual nos lleva al problema de aclarar los múltiples sentidos del “tener”, de modo que sobresalgan las diferencias entre los modos de ser y así el acceso comparativo cumpla su objetivo.

b. Los múltiples significados del “tener”

En el esfuerzo por dilucidar el modo de ser del viviente, Heidegger nos presenta un acceso comparativo que aclare el concepto de mundo. Mundo es el concepto portador de sentido para caracterizar los modos de ser del ente. Las tres tesis muestran los sentido en que es posible “tener” mundo: “La piedra es *sin mundo*”, “el animal es *pobre de mundo*” y “el hombre *configura mundo*”. Efectivamente decimos primariamente que el hombre “tiene mundo” en el sentido de ser “configurador de mundo”, pero Heidegger se pregunta: “¿Qué sucede con el ente restante (animales, las plantas, las cosas materiales)? ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian a las diferencias, aunque todavía tan imprecisas.”³⁷⁰

Como hemos insistido, de lo que se trata es de resaltar es *el modo de ser de las diferencias*, pero esto se logrará en la medida en que se aclaren los distintos sentidos del

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 263 (*Ibidem*, p. 227).

“tener mundo”. Lo que indican las tres tesis es que estamos ante “diversas referencias según las cuales lo ente puede estar referido al mundo”. La piedra guarda una relación puramente negativa con el mundo, su modo de ser indica un simple no-tener, por lo cual es caracterizada como aquello que le *falta* mundo. En la medida en que la piedra no puede llegar a tener el mundo, su modo de ser es *contrario y opuesto* al modo de ser Dasein, de manera que el Dasein resulta ser imprescindible ontológicamente para saber por qué a la piedra le falta mundo. En el caso del animal sí-tiene mundo pero en un sentido de “pobreza”, por lo que su modo de ser *no es contrario al modo de ser Dasein*, al animal no le falta el mundo ni le está negado. La relación del Dasein con el viviente no es una relación de contrarios, recordemos que el Dasein no tiene el modo de ser de lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*], pero tampoco al viviente le pertenece este modo de ser (la vida no es un mecanismo de objetos que interactúan). Dasein y viviente tienen una relación distinta de aquella que tienen dos cosas que están una junto a la otra. Sus relaciones son la de dos entes que “tienen mundo” lo cual nos lleva a cuestionarnos: ¿cuál es la peculiaridad de sus relaciones?, ¿que puede significar que el Dasein es ser-con el animal?³⁷¹ Basta decir por el momento que el viviente tiene un modo de ser característico, distinto al Dasein y a la presencia de una cosa, pero como lo veremos más adelante, también al modo de ser de lo que está a la mano.

Antes de continuar es necesario aclarar que entendemos por “tener”, para afirmar el sentido de “tener mundo” para el caso del animal. Para obtener una aproximación del significado del “tener”, me remito a los *Seminarios de Zollikon* donde Heidegger pone especial atención a los distintos sentidos del “tener”, con el fin de aclarar el significado del “tener tiempo”. “Tener” puede ser entendido en el sentido de poseer una propiedad, por ejemplo, alguien quien tiene una casa. Este sentido hace referencia a otra cosa en una relación “indiferente”, pues no nos vemos afectados por esa referencia. También podemos tener no solamente cosas, sino algo que nos concierne, que nos pertenece; en este sentido decimos que podemos tener dolor de estómago o angustia. Decimos que tenemos angustia,

³⁷¹ Más adelante en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Heidegger al concluir que los animales son pobres de mundo en tanto no presentan al ente en cuanto tal, agrega: “No sólo lo ente no está presente en sí mismo para los animales, sino que, por u parte, los animales en su ser no son *nada presente para nosotros*. El reino animal exige de nosotros un modo totalmente específico de estar traspuestos, y dentro del reino animal erige un modo peculiar como los anillos perturbados están traspuestos unos en otros.” *Ibidem*, p. 402 (*Ibidem*, p. 335).

porque la disposición afectiva se encuentra llena de este temple de ánimo: “en este caso el tener no es una referencia indiferente a lo que tenemos, sino que lo aquí nombrado tenido, la angustia, no precisamente lo tenido sino, de hecho, el tener mismo. No hay angustia que uno pueda tener, sino que hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal forma.”³⁷² Con este ejemplo Heidegger hace notar los sentidos tan variados “del tener respecto a lo tenido”. Cuando nos referimos a “tener tiempo” aludimos a algo que nos incumbe permanente e inevitablemente. El “tener” en este sentido, no expresa una “relación débil” en la que al sujeto “poseedor” no le concierne lo tenido, por lo que le resultara insignificante y sin importancia. El problema es que el tiempo no lo subordinamos a nosotros como algo que está-ahí presente, como si el tiempo estuviera precisamente ahí como objeto y pudiéramos tomarlo como algo también que estuviera-ahí: “la referencia al tiempo que tenemos no es una referencia ligera, insignificante, sino precisamente lo que sostiene nuestra estancia sobre el mundo.”³⁷³ “Tener tiempo” significa que a nuestra estancia en el mundo le pertenece la temporalidad.

Traslado esta reflexión de los *Seminarios de Zollikon* al sentido del “tener mundo”. No se tiene mundo como poseer una cosa presente de la cual el animal o el hombre se pudieran enajenar, el mundo es aquello que les concierne en tanto *acceso* al ente. Gracias a que el hombre y el animal están caracterizados esencialmente por su relación con el mundo, a ellos les puede corresponder un modo del acceso para así “conducirse” o “comportarse” con respecto al ente. Lo esencial aquí para los modos de ser es que “tener mundo” tiene el significado de *cómo* se puede llevar a cabo este acceso al ente respectivo. En el caso del hombre, como se dirá más adelante, tener mundo será el acontecimiento esencial de la existencia para su acceso al ente en su totalidad, algo que se encuentra expresado en la tesis del hombre como configurador de mundo. En cambio, tener mundo por parte del viviente define la manera en que accede al ente en el sentido de la *carencia* expresada en la tesis del animal como "pobre de mundo". Pasemos a aclarar el sentido de carencia y de pobreza de mundo en el caso del animal.

³⁷² GA 89 p. 82 (SEZ p. 113).

³⁷³ *Ibidem*, pp. 85-86 (*Ibidem*, p. 117).

c. Pobreza de mundo

El proceder en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. consiste en tomar como hilo conductor el concepto de mundo para caracterizar y diferenciar los modos de ser del ente. La dirección en el planteamiento heideggeriano consiste en aclarar el concepto de mundo a través de un acceso comparativo de los entes y así determinar sus diferencias y relaciones. El ser de lo viviente animal es caracterizado por Heidegger como “pobre de mundo”, por lo que no resulta cualquier enunciado entre otros para hablar de ciertas propiedades de un viviente, pues no apunta a un carácter óptico de dichos entes, sino pretende dar cuenta de su modo de ser [*Seinart*]. La pobreza de mundo es un enunciado esencial (ontológico) que atañe a cualquier viviente.³⁷⁴ Pero ¿qué entiende Heidegger por “pobreza”, de modo que a través de dicho concepto se indique la manera peculiar de ser del animal respecto al mundo?³⁷⁵

La pobreza [*Armut*] aparenta significar de entrada la noción del “menos” contrario al “más”, es decir, a la riqueza [*Reichtum*]. Si entendemos así a la pobreza, ¿de qué sería entonces “menos? Precisamente de aquello que le es accesible al animal, con lo cual guarda relación, es decir, el mundo. Así diríamos que la pertenencia y acceso al mundo del animal es “menor” respecto a la pertenencia y acceso al mundo por parte del hombre, que resulta ser “mayor”. Efectivamente, en la medida en que el animal tiene mundo, dicha pertenencia le permite también poseer cierta accesibilidad al mundo, y en este sentido no es distinto al hombre, ambos entes “tienen mundo” y acceden a él de cierta manera. La diferencia está en que tal acceso es modificable según el alcance y profundidad del penetramiento, el animal está limitado en este aspecto. El problema radica en cómo interpretamos esta “limitación”. ¿Significa entonces que el animal esta debajo del hombre por una diferencia de grados o de perfección? ¿Con la pobreza de mundo estaríamos pensando en que el animal tiene una esencia menor o disminuida respecto al humano? A lo cual Heidegger responde:

Lo pobre no es en modo alguno el mero “menos”, el mero “más escaso” frente al “más” y el “mayor”. Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el

³⁷⁴ El propósito de la tesis “pobreza de mundo” no es destacar propiedades óptica acerca de los vivientes, sacadas de la zoología o algún otra ciencia particular. La tesis, como dice Heidegger, “pretende enunciar algo sobre la animalidad en cuanto tal, sobre la esencia del animal: un *enunciado* esencial” GA 29/30 p. 275 (CFM, p. 237). Remarcando que dicho enunciado es válido para todo ente viviente.

³⁷⁵ La aclaración del concepto de pobreza la lleva a cabo Heidegger en los párrafos 48 y 47 de las lecciones.

otro, sino que ser pobre significa *carecer*. A su vez, este carecer es posible de diversos modos, según *cómo* carece el pobre, *cómo* se comporta en el carecer, *cómo* se posiciona frente a ello, *cómo* toma el carecer, dicho brevemente, de *qué* carece y, sobre todo, *cómo*, a saber, *cómo* se encuentra en ello: *pobreza*.³⁷⁶

Como podemos constatar en este pasaje Heidegger introduce el concepto de “carencia” para aclarar que la pobreza no hace referencia a niveles de perfección. La “carencia” no acepta gradaciones pues es un concepto que expresa el *cómo* es algo, es decir, su modo de ser; *para la animalidad la pobreza es el cómo de su ser*. En este sentido la carencia no representa la no-presencia de algo junto a otra cosa que sí está presente. La caracterización ontológica de la pobreza apunta a la manera de llevarse a cabo este *ser-carente* y no se refiere a “un faltar y no darse aquello que podría estar presente y generalmente debería estar presente.”³⁷⁷

La pobreza de mundo entendida como *carecer*, en el sentido antes mencionado, es la manera propia y no negativa en que el animal “tiene” mundo y “cómo” accede a él. El carecer no mienta un simple estar desposeídos de algo presente, sino el *carácter de ser de ese ente*; es correcto lo que dice Diana Aurenque al mencionar que: “la pobreza de mundo no implica únicamente, una falta de mundo por parte del animal, una pura negatividad, sino justamente leída desde su fuerza afirmativa, pobreza también encierra participación: el animal efectivamente se relaciona con el mundo.”³⁷⁸ Aunque me gustaría precisar que anterior a toda relación, al animal le pertenece un cierto sentido de mundo. La pobreza de mundo del animal no expresa solamente una “relación” adquirida entre otras propiedades, como si el “tener mundo” fuera una adhesión débil en la constitución del animal. La pobreza expresa una relación que le concierne al ente en el sentido de poseer mundo, incluso puede ser una relación extensiva al Dasein humano, pues como lo indica Heidegger:

Con ello expresamos que el ser pobre no es una mera propiedad, sino el modo como el hombre se posiciona y adopta una actitud. Este *auténtico ser pobre*, en el sentido del *existir* del hombre es también un carecer, y tiene que serlo, pero de modo que del carecer se extrae una fuerza peculiar de transparencia y libertad interior para la existencia. Ser pobre en el sentido de *encontrarse pobre*,

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 287 (*Ibidem*, pp. 245-246).

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 288 (*Ibidem*, p. 246).

³⁷⁸ Aurenque, D., y Neira, H., *¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad*. Revista de Filosofía Aurora, Curitiba, vol. 26 no. 38, ene/jun 2014, p. 130.

Armmütigkeit no es una mera indiferencia frente a la posesión, sino precisamente aquel excepcional tener como si no tuviéramos.³⁷⁹

Por lo dicho hasta aquí, es imprescindible aclarar el sentido del “tener mundo” en el caso específico del animal. El animal “tiene mundo” a la manera de una carencia o privación, donde el carecer no representa un vacío de sentido, más bien expresa *una potencia como posesión de posibilidades*. Como se ha dicho, “encontrarse pobre” no es una indiferencia frente a la *posesión*. Si el animal tiene ciertas relaciones con el mundo, es porque le *pertenecen posibilidades*, en un sentido de *carencia*, de manera que pobreza de mundo, como expresión de éstas posibilidades, tiene el carácter de un poder. La pobreza no es un término de comparación dentro de una escala de jerarquías, no es un mero “menos” y “más escaso” frente algo “más” y “abundante”, sino que en sí mismo expresa la posesión de mundo como potencia de acceso al mundo que permite la pertenencia de posibilidades en el animal.

La piedra en tanto es sin-mundo, le *falta* mundo y esto en un sentido negativo, pues ni siquiera puede carecer de un mundo; la piedra no “toca” la tierra, sino simplemente esta ahí yaciendo en el camino, esto es, no le es accesible algo como el mundo, éste le está negado. Al respecto, Heidegger hace la siguiente aclaración sobre el modo de ser de la piedra:

Es, pero de su ser forma parte la esencial *falta de acceso* a lo ente en medio de lo cual está a su modo (presencia fáctica). La piedra es sin mundo. *Falta de mundo* de un ente significa ahora: la falta de acceso, que forma parte de modo de ser del ente respectivo y que caracteriza justamente en cada caso a este modo de ser, a lo ente (*en cuanto* ente) en medio de lo cual aquel ente respectivo tiene tal modo de ser. No procede hacer pasar esta falta de acceso de la piedra como carencia. Pues esta falta de acceso posibilita precisamente el ser específico, es decir, el plexo de ser de la naturaleza materia física y su legalidad.³⁸⁰

A los útiles tampoco les pertenece un mundo, sino que son parte del mundo, son productos cuya posibilidades les son otorgadas a partir del mundo circundante humano y dependen de éste en tanto que el hombre es configurador de mundo. La “posibilidad de carecer” exige otras condiciones que apuntan a la potencia del mundo que el animal tiene

³⁷⁹ GA 29/30 p. 288 (CFM, p. 246).

³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 290-291 (*Ibidem*, p. 248).

en tanto "pobre de mundo", sin embargo las diferencias con el modo de ser de los útiles las detallaré en un apartado posterior de esta investigación.

En el caso del animal, éste tiene accesibilidad al mundo y no se limita a estar presente ahí junto a las cosas. El lagarto, por ejemplo, se ha buscado una piedra y se tumba al sol. Su relación con la piedra y el sol es distinta que el simple estar ahí presentante entre cosas del mundo. El modo de ser del animal sobresale del modo de ser de las cosas (materiales) en tanto que el animal se relaciona con el mundo "conduciéndose" a través de él. Aquí se manifiesta un acceso propio del animal, que le corresponde a su modo de ser, esto es la *conducta*. La conducta, como modo de conducirse en el mundo, se mueve de acuerdo a distintas posibilidades, sin embargo éstas no son ilimitadas, ni abarcan distintos ámbitos del ente. La conducta es aquella forma que el animal tiene para restablecer relaciones específicas respecto al alimento, sus enemigos, pareja, etc. Su acceso a través de la conducta está delimitado, como nos dice Heidegger:

De este modo, a algunas cosas, y no cualesquiera cosas ni en cualesquiera límites, le son accesibles al animal. Su *modo de ser*, que llamamos la "vida", no queda sin acceso a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene un medio y se mueve en él.³⁸¹

Pero Heidegger se pregunta si acaso el animal puede *comportarse* respecto al mundo, es decir, puede acceder al ente en cuanto tal. Heidegger aclarará que aquello que permite remontarnos al *ente en tanto ente*, es un modo de ser del Dasein humano, distinto de la conducta del animal, que lo llamará *comportamiento*.

Al animal le pertenece el mundo y por lo tanto tiene accesibilidad a él, sin embargo su acceso está delimitado, se mueve en límites más estrechos, de acuerdo con el modo de ser de la carencia. La pobreza de mundo en el animal, en tanto carencia, nos dice Heidegger, es "aquel excepcional tener como si no tuviéramos." La piedra, por su parte, está determinada por una radical ausencia de mundo, a diferencia con el animal, nada tiene y por lo tanto no carece de nada; la piedra es sin-mundo. Por eso la carencia de mundo del animal, como pobreza de mundo, tiene que ser interpretada en el sentido de tener posibilidades "abiertas" de acuerdo a su manera de acceder al mundo; de ahí que no sea precipitado decir que, en la

³⁸¹ *Ibidem*, p. 292 (*Ibidem*, p. 249).

medida en que al animal le corresponden posibilidades, le pertenece una potencia de mundo.

Lo importante de la caracterización de la pobreza de mundo del animal es que no expresa grados de ser, por los que el animal estuviera asimilado a ciertas características disminuidas del Dasein, “pero el animal tampoco se limita a estar presente, sino que en su modo de ser está determinado porque tiene accesibilidad a...”³⁸² Pobreza no es la substracción de partes presentes que disminuyen a un ente en su plenitud o perfección. Heidegger menciona que siempre estaremos muy dispuestos a valorar al hombre como un ser superior frente al animal, pero tales consideraciones valorativas basadas en grados de perfección nos cierran al fenómeno del ser del viviente en cuanto tal y a su estudio como un ente autónomo. Incluso Heidegger llega a decir que:

Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás. Con todo lo dicho se hace claro que el discurso sobre la pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo de entrada en el sentido de una gradación tasadora. Ciertamente, se expresa una relación y una diferencia, pero en otro sentido. ¿En cuál?³⁸³

Entender estas diferencias y relaciones entre los modo de ser del ente es la meta de toda investigación ontológica y a lo que está dedicado el proyecto de la la ontología fundamental. Cualquier aproximación a través de ciertas diferencias de grado, niveles de perfección, en una palabra, de “valorizaciones” impuestas a los modo de ser, nos cierran el acceso a los fenómenos mismos; dichas diferencias tienen que establecerse a partir de la manera de manifestarse de los entes de acuerdo a su modos de ser correspondientes.

4.3 Diferencias del viviente con los otros modos de ser

Como se ha dicho en el apartado anterior, las diferencias entre los otros modos de ser no se establecen a partir de grados de perfección, por lo que la pobreza de mundo, como modo esencial de ser del animal, no puede ser determinada a partir de una gradación cualitativa o

³⁸² *Ibidem*, p. 294 (*Ibidem*, p. 250).

³⁸³ *Ibidem*, p. 287 (*Ibidem*, p. 245).

cuantitativa. Las diferencias entre hombre y animal *están determinadas por el modo de acceso y relación con el mundo que los caracteriza*. Pero surge entonces el problema de delimitar el tipo de acceso del animal y preguntar si acaso podemos “transponernos” en otro ente que no tiene nuestro modo de ser.

a. El problema de poder transponerse en otro ente

Si al animal le corresponde un cierto acceso al mundo, en la medida en que “tiene” mundo como carencia (tener al modo de no tener), la pregunta que se sigue es: ¿cómo podemos llegar a saber acerca del modo de ser del animal?, ¿es posible *ponernos en lugar del animal* para entender su acceso al mundo?, ¿en general, podemos “transponernos” en un ente cuyo modo de ser es distinto al nuestro? Si contestamos afirmativamente estas preguntas, existe el riesgo de interpretar al ser del animal desde el hombre, es decir, antropologizar su ser de modo que sus caracteres esenciales se ocultarían para ser substituidos por rasgos humanos. Este procedimiento se constata cuando se interpreta a la animalidad con la introducción de aspectos teleológicos a través de una entidad (fuerza vital o alma), que expliquen el tipo de movilidad presente en los seres vivos. Heidegger toma distancia de estas interpretaciones procurando que el aparato conceptual se apegue a la manera propia de manifestarse de los entes vivientes y así mostrar las diferencias desde los propios modo de ser. Antes que nada hay que explorar la posibilidad de transponerse en otro ente en general.

¿Qué entiende Heidegger por este *poder transponerse* [*sichversetzenkönnen*]? Heidegger responde de la siguiente manera:

Transponerse no significa aquí el introducirse fáctico de un hombre existente en el interior de otro ente. Tampoco significa reemplazar fácticamente al otro ente, un ponerse en su lugar. Más bien, el otro ente debe mantenerse justamente como aquello *que es y como lo es*.³⁸⁴

Transponer significa acompañar al otro ente en su respectivo modo de ser, haciendo la aclaración que dicho acompañamiento no es un simple “simular”, un hacer *como si* nosotros fuéramos el otro ente, es decir, *como si* lo sustituyéramos, no realmente sino sólo con el pensamiento. El transponerse no requiere que nos olvidemos de nosotros mismos y

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 296 (*Ibidem*, p. 252).

simulemos ser otro ente, sino que “nosotros mismos seamos por nosotros mismos”, de modo que, al acompañarlo, el otro ente se muestre como distinto y de cuenta de sí. En este contexto, Heidegger critica el concepto de “empatía” [*Einführung*] ya que dicho concepto parte de la idea errónea de estar encerrados en una interioridad de la cual tenemos que salir para introducirnos en el sentimiento de otro. Heidegger discute esta idea porque a la existencia no le corresponde algo así como una interioridad, así como tampoco el mundo y los otros entes son su contrario, pura exterioridad. Con el término transposición nos estamos refiriendo a otro modo de relación, en el sentido de un acompañar [*mitgehen*]. La posibilidad de transponernos forma parte de la constitución esencial del hombre, a lo cual agrega Heidegger:

En la medida en que un hombre existe, en tanto que existe está ya transpuesto en otros hombres, aun cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca. Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa por tanto -no exclusivamente, pero sí entre otras cosas- estar transpuesto en otros hombres.³⁸⁵

La posibilidad de transponibilidad en otro hombre, nos parece absolutamente posible ya que los otros hombres muestran los mismo comportamientos en relación a las mismas cosas. Efectivamente el Dasein, es esencialmente ser-con el otro, esto es, un coexistir. Si no comprendemos la estructura del ser-uno-con-otro de la existencia pensaremos que el otro es un objeto exterior y que para superar esta diferencia tendríamos que salir de nosotros mismos para introducirnos en el “sentir” del otro. Estos prejuicios están sustentados en la idea de que el hombre es un individuo “yoico” aislado, que en un segundo momento sale de su subjetividad para reconstruir la relación con el otro. Heidegger insiste en que es imprescindible entender el fenómeno del ser-uno-con-otro de la existencia si queremos entender la posibilidad de la transponibilidad en el animal.

¿Podemos entonces transponernos en el animal, es decir, en un modo de ser distinto al nuestro? Si esta pregunta la aplicamos a la piedra, respondemos inmediatamente que una transposición en ella es imposible, la piedra en cuanto tal no permite esta posibilidad; la piedra, como cualquier otro ser inanimado, nos refiere Heidegger, no posee una “esfera de transponibilidad”. En el caso del animal, si bien podemos considerar la posibilidad de la

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 301 (*Ibidem*, p. 256).

transponibilidad, pues los animales viven con nosotros, es también evidente que no puede ser el mismo tipo de transponibilidad referida a otros hombres, la animalidad tiene, por consiguiente, una “esfera peculiar de transponibilidad”. Transponerse en la piedra es imposible, transponerse en otro hombre no cabe cuestionar la posibilidad, pero transponerse en el animal, a pesar de que también existe la posibilidad, queda en el aire la manera en que se pueda llevar a cabo. El problema de la transponibilidad en el animal es que no tiene un carácter reversible. Tomemos el caso de los animales domésticos, decimos sin problematizar que ellos “viven” con nosotros, a lo cual agrega Heidegger:

[...] pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo del animal. No obstante, *estamos con* ellos. Pero esta estar-con también es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que deja que los animales se muevan en nuestro mundo.³⁸⁶

El hombre ya puede estar transpuesto en el animal, pero no por ello el animal se ha transpuesto en nosotros. El animal “vive con nosotros” pero no por ello al animal le pertenece este mundo en el que somos. La transponibilidad en el animal efectivamente es parte de la esencia del hombre, pero ello no quiere decir que nos traslademos al mundo animal, ni que el animal tenga el mundo de acuerdo a nuestro modo de ser. El animal, nos indica Heidegger, *concede la transponibilidad pero tiene que desistir de un acompañar*. Ya se había dicho que la pobreza de mundo del animal era un tener mundo al modo del no tener, ahora podemos decir que se concede la transponibilidad, como un tener, pero este tener se da en la medida en que deniega un acompañar, es decir, como un no tener; de acuerdo a la esencia del animal, sólo donde hay un tener, hay un no tener. Con lo cual agrega Heidegger:

“[...] y el no tener *en el* poder tener es justamente el *carecer*; la *pobreza* [...] El animal muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad a él o, dicho más exactamente: él mismo es esta esfera, que sin embargo se deniega un acompañar. El animal tiene una esfera de la transponibilidad posible en él, y no obstante no necesita tener eso que nosotros llamamos mundo.”³⁸⁷

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 308 (*Ibidem*, pp. 260-261).

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 309 (*Ibidem*, p. 261).

El animal tiene algo pero a la vez no tiene algo, en esto consiste esencialmente su carencia de mundo, o lo que es lo mismo, su pobreza de mundo.

b. Diferencias del viviente con el modo de ser de los útiles

Después de establecer la posibilidad de la transponibilidad en el animal, Heidegger comienza el deslinde del modo de ser del animal con otros modos de ser. Los párrafos 51 al 57 de las lecciones los dedica Heidegger a delimitar el modo de ser del animal, ahora visto como organismo, respecto del modo de ser de los útiles. El tema de los útiles y de su modo de ser como “lo a la mano” [*Zuhandenheit*] fue ampliamente desarrollado en *Ser y tiempo*, por lo que Heidegger da por sentado en las lecciones los desarrollos que se llevaron a cabo en dicha obra. Los útiles no forman parte del acceso comparativo, ni se les asigna una tesis que los relacione con el mundo, sin embargo en las lecciones, Heidegger inicia una intensa labor de comparación del útil con el modo de ser del animal, con el fin de mostrar que el organismo no se reduce a ser entendido como una “maquina compleja”. Las diferencias del animal con las máquinas resultan ser más problemáticas que aquellas que se presentan con los seres inanimados como la piedra. Las diferencias con la piedra (seres inanimados) son evidentes de suyo en la medida en que la piedra es sin-mundo, le falta el mundo y por lo tanto le es negado cualquier tipo de acceso. En cambio, las confusiones con el modo de ser de los útiles (y las máquinas) resultan ser frecuentes, por lo que se requieren aclarar los conceptos que delimiten y caractericen estos modos de ser.

Dentro de un esquema muy general, podemos decir que los útiles, para ser descubiertos, los ubicamos en el ámbito del trato práctico con las cosas, es decir, de la *téchne* [τέχνη]. Por su lado, los animales no son útiles, ni tampoco productos de ninguna clase, su ámbito de ser es aquel que se refiere a la vida, esto es, a la *physis* [Φύσις]. Esta separación de ámbitos de descubrimiento, requiere de un análisis detallado que tenga su punto de partida en la manera en que dichos entes se manifiestan. Como ya lo hemos dicho, Heidegger evita el procedimiento conceptual tradicional de hacer deducir propiedades de los entes a partir de conceptos clasificatorios ambiguos que representan las regiones donde distintos entes son agrupados. Su enfoque, en cambio, está guiado por la manera de mostrarse de los modo de ser, por lo que los conceptos usados deberán reflejar las diferencias y relaciones a partir del ámbito de manifestabilidad de dichos entes.

Heidegger comienza así el análisis de los órganos para descubrir su propio ámbito de manifestabilidad, frente a los usos y productos del trato práctico. El animal tiene órganos pero no en el sentido etimológica de la palabra, como herramienta o útiles. Heidegger se aboca a rechazar las tesis que confunde los rasgos del animal con aquellos que les corresponden a los útiles. Se suele pensar erróneamente al organismo como “herramienta complicada”. ¿Pero cuál es la diferencia ente el útil y el viviente? En el caso de los útiles y las máquinas, guardan una relación con el mundo, esto es, *pertenecen al mundo* y son posibles en tanto productos del hombre. Como se ha resaltado en *Ser y tiempo*, la estructura del útil es ser “algo para...”. A la luz de la estructura ontológica del útil podemos caracterizar también a la máquina; al construir útiles o máquinas seguimos un plan, el cual es determinado por su utilidad, la cual es determina por el “para que” de su uso, dicha utilidad del “para que” tiene sentido a partir de la una “totalidad remisional”. El plan de construcción de la máquinas se centra en la manera en que las partes de la máquina se mueven unas en relación a otras. Pero la complejidad de estas relaciones no es aquí lo decisivo, sino “el curso autónomo de la estructura ajustada a movimientos determinados.” La pregunta que hay que plantear es entonces la siguiente: “¿los órganos del ser vivo son herramientas, y el ser vivo en cuanto organismo una máquina?”³⁸⁸

El organismo tiene órganos, pero ¿dichos órganos son como herramientas para el organismo? Es un hecho de que el animal está en movimiento y que en el viviente hay procesos. El órgano, al igual que un útil, es útil para algo, también tiene la misma estructura de ser algo “algo para...”. Tanto para el órgano, así como para el útil, el carácter de utilidad les es esencial, por eso podemos expresarnos diciendo que “el ojo es para ver”. ¿Es justificado entonces decir que el ojo es un útil? Efectivamente el poseer ojos y el poder ver no es lo mismo, pero esto nos lleva a preguntar qué tiene prioridad, pues nos encontramos ante la siguiente disyuntiva: ¿el animal puede ver porque tiene ojos o tiene ojos porque puede ver? A lo cual responde Heidegger: “El poder ver posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria de cierta manera.”³⁸⁹ Los órganos están subordinados a un poder, que no le pertenece propiamente al órgano separado, sino al organismo como un todo. El interés recae entonces en saber en qué consiste este “poder”, o en palabras Heidegger, el

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 316 (*Ibidem*, p. 267).

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 319 (*Ibidem*, p. 269).

“posibilitamiento de esta posibilidad”. Así, en la medida en que se descubra el carácter de este “poder” tendremos que avanzar entonces en el modo de ser del viviente como el ente “capacitado” en poseer dicho poder.

El ojo sirve para ver, pero lo mismo podemos decir de la pluma, ella sirve para escribir, ambos tienen la estructura de un servir para.... Pero mientras que el lápiz está presente al alcance del hombre para su uso, el ojo no tiene esta manera de presentarse, pues los ojos están “incorporados” [*eingebaut*] en aquel que los necesita y hace uso de ellos. La diferencia radica en “el carácter de la utilidad misma”, esto es, en el carácter de “poder” servir, y no tanto en aquello para lo que sirve. La pluma está fabricada para escribir, con lo cual decimos que ella está dispuesta en un doble sentido, primero porque se encuentra completada (terminada) y segundo porque al estar completada ha alcanzado su utilidad de manera que ofrece una posibilidad, la destreza para escribir. La “disposición” [*Fertigkeit*] es el modo específico del “poder” servir del útil. La pluma está dispuesta a escribir, pero no por ello está capacitada para hacerlo. El útil como obra acabada está dispuesto, es decir, tiene la disposición para ser utilizable para algo y ofrecer una posibilidad. El modo de ser del “poder” servir del útil es el estar “dispuesto”. Al órgano, en cambio, le pertenece otro sentido a su carácter de utilidad, pues a diferencia de la pluma, no está dispuesto, sino su “poder” servir es un estar “capacitado”. Como se puede constatar, el carácter de utilidad del órgano expresa un *determinado modo del poder* distinto al útil, ofrece posibilidades de manera distinta. El útil ofrece posibilidades en la medida en que está determinada por una *disposición*, el órgano, por su parte, ofrece sus posibilidades en tanto está determinado por una *capacidad* [*Fähigkeit*]. Disposición y capacidad son dos “determinados modos del poder” que pertenecen a distintos modos de ser.

En el esfuerzo de marcar la diferencia esencial entre el útil y el órgano, Heidegger se pregunta ahora, ¿de qué manera la capacidad tiene y ofrece una posibilidad? Decimos que el útil (pluma) está *dispuesto* (para escribir), en cambio, el órgano (ojo) está *capacitado* (para ver). El útil está dispuesto en la medida en que es una obra acabada, lo cual quiere decir, separada y no dependiente de otra cosa para ejercer su utilidad. El lápiz no logra su utilidad para escribir a merced de otra cosa, la cual le confiriera esa posibilidad ya inscrita en su modo de ser. El órgano, en cambio, no tiene en sí mismo la capacidad (ver, oír, tocar, etc.), o como diría Heidegger, el ojo no es en sí mismo un ojo, sino que el ojo tiene

capacidad de ver porque pertenece a un organismo (incorporación). El útil no debe pertenecer a otra cosa para tener una disposición, pero el órgano tiene capacidades en tanto pertenece y surge del organismo. Expresándonos estrictamente hay que decir que: “no es el órgano que tiene una capacidad, sino que el *organismo tiene capacidades*”, a lo cual Heidegger agrega, “los órganos no son *añadidos*, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella y se agotan en ella, se mantienen en ella y perecen con ella.”³⁹⁰ Por eso sería más adecuado decir que no es el órgano el que tiene capacidades, sino que la capacidad tiene órganos. La diferencia con los útiles se hace notable en este sentido, pues mientras que éstos han obtenido una determinada disposición, el órgano *es* una posesión de una capacidad, de manera que lo que posee es la capacidad al órgano y no al revés. El organismo es un ser-capaz que se proporciona órganos y no son los órganos a los que se les adhieren capacidades. El organismo, es decir, lo viviente, está determinado esencialmente por este modo de ser fundamental: *el ser-capaz [Fähigsein]*.

La capacidad es un determinado modo del poder-ser, es decir, de ofrecer posibilidades. Por la manera de ofrecer posibilidades, es como se distingue el ser-capaz del estar-dispuesto; estos sentidos del poder-ser se refieren a dos modos de ser distintos, al viviente y los útiles. Los vivientes, bajo la idea del organismo, son capaces de proporcionarse sus propios órganos, de modo que se producen a sí mismo, a diferencia del útil que siempre es producido por otro. Las máquinas requieren del constructor y de las instrucciones de su funcionamiento, el organismo en cambio, conduce, introduce y reconduce su propia movilidad. Además, el organismo no requiere de otro para mejorarse o arreglarse, en cambio el organismo se restablece y se renueva. El organismo tiene la capacidad de autoproducción, autoconducción y autorenovación; tales capacidades, además de explicar el tipo de movilidad característico del viviente, expresan la manera en que el viviente se encierra en su propio obrar. Heidegger nos dice que cuando la interpretación del viviente avanza precipitadamente, sin detenernos en aquello que hace posible dichas capacidades y su modo de ser, es como se introduce la idea de un agente vital o alma para explicar al automovimiento característico del viviente. Heidegger toma distancia de estas interpretaciones para explorar más a fondo la *conexión esencial entre la capacidad del organismo y los órganos*.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 324 (*Ibidem*, p. 273).

Hasta este momento se ha establecido que las capacidades son anteriores a los órganos respectivos, de modo que el órgano queda comprendido en la capacidad. El carácter fijo y permanente de tener órganos a lo largo del proceso de vida nos hace pensar que los órganos tienen las mismas características que las de útiles, pero como se ha dicho ésta no es la forma de ser de los órganos, por eso:

[...] es decisivo cómo se entiende el organismo, y si se lo entiende, tan originalmente que, a partir de ahí, se manifieste el modo de ser específico de lo vivo, que a la inmodificación y perduración del órgano les atribuye un carácter totalmente específico, que es fundamentalmente distinto del estar disponible y estar ahí de la herramienta. Los órganos, aunque parezcan perdurar y estar presentes, sin embargo sólo están dados en *el modo de ser* que llamamos *vida*.³⁹¹

El órgano queda sujeto a la propia capacidad e incorporado al organismo, por lo que no hay que ver en él algo como una obra terminada que quedará ahí independiente para llevar a cabo posibilidades, sino que “la capacidad toma al órgano a su servicio”. El carácter del “para” es fundamentalmente distinto en el caso del órgano: “el ojo no es útil para ver, tal como la pluma es útil para escribir, sino que el órgano queda al servicio de la capacidad que lo configura. Lo dispuesto terminado es en cuanto tal *útil para...* El órgano que surge en y desde la capacidad *sirve para...* *Utilidad y servicialidad* no son lo mismo.”³⁹². El órgano está servicialmente para la capacidad. El carácter del para... significa ahora “estar al servicio de la capacidad”.

A partir de la servicialidad de la capacidad surge otra diferencia fundamental con la disposición. En el caso del útil, en tanto obra acabada que ofrece una posibilidad, significa que “no puede más”, ha llegado a su fin y solamente de esta manera es aprovechable de acuerdo a su uso, pues como dice Heidegger: “el útil es meramente útil, y con ello su ser ha llegado a su fin.”³⁹³ Además para servir tiene que apoderarse de él otra operación que muestre su disponibilidad; el martillo está dispuesto a martillar, pero no es un *apremio* a martillar. El útil como obra queda dispuesto a determinadas posibilidades para su uso, pero en este sentido queda sometido a una prescripción que no surge de la propia disposición. En cambio, tratándose de la capacidad en el organismo, ella es en sí misma servicial: mientras

³⁹¹ *Ibidem*, p. 329 (*Ibidem*, p. 277).

³⁹² *Idem*.

³⁹³ *Ibidem*, p. 330 (*Ibidem*, p. 278).

que lo dispuesto es útil, lo capaz es servicial. Con lo cual Heidegger obtiene la siguiente conclusión fundamental para nuestro entendimiento de la capacidad del viviente: “la capacidad es un *desplazarse y avanzar hacia sí mismo, al propio “para qué”*”.³⁹⁴ La capacidad no queda sometida a un agente externo para ofrecer posibilidades, sino que al organismo que le pertenecen capacidades, muestra un carácter de “ser sí mismo”. El ser-capaz constitutivo del organismo, a diferencia del útil, no está sometido a prescripciones sino aporta reglas y regula, como dice Heidegger: “Se *impulsa a sí mismo*, de un modo determinado, hacia *su ser capaz de...* Este impulsarse y ser impulsado hacia su “para que” sólo es posible en lo capaz si el ser capaz es, en general, *impulsivo*. Sólo hay capacidad donde hay impulso.”³⁹⁵ La capacidad no queda contenida, ni repelida desde sí misma, sino que aquello que es, su “sí mismo” se expresa en el impulsarse a su propio para que. La capacidad se regula impulsivamente, por lo que tal regulación ordena la serie de impulsos pertenecientes a la capacidad. Los estímulos nacen de la capacidad impulsiva, por lo que no son cosas que desde fuera muevan al organismo. La explicación mecanicista queda excluida en la medida en que tales estímulos no son causas externas de los movimientos vitales, sino que ellos son presentados por la capacidad impulsiva que tampoco es algo presente frente a los estímulos: “un impulso nunca está presente, sino que, en tanto que impulsivo, está esencialmente de camino a..., *subordinándose* en el empujar hacia, en sí mismo servicio y servicial.”³⁹⁶

La capacidad expresa un “sí mismo” del organismo ya que tiene esta determinación esencial, su impulsivo “avanzar-se-hacia-sí-misma”. La capacidad se desplaza hacia su “para que”, ella ni se aleja, ni se dispersa, sino pasa a “ser-propia-de-sí” y así se mantiene como tal. A través de esta caracterización de la capacidad y el organismo Heidegger aclara:

El modo como el animal está propio de sí no es personalidad, no es reflexión ni conciencia, sino, simplemente, sólo *propiedad*. La *peculiaridad de un carácter fundamental de toda capacidad*. Se *pertenece a sí*, está ocupada por sí misma. La peculiaridad no es una propiedad inusual y especial, sino un *modo de ser*, concretamente en el modo del *ser-propio-de-sí*.³⁹⁷

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 331 (*Idem*).

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 334 (*Ibidem*, p. 280).

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 335 (*Ibidem*, p. 281).

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 340 (*Ibidem*, p. 285).

Los órganos no son útiles, tampoco herramientas porque no son liberados del organismo, sin conservados en él. El órgano está sujeto al servicio de capacidades y es servicial respecto a ellas. Así, en la medida en que las capacidades no son del órgano, sino del organismo como totalidad, entonces el órgano no puede entenderse como aislado del organismo, ni separado de otros órganos. La capacidad aislada, así como un órgano aislado no es posible sin la unidad de capacidades y órganos, esto es, sin el organismo. El organismo es la unidad de las capacidades, donde todo el organismo se muestra como un ser-capaz. A partir de la unidad del organismo Heidegger nos ofrece la explicación más completa del animal en función de los sus órganos y capacidades:

El organismo no tiene capacidades, es decir no es organismo, y además están también provisto de órganos, sino que “el animal está organizado” significa que el animal está *capacitado*. Estar organizado significa *estar capacitado*. Eso quiere decir que su ser es poder, concretamente poder articularse en capacidades, es decir, en modo del impulsivo y servicial permanecer propio de sí. A su vez, estas capacidades tienen la posibilidad de hacer que de ellas surjan órganos. Este *estar capacitado que se articula en capacidades que crean órganos* caracteriza al *organismo* en cuanto tal.³⁹⁸

En la medida en que el organismo tiene una peculiaridad de ser, distinto del modo de ser de la herramienta, se tendrá que decir que el organismo, es decir, el viviente, no es un simple nombre para cierta clase de entes, “sino que indica un *modo fundamental determinado de ser*. Este *modo de ser* lo designamos brevemente diciendo: *peculiaridad capacitada que crea órganos*.”³⁹⁹ La estructura de este ser-capaz como aquello que puede ofrecer posibilidades es un específico ser-posible. Este ser-capaz nos descubre el modo de ser del viviente, pues sólo vive lo que es capaz o sigue siendo capaz. Aquello que ya no es capaz decimos que está muerto (fenecer). Heidegger delinea así, por lo dicho hasta aquí, el modo de ser del viviente: “El ser capaz no es la posibilidad del organismo frente a lo real, sino que es un momento constitutivo del modo como el animal *es* en cuanto tal, de su ser.”⁴⁰⁰

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 342 (*Ibidem*, p. 286).

³⁹⁹ *Idem*, (CFM, p. 287).

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 343 (*Idem*).

c. Diferencias del viviente con el modo de ser del Dasein humano

El tema de las diferencias entre el viviente y el Dasein humano lo plantea Heidegger del párrafo 51 al 61 de las lecciones, cerrando con el párrafos 62 donde Heidegger nos ofrece las conclusión de los distintos desarrollos conceptuales en favor del ser del animal. El resto de las lecciones (capítulo sexto, párrafos 64 a 76) estará dedicado a aclarar la tesis del hombre como configurador de mundo, sin embargo esta parte de las lecciones las analizo en el capítulo primero de mi tesis donde abordaré el modo de ser del Dasein y su relación con el mundo.

Las diferencias y relaciones entre el animal y el útil nos daban ya indicaciones sobre el modo de ser específico de los vivientes. Tomando como referencia el carácter de ser del órgano en el viviente, Heidegger nos menciona que tanto el útil como el viviente tienen la misma estructura de ser “algo para...”, lo cual significa que ambos ofrecen posibilidades. Si embargo el modo de ofrecer posibilidades es fundamentalmente distinto en el órgano. Se había mencionado que en el útil tales posibilidades se ofrecen como una *disposición para algo*, en cambio, en el organismo como *capacidad de algo*. La pluma está dispuesta para algo, pero no es capaz de escribir, por su parte, al órgano le pertenece a una capacidad de modo que la capacidad se crea sus órganos determinados. El viviente no tiene el modo de ser de la útil, y en la medida en que está “capacitado”, decimos que sus movimientos se refieren a una “conducta”.

La capacidad es un momento constitutivo del modo de ser del viviente. Se requiere determinar el contenido esencial de la capacidad, pero para expresar dicho contenido, no es suficiente decir que existen procesos en la naturaleza ahí presentes que hacen posible ciertas capacidades en el organismo. Hablando del movimiento de los animales debemos usar conceptos que expresen el carácter específico de dichos entes. Los vivientes no aparecen simplemente en una sucesión de movimientos causales. A modo de ejemplo, podemos decir que la lombriz huye del topo, esto es, se *conduce* como huyente frente al topo; por su parte el topo se *conduce frente* a la lombriz en tanto la persigue. A los modos del conducirse del animal se les llama *conducta*. El concepto de conducta es adecuado para demarcar las diferencias con otros modos de ser, pues como afirma Heidegger:

Una piedra no puede conducirse de esta manera, pero sí el hombre: él se conduce bien o mal. Pero *nuestra conducta* -en sentido propio- no puede ser así porque es un *comportamiento*, porque el modo de ser del hombre es totalmente distinto, no la conducta, sino el *comportarse con respecto a...* Al *modo* como es hombre *es* lo llamamos el *comportamiento*. Al *modo* como el animal *es* lo llamamos la *conducta*.⁴⁰¹

A partir de los conceptos de comportamiento y conducta, Heidegger distingue el modo de ser del animal con respecto al humano: la conducta [*Benahmen*] es una determinación propia de ser del animal mientras que el comportamiento [*Verhalten*] lo es del Dasein humano. Los comportamientos humanos están remitidos al “actuar” [*handeln*], en cambio, la conducta en el animal es un “hacer” [*treiben*]⁴⁰² como un “ser capaz” impulsivo. Capacidad e impulso se copertenecen en el animal, dicho propiamente, el animal no *tiene* impulsos, sino que el animal *es* en los impulsos.

Hasta aquí las distinciones solamente tienen un carácter terminológico mientras no se muestre la peculiaridad de este ser-capaz del animal, de su conducirse que es propio de sí. Como se puede constatar en el ser-capaz hay un cierto retenerse, un permanecer-en-sí; en su ser capaz el viviente no se aleja de sí mismo, sino que hace retención y se cautiva a sí, por ello la conducta es posible en tanto el viviente está cautivado. A este estar cautivado del animal, Heidegger lo llama *perturbamiento* [*Benommenheit*]⁴⁰³, lo cual significa que el ser del animal está absorbido [*eingenommen*] y en este sentido sumergido en sus relaciones con las cosas de su entorno. El perturbamiento tiene este sentido de *estar cautivado* [*Eingenommenseins*] del animal de modo que puede conducirse, ser esencialmente un ser-capaz. El perturbamiento es la estructura esencial del conducirse, que para Heidegger expresa la pobreza de mundo del animal como su modo de ser: “el perturbamiento es la condición del posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo.*”⁴⁰⁴ El perturbamiento no indica un estado momentáneo del animal, ni tampoco mienta una propiedad entre otras del viviente, sino que

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 345-346 (*Idem*, p. 289).

⁴⁰² El traductor de las lecciones, Alberto Ciria hace la aclaración que el verbo *treiben* también tiene el sentido de “impulsar”, “mover”. No hay que perder de vista el juego de palabras que a continuación se llevará a cabo con el sustantivo *Trieb* (impulso).

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 347 (*Ibidem*, p. 291). También traducido por *aturdimiento o acaparamiento*.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, pp. 347-348 (*Idem*, p. 291).

es “*un momento esencial de la animalidad*” en cuanto tal. El perturbamiento es la posibilidad interna de la conducta del animal y por lo tanto de su propio ser.

La conducta del animal es impulsada hacia algo, tiene un carácter de referencialidad hacia aquello por lo que está cautivada. Pero el tipo de referencia que indica el estar absorbido de la conducta perturbada del animal resulta algo enigmático. El animal se mantiene cautivado en tanto se conduce a aquello que lo absorbe, pero ¿qué es aquello por lo que se cautiva?, ¿la conducta perturbada del animal se refiere en algo presente en cuanto tal?, ¿está la abeja, por ejemplo, dirigida a la flor en cuanto tal, como a esta flor presente, en el momento en que liba la miel?, ¿se le presenta el sol a la abeja como un ente presente que la ayuda a retornar a la colmena?, ¿la abeja hace frente a los entes en cuanto tal de modo que los constata como presentes? Evidentemente la abeja guarda una relación con estos entes, es decir, con su medio circundante, pero no por ello los capta (percibe) en cuanto tales. La referencia del animal es impulsiva y determinada por el perturbamiento. Tomando el ejemplo del medio de la abeja y su comportamiento hacia el alimento, la abeja más bien está absorta en la comida, a lo que agrega Heidegger: “Este *estar absorto* sólo es posible donde se da un “hacia” *impulsivo*. Pero este estar absorto en este ser impulsado excluye al mismo tiempo la posibilidad de una constatación del estar presente. Justamente el estar absorto en la comida impide al animal posicionarse frente a la comida.”⁴⁰⁵ La conducta del animal no corresponde a un actuar (algo que si es posible en el comportamiento humano), sino que es un impulsarse en la conducta que de ninguna manera es un “orientarse constataador” hacia entes presentes, sino un específico perturbamiento de su ser impulsivo. Al animal le está “substraída la posibilidad” de captar el ente en cuanto tal y de su estar presente, pues el modo de ser del animal es *estar cautivado* en tanto carácter esencial del perturbamiento. Como nos dice Heidegger, la abeja está *simplemente abandonada* al sol, por lo que el animal está “entorpecido”, es decir, debido a este perturbamiento se encuentra esencialmente fuera de la posibilidad para comportarse con respecto al ente en cuanto tal: *el ente no es manifiesto para la conducta del animal*. Heidegger se pregunta entonces por el tipo de *apertura del perturbamiento* y por aquello a lo que está abierto tal perturbamiento del animal. La conducta muestra una apertura específica del ser absorbido, por eso el perturbamiento no tiene que interpretarse como un

⁴⁰⁵ *Ibidem*, pp. 352-353 (*Ibidem*, p. 295).

cierre del modo de ser del animal, tampoco como una fijación rígida, “sino que este perturbamiento posibilita y traza un campo propio de juego de la conducta, es decir, una reconducción puramente impulsiva del ser impulsado hacia los impulsos respectivos.”⁴⁰⁶ Los impulsos del animal no se dispersan en distintas direcciones, sino que cada impulso está conducido a otros. El animal se mantiene así en un “anillo” de sus impulsos que lo mantiene abierto a eso a lo que se impulsa en la conducta; el animal se encuentra rodeado por el anillo del conducirse de sus impulsos.

La pobreza de mundo del animal se constata en este no estar manifiesto del ente para la conducta del animal. La conducta perturbada tiene el carácter de *eliminar* [*Beseitigen*] aquello con lo que guarda relación, tiene este carácter fundamental de *eliminar*; es decir, no condescender con... El término *Beseitigen* lo podemos traducir también como *disipar*, por lo que los animales disipan aquello con lo que se relacionan. La conducta del animal es en cada caso un disipar, lo cual nos llevaría a pensar en el comportamiento como algo puramente negativo, sin embargo no puede ser algo negativo, aquello que tampoco tiene la posibilidad de ser algo positivo. Es inadecuado afirmar que los animales guardan una relación de indiferencia respecto del ente, ya que ser indiferente indica un cierto tiempo de relación con el ente en cuanto ente. ¿Entonces de qué es relación la conducta, a qué se refiere si no es con el ente? La conducta del animal es un no condescender, pero en tanto disipadora se encuentra abierta, se refiere a una cosa y esta cosa le concierne de alguna manera, aunque no sea la manifestabilidad del ente. En la conducta del animal no hay ningún dejar-ser al ente en cuanto tal, pero dicha imposibilidad no significa que la conducta sea ciega, como si dijéramos que el animal es irracional. La conducta más bien ha abierto un medio circundante para el cual ese otro para lo que se abre el animal no es el ente en cuanto tal. Lo otro a lo que se refiere la conducta, nos dice Heidegger, está abierta a motivaciones, para aquello que motiva al “ser capaz”, esto es, las desinhibiciones. Aquello con lo que se topa la conducta y se refiere es por lo tanto un desinhibidor, lo abierto para ella es ese anillo en el que se configuran los desinhibidores. Con lo cual Heidegger llega a un entendimiento más completo del anillo que rodea al animal:

⁴⁰⁶ *Ibidem*, pp. 360-361 (*Ibidem*, p. 301)

[...] el hacerse rodear no es un encapsulamiento, sino justamente *trazar abriendo* un anillo que rodea, dentro del cual puede desinhibir este o aquel elemento desinhibidor. La conducta animal nunca se refiere -como podría parecer- a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo.⁴⁰⁷

Todo animal se rodea por este anillo, no circunstancialmente donde primero apareciera presente el animal y en un segundo momento éste buscara su anillo para rodearse de él, sino que todo ser vivo está rodeado esencialmente en el transcurso de su vida por un anillo de desinhibición posible; el animal adapta *a así* en cada caso un medio circundante determinado, “el rodearse abierto de los desinhibidores”.

El anillo de desinhibición le pertenece al animal y lo lleva toda su vida, al grado que su vida es un pugnar por este anillo del que se rodea. Esta manera propia de ser del animal en el anillo de desinhibición, constituye su forma peculiar de apertura que recorre toda su conducta, de modo que se crea un “espacio de juego” dentro del cual pueden surgir una diversidad de desinhibiciones articuladas de un modo determinado. A este anillo de desinhibidores es a lo que está abierto el animal de acuerdo a su modo de estar absorbido en su medio: “Aquel abierto estar absorbido es en sí la sustracción de la posibilidad de percibir el ente. En este rodearse se encierra el abierto estar cautivado en ello, no en eso que se da en llamar “interior” del animal, sino en el anillo de la impulsividad de los impulsos que se abren.”⁴⁰⁸ Aquello a lo que se refiere la conducta, esto es, lo que desinhibe y lo que libera la desinhibición del impulso, se retira constantemente, pues la conducta es un no condescender con el desinhibidor, por lo que el desinhibidor no es un posible ente presente que en cuanto tal al que se enfrente el animal.

A diferencia del animal, el Dasein humano presenta al ente en tanto que ente en sus comportamientos comprensivos. *El “en tanto que” es un momento estructural de la manifestabilidad del mundo y le corresponde al modo de ser del Dasein humano.* En el caso del animal, a pesar de no tener mundo en este sentido, no por eso le está negado un modo del acceso a algo, en el sentido de una conducta impulsiva. En su perturbamiento el animal tiene relación con aquello que le sale al encuentro en su anillo de desinhibición, por lo que el ente le es denegado en cuanto tal, como presente. Al no poder tener mundo de

⁴⁰⁷ *Ibidem*, pp. 370-371 (*Ibidem*, pp. 308-309).

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 371 (*Ibidem*, p. 309).

acuerdo al modo de la manifestabilidad del ente, esto nos hace ubicar al animal del lado de la piedra. Pero en la medida en que al animal le pertenece un acceso a algo y está de alguna manera abierto, entonces “tiene mundo” y difiere de la piedra que le está negado todo acceso a algo. La pobreza de mundo del animal es esa posibilidad de “tener mundo en el modo de no tener mundo”, en este tener y no tener mundo es lo que radica la pobreza del animal, pues como nos lo explica Heidegger:

Esta posibilidad interior de la pobreza de mundo -un momento constitutivo de su posibilidad- es el impulsivo estar abierto del perturbador estar arrebatado. En este estar abierto posee al animal en su esencia. El estar abierto en el perturbamiento es *posesión esencial* del animal. En función de esta posesión, puede carecer, ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza.⁴⁰⁹

La pobreza de mundo del animal se explica porque él tiene la posibilidad al acceso a través de su anillo de desinhibición, y por eso “tiene mundo”, pero también por estar imposibilitado a la manifestabilidad del ente como tal, entonces “no tiene mundo”. Recordemos que desde *Ser y tiempo* ya se nos había anunciado una interpretación privativa del fenómeno de la vida, la cual está expresada en este tener y no tener de la pobreza (carencia) del animal.

Las lecciones, a partir del párrafo 64, continúan dilucidando la tesis del hombre como configurador de mundo, donde Heidegger, según mi investigación, prolonga y amplía el proyecto de la ontología fundamental. Desde la perspectiva de *Ser y tiempo* la aperturidad constitutiva del Dasein hace posible el acceso a la comprensión del ser de ente, tanto del Dasein como de aquellos entes que no tienen su modo de ser. La aperturidad de la existencia hace posible el carácter descubridor de los comportamientos del Dasein; comprendemos al ser y nos comportamos respecto del ente. Los comportamientos comprensivos del Dasein descubren al ente: el comportamiento teórico descubre al ente en el modo de ser de lo que está-ahí presente y el comportamiento práctico descubre al ente en el modo de ser de lo a la mano. Existir significa estar llevando a cabo la diferencia ontológica entre ser y ente. En la perspectiva de las lecciones, el carácter comprensivo de nuestros comportamientos respecto del ente, se convierte en “configuración de mundo”. El mundo no solamente se presenta como un mero acceso a algo (como resulta en el caso del animal),

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 391 (*Ibidem*, p. 325).

sino como acceso al ente en cuanto tal, en este sentido, mundo sería *la manifestabilidad del ente en cuanto tal en su conjunto*, que según Heidegger, en este acontecimiento se resuelve la existencia. Tomando ahora este sentido de mundo, el Dasein humano se caracteriza como un *condescender con el ente*, ya sea como un *dejar-ser* o no *dejar-ser* el ente que le sale al encuentro, de esta manera, como agrega Heidegger, “sólo donde hay tal dejar ser, se da al mismo tiempo la posibilidad de no dejar ser. A tal referencia a algo, que está dominada por éste dejar-ser algo en tanto que ente, a diferencia de la conducta en el perturbamiento la llamamos el *comportamiento*.”⁴¹⁰ La pobreza de mundo, por su parte, como modo de ser del animal *es carencia del acceso al ente y de la manifestabilidad del ente en cuanto tal*. Pero la pobreza de mundo del animal también significa que el animal está substraído a la *caída en el mundo* como en el caso del Dasein. Los distintos modos de acceso y trato con el mundo por los cuales el ente *es* presente no son posibles en el animal. El animal se encuentra más allá del proyecto arrojado que es el Dasein, lo cual nos lleva a concluir que el animal es un modo de *apertura* pero sin experiencia de la diferencia ontológica.

d. El mundo en la caracterización de los modos de ser del ente

El tema de los animales está en los albores de nuestra creencias religiosas y filosófica. Las especulación acerca del hombre han crecido acompañadas por la reflexión sobre el estatus ontológico de los animales. La tradición filosófica se ha servido del animal para definir al hombre como el “viviente dotado de razón”, haciendo hincapié que la “vida” es el lugar común que nos une con los animales, y que la “razón” es la característica diferenciadora que nos separa de ellos. La reflexión heideggeriana rompe con la metafísica humanista al no conferir a las diferencias entre animal y hombre un peso de valor o dignidad, las diferencias surgen para Heidegger desde un ámbito ontológico, donde “tener” o “no tener mundo” resulta definitorio para el modo de ser de los entes. La caracterización de la esencia de la animalidad, practicada por Heidegger en su ontología de lo viviente, nos conduce a situarnos más allá de una simple clasificación de entes que tuvieran ciertas propiedades distintivas, pues como menciona Heidegger: “*hay modos modos de manifestabilidad de lo ente, y por lo tanto modos de lo ente en cuanto tal*. La comprensión de que hay , *modos*

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 397 (*Ibidem*, p. 332).

fundamentales diversos del propio ser; y por consiguiente de lo ente nos la acaba de agudizar la interpretación de la animalidad”⁴¹¹ Con la caracterización del modo de ser del animal, el mundo se convierte en el concepto clave para afrontar el problema de la unidad de los múltiples modos de ser del ente:

A partir de esta caracterización a grandes rasgos del *modo de ser de la naturaleza viviente*, vemos ya que, en el futuro, tenemos que renunciar a hablar del conjunto de lo ente como si fuera un acumulamiento de ámbitos de algo tipo. Por consiguiente, la *multiplicidad* de los diversos *modo del ser* plantea un problema totalmente específico en cuanto a su posible *unidad*, que sólo puede abordarse en general como problema si hemos desarrollado un concepto suficiente de *mundo*.⁴¹²

En su papel de dar sentido a esta multiplicidad, el mundo hace posible el acceso comparativo a los modo de ser; el eje de toda comparación es *definir el carácter de ser del ente frente al mundo*, lo cual no significa que ahora el mundo se agregue al ente correspondiente como otra de sus propiedades, sino que el mundo permite al descubrimiento del ente en su peculiar modo de manifestarse. *El acceso comparativo lo único que hace es resaltar la expresión de ser que cada ente lleva a cabo en su relación con el mundo*. A partir de esta manera de entender el acceso comparativo se comprende por qué no hay grados de perfección en los modos de ser, donde ciertos entes superiores se sobreponen a otros inferiores. En primer lugar, porque la pobreza de mundo, como expresión de mundo, no degrada al animal, sino que nos abre a un sentido originario de mundo, aquel que se manifiesta en la pobreza. En segundo lugar, porque el pugnar del animal en el anillo de desinhibición “*se nos revela un carácter de dominio interno del viviente dentro de lo ente en general*, una superioridad interna, vivida en la propia vida, de la naturaleza obre sí misma.”⁴¹³ *La pobreza es un carácter de mundo* y es la manera en que se determina el modo de ser del viviente. Con estas aclaraciones podemos entender por qué Heidegger afirmaba que la pobreza del animal es de cierta manera también una riqueza. El plexo de anillos perturbados del animal es rico en contenido y referencias que apenas

⁴¹¹ El texto alemán dice lo siguiente: “Demnach giba es *Grundarten der Offenbarkeit von Seiendem* und damit Arten des Seienden als solchen. Das Verständnis dafür, dass es *grundverschiedene Arten des Seins selbst* gibt und demnach des Seienden, wurde uns gerade geschärft durch die Interpretation der Tierheit.” *Ibidem*, p. 400 (*Ibidem*, p. 334).

⁴¹² *Ibidem*, p. 404 (*Ibidem*, p. 336).

⁴¹³ *Ibidem*, p. 403 (*Ibidem*, pp. 335-336).

podemos llegar a entender y resultan ser un misterio para nosotros. Además, si el animal carece de mundo, es porque “se encuentra aturdido por el imperar del mundo que lo envuelve en la pobreza. Al animal no le falta el mundo sino más bien todo lo contrario: a diferencia del *Dasein*, el animal no ha caído en el mundo en cuanto tal hacia el ente intramundano.”⁴¹⁴ En la tesis del animal como "pobre de mundo" no hay una consideración “reductora”, que rebaje al ser del animal frente al hombre, al contrario, “la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no lo conozca en absoluto.”⁴¹⁵ La ontología de lo viviente no ubica al hombre en el centro, ni le asegura un acceso “mejor” al mundo, marginando al animal a una estancia degradada; nos proporciona, en cambio, un carácter de mundo para cada modo de ser, la pobreza de mundo del animal tiene su plenitud (riqueza) donde el mundo también impera. Además, la pobreza de mundo del animal, en tanto carencia, ¿no acaso enriquece el entendimiento del mismo *Dasein* y de su modo peculiar de estar referido al mundo? y ¿no podemos también partir de la pobreza del animal para entender nuestra propia pobreza, aquella en la que se mueve nuestra existencia como proyecto caído en el mundo?

⁴¹⁴ Candiloro Hernán, *Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger*, Areté Revista de Filosofía, vol. 24, no. 2, 2012, p. 282. Existe un pasaje sobresaliente donde Heidegger, criticando la interpretación que valora al hombre como superior frente al animal, le asigna a éste situación especial: “Por muy prestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamiento que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: que jamás puede depravarse tanto con un hombre. Ciertamente, de aquí resulta al cabo justamente la necesidad de un “superior”. Vemos a partir de esto que es oscuro aquello respecto de lo cual hablamos aquí de altura y profundidad.” GA 29/30 p. 286 (CFM, p. 245).

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 371 (*Ibidem*, p. 309).

CONCLUSIÓN

Me propongo a continuación desarrollar la conclusión de la presente investigación a partir de cuatro “aspectos” que expresan adecuadamente los resultados que considero relevantes para *la ontología de los modos de ser* planteada por Heidegger. El hilo conductor de cada aspecto se refiere a una aclaración del significado de la noción de modo y su uso específico en la temática de la ontología fundamental. Aclaro que ninguno de estos aspectos intenta cerrar los problemas relacionados con los modos de ser en el conjunto de la obra de Heidegger. Como lo mencioné desde la introducción, la temática de los modos de ser puede ser rastreados hasta la etapa del pensamiento ontohistórico de Heidegger, de modo que los logros obtenidos en esta investigación representan el primer paso para una investigación integral de otros modos de ser en el conjunto de la obra de Heidegger.⁴¹⁶

Retomo la tesis que sostiene esta investigación: el significado *primario* de “modo” [*Art*], en el contexto de la ontología fundamental de Heidegger, se refiere a la manera de aparecer y caracterizar algo en tanto que ser. Es un concepto operativo para la ontología fundamental que destaca la presencialidad del ente en cuanto tal y por lo tanto la manifestación de un sentido de ser. Modo de ser es el indicador formal que apunta al ser del ente y su carácter temporal. Así, en el proyecto de la ontología fundamental, la noción de “modo” implica la articulación del sentido del ser en vistas a una exposición de los modos de ser del ente.

A partir de este enunciado fundamental, derivo cuatro aspectos para la conclusión de la investigación: metódico, hermenéutico, de manifestabilidad y de horizontalidad.

1. *Aspecto metódico: “modo” es un concepto operativo.* El aspecto metódico en la temática de los modos de ser está enmarcada por el carácter *operativo* que le pertenece a la noción de “modo” en vistas a desplegar la terminología de la ontología fundamental: modo de ser del Dasein, modos de la propiedad y la impropiiedad, modo del aparecer, modos de presentación, modos de ser en la verdad, etc. El concepto de modo es “operativo” en la medida en que tiene un uso estrictamente metódico y ontológico para el proyecto de la ontología fundamental. *Este uso destaca sobre todo que cada uno de los conceptos en los*

⁴¹⁶ Quedan pendientes, como se dijo al inicio, el desarrollo de otros modo de ser, tales como la obra de arte, el dispositivo técnico y el tema de la *esencia de la verdad* en función de una articulación superior de las distintas modalidades.

que se aplica u “opera” puedan llegar a destacar la unidad de sentido en las múltiples maneras de presentarse del ente. De ahí que el concepto de “modo” sirva para estructurar y desplegar “metódicamente” otros conceptos que ponen en marcha el proyecto de la ontología fundamental y así se evite su uso puramente “funcional” que Heidegger rechaza.⁴¹⁷

La noción de modo tiene así un uso metódico sobresaliente frente a otros conceptos, opera relacionando los distintos problemas ontológicos de manera que todos ellos queden remitidos a la cuestión fundamental del sentido de ser y su comprensión. Para entender el significado de la noción de “modo” y su carácter operativo debemos remitirnos al significado de “indicador formal”. El modo de ser es el indicador formal para la concreción y conformación de un sentido de ser y su comprensión. A partir de esta conclusión se destacó la onda preocupación metódica por parte de Heidegger a la hora de utilizar la noción de “modo” y el acto de comprensión en el cual se realizan las distintas modalidades de ser del ente. Tal preocupación se enfoca en el “trato” y “acceso” a los modos de ser, en especial al modo de ser del Dasein *existente*. En la medida en que un *modo de ser* se resuelve en situaciones concretas de acuerdo al carácter de ser y su ejercicio, nos enfrentamos ante el reto metódico de determinar el uso de los conceptos en filosofía de manera que no reduzcan, generalicen ni nivelen ese *sentido*, sino, al contrario, lo traigan a la comprensión de manera genuina y originaria. Los indicadores formales tienen la función de apuntar al sentido de ser que surge del existir fáctico de manera que a través de ellos sea posible la exposición de su modo de ser. El concepto de modo en tanto indicador formal queda remitido al ejercicio del caso, de *cómo* se realiza algo en tanto ser, por lo que indica ante todo una *posibilidad de ser* y, en este sentido, indica también el *cómo* correspondiente del *aparecer* mismo. La noción de modo *indica* el sentido de ser de la modalidad del ser del ente respectivo, permite indicar el *carácter mostrativo* del ser del ente o cómo se da algo en tanto ser. Tal indicación no se reduce al puro mirar teórico con la intención de aprehender

⁴¹⁷ Esta clase de “conceptos operativos”, como “modo”, se contraponen directamente a los llamados “conceptos funcionales” que se restringen solamente a entes que están-ahí presentes y sus “propiedades”: “Y sólo cuando el ente intramundano puede llegar a comparecer, se da la posibilidad de hacer accesibles, en el ámbito de este ente, lo que solamente está-ahí. En razón de su mero-estar-ahí, este ente puede estar determinado matemáticamente desde el punto de vista de sus propiedades mediante “conceptos funcionales”. Conceptos funcionales de esta especie sólo son posibles ontológicamente en relación con entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad. Los conceptos funcionales nunca son posibles sino como conceptos sustanciales formalizados” SuZ, p. 88 (SyT, p. 110).

cierto carácter objetivo de cosa, sino *liberar* un sentido de ser a partir de la autocomprensión que el propio Dasein tiene de sí mismo y de sus comportamientos que comprenden aquellos modos de ser del ente. Se concluye que “modo de ser” es un indicador formal que destaca el sentido de ser *donado* en la manera del aparecer del ente y su modo de ser caracterizado. La noción de “modo”, en su función de indicador formal, guía toda comprensión fenomenológica y trata del *sentido donado* en toda comprensión. Con la noción de modo y su rasgo operativo en el lenguaje ontológico se proporciona el *medio metódico genuino* para hacer posible el *acceso* al sentido de ser tratado y su modo de donarse en la comprensión. Debe entenderse, por lo tanto, que cuando destacamos el carácter operativo de la noción de modo, nos referimos al *empleo* que tiene para la ontología fundamental el llevar a concepto un sentido de ser. Lo cual tiene la consecuencia de que, aparejado al planteamiento metódico, se presenta una problemática ontológica que remite a la unidad del sentido de ser *manifiesto* en las modalidades del *aparecer* del ente. Por eso la problemática ontológica se encamina a determinar aquella unidad de sentido por la cual se comprenden los modos de ser, de ahí que se dijera que: *El proyecto de la ontología fundamental es una tematización del sentido de ser en vistas a exponer los modos de ser del ente*. El desarrollo metódico efectuado en la fenomenología tiene la meta de investigar el *modo* como algo que se muestra desde sí mismo, donde el modo de ser expresa la unidad de sentido del fenómeno en sus distintas direcciones. La fenomenología solamente es posible como ontología, o bien, la fenomenología llega a ser método para la ontología en la medida en que ella se desplaza de los entes hacia el ser y en esta medida la intención metódica pasa a ser propiamente ontológica. La idea central de esta aspecto de la conclusión es: *el modo de ser es el concepto que indica la manera en que el fenómeno se conforma de acuerdo a un sentido. Un modo viene a ser entonces la concreción y conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad misma de la comprensión de ese sentido*.

2. *Aspecto hermenéutico: el modo indica primariamente al Dasein existente que comprende al ser y cuya modalidad se define como “cuidado”*. El aspecto *hermenéutico* en la temática de los modos de ser está enmarcada en el fenómeno del cuidado. Se destaca que la estructura básica del modo de ser de la *existencia* es el cuidado [*Sorge*]. La modalidad de la existencia funciona en el proyecto de la ontología fundamental como la modalidad

primaria para comprender tanto el sentido del ser como los modos de ser del ente. Ahora la donación de sentido se obtiene a partir de *leer* el sentido de ser *en* el ente que como tal comprende al ser, el Dasein. Desde los primeros cursos de Friburgo, Heidegger destaca que la “vida” está condicionada por el *factum* de tener que ser ella misma, ha de ocuparse de su propio ser en cada ocasión, por lo que se *comprende* así misma en su “situación hermenéutica”. Se destaca no el “qué”, sino el “cómo” se lleva a cabo el existir en cada caso, o bien, cómo se realiza en tanto *modo de ser* “ahí” en cada caso. Es posible afirmar que “carácter de ser, “modo de ser”, “ser en cada caso” y Dasein, son expresiones que apuntan al mismo fenómeno.⁴¹⁸ Si entendemos por “modo de ser” de la manera así indicada se concluye que de acuerdo a su aspecto hermenéutico, “modo” se refiere estrictamente al *ejercicio* del caso, de *cómo* se realiza el Dasein como el ente que *comprende el ser*. Con esta clarificación de la noción de modo, Heidegger estaría preparando la radicalización de la investigación ontológica dentro de la analítica de la existencia de *Ser y Tiempo* partiendo del acceso a la existencia, con la finalidad de liberar el sentido de ser dado en la comprensión, en el ejercicio temporal del existir, para el desarrollo de las otras modalidades de ser del ente de acuerdo a su orden categorial correspondiente. De ahí que “modo de ser” indica también que no hay una sola manera de hablar del ser, siempre está supuesto en dicho concepto una diversidad inherente o multiplicidad de otros modos donde se anticipan relaciones y diferencias de acuerdo a la unidad de sentido comprendida.

En la diversidad de los modos de ser, Heidegger destaca distintos *niveles*, la modalidad *primaria* del Dasein, modalidades *originarias*, tal como lo a la mano [*Zuhandenheit*] y modalidades *derivadas*, como lo que está-ahí presente [*Vorhandenheit*]. Poniendo como fundamento la hermenéutica de la modalidad primaria de la existencia, es posible la caracterización de otras modalidades de ser del ente. Con el Dasein nos encontramos con el ente a través del cual puede comprenderse el sentido de ser, de manera que su modalidad, la existencia, debe ser considerada la modalidad primaria del ser del ente. El carácter primario del modo de ser de la existencia se aclara si ubicamos el juego entre el sentido de ser y el

⁴¹⁸ Siempre he de destacar el siguiente pasaje de los primeros cursos de Friburgo que ilustra la convertibilidad de las expresiones “carácter de ser”, “modo de ser”, “facticidad” y “existir”: “Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” como un modo de “ser”, entonces “vivir fácticamente” quien decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” GA 63, p. 7 (OEF, p. 26).

modo de ser en el Dasein. En primer lugar el sentido del ser tiene que ser leído de cara al ente, en este caso, de cara al ente que comprende al ser cuya modalidad está determinada precisamente por dicha comprensión. Pero a la vez, el sentido de ser donado en la comprensión se revela como la condición de todo aquello que se presenta en el ejercicio de trato con los entes. En este sentido, a través del modo de ser del Dasein comprensor se han distinguido distintos modos del trato y correlativamente distintas maneras de mostrarse del ente en cuanto a su ser. Pero aparte de dicha diversidad, en la noción de *modo* se distinguen distintos niveles en los modos de ser y permite que estos niveles no se asimilen entre ellos, ¿qué hace esto posible? El cuidado se constituye en el fenómeno central que indica el carácter primario de la modalidad del existir; los comportamientos del Dasein llevan consigo las distintas direcciones de sentido del cuidado, dichas direcciones, en tanto comprensión del ser, *anticipan* la manera como el Dasein sale al encuentro de entes. El cuidado, de acuerdo a su estructura anticipativa de sentido, muestra *previamente* la manera como el ente es descubierto en su modo de ser e interpretado de acuerdo a sus determinaciones ontológicas, por lo que cada comportamiento ya sea teórico, práctico o instrumental queda referido al ente así descubierto de acuerdo al campo ontológico previamente abierto. Gracias al cuidado, se pueden mantener abiertos los rasgos constitutivos de la cosa, su realidad o utilidad, así como la propia región ontológica donde dichos entes pueden ser descubiertos. Por lo tanto, el cuidado es, en último término, el lugar donde deberíamos buscar las relaciones y diferencias de los modos de ser como tales. El proyecto de la ontología fundamental hace posible relacionar y diferenciar otras modalidades de ser del ente, donde el cuidado se modaliza en comportamientos concretos de manera que aparecen correlativamente los caracteres del ente, esto es, el ente *descubierto* en su peculiar modo de ser. Lo *abierto* en el cuidado, el previo sentido de ser, debe haberse ya *revelado* y comprendido en todo comportamiento hacia el ente. De esta manera, los *modos* de ser del ente son igualmente *anticipados* por aquella comprensión del sentido de ser que permite, entre otras cosas, cualquier organización o regionalización del ente como tal. Se sigue que, ningún acto clasificatorio puede originariamente fijar las modalidades de ser, sino sólo aquella movilidad propia del cuidado (como temporalidad) que se interpreta así misma en sus compartimientos en relación con el ente. La idea central de este aspecto de la conclusión es: *el modo de ser apunta primariamente de la existencia*

en tanto cuidado y a partir de este modo son posibles para la investigación ontológica el acceso a otros modos de ser del ente.

3. *Aspecto de manifestabilidad: el modo es caracterizado por el fenómeno del mundo.* El desocultamiento del ente es un acontecimiento del existir en la medida en que el Dasein se encuentra esencialmente referido al ser. El Dasein es esencialmente aperturidad de ser, por lo que sus estructuras otorgan unidad y sirven como indicadores para desarrollar cada *modo* de significar al ser. Dichas estructuras basadas en el fenómeno del mundo articulan el sentido de ser de acuerdo a las distintas modalidades del ente en las que el sentido se muestra. Por eso la investigación ontológica apunta a comprender la unidad del sentido en vistas a exponer las distintas modalidades de ser del ente, tomando en cuenta que refiriéndonos a la unidad del sentido, un *modo* no es el caso de una variación, tampoco opera como regla de pensamiento para distinguir ciertos casos y, menos aún, es el estado permanente de un ente en tanto “objeto”. La noción de modo no queda orillada a una pura cuestión terminológica o epistemológica, su relevancia ontológica se destaca porque se refiere a aquello que hace posible el aparecer mismo del ente (cosa, útil, Dasein o viviente), esto es, la aperturidad del existir en tanto comprensión ontológica. En este punto Heidegger se deslinda de la tradición filosófica por haber privilegiado el conocimiento como el modo originario de acceso al ente, el conocimiento no nos abre en última instancia y de manera originaria a los modos de ser. El conocimiento es él mismo un modo fundado en el ser-en-el-mundo y, por lo tanto, es un comportamiento derivado de la ocupación y la aperturidad del existir. La comprensión ontológica, en cambio, marca la pauta para abrirnos a la cuestión fundamental de los modos de ser. En la medida en que la modalidad del existir *es* en la forma de una *comprensión del ser* y la comprensión manifiesta la aperturidad del existir, es posible la superación clasificatoria de la ontología tradicional que había sido establecida sobre el supuesto de que el conocimiento establecía las bases categoriales últimas para realizar dicha clasificación basándose en una ontología de la presencia constante de lo que *es*. La comprensión ontológica, es previa a todo descubrimiento del ente, es decir, anticipa y proyecta el sentido de ser por el cual podemos acceder al ente precisamente en los comportamientos que lo descubren. Los comportamientos comprensivos del Dasein tienen la estructura proyectivo-anticipativa de la comprensión del ser, por lo que las modalidades del ente quedan esencialmente remitidas a ese ámbito de

manifestabilidad que la comprensión de ser abre. La aperturidad del comprender concierne a la constitución fundamental de ser-en-el-mundo de modo que las posibilidades proyectadas del comprender hacen posible el descubrimiento del ente como perteneciente al mundo: *lo proyectado en posibilidades de ser es el ente comprendido en su modalidad*. Con lo cual queda perfectamente establecida, en el pensamiento de Heidegger, la equivalencia entre “posibilidad de ser” y “modo de ser.”⁴¹⁹ La aperturidad del comprender, proyectante de posibilidades, deja así en libertad el ente intramundano en vistas a sus posibilidades de acuerdo a su modo de ser. Las condiciones de aparición del ente y, por lo tanto, su modo de ser, son proyectadas así en el propio ámbito abierto del mundo. El fenómeno del mundo opera de la misma manera que la noción de “modo de ser”, como un indicador formal que permite a la investigación ontológica desarrollar las distintas direcciones de sentido en la comprensión ontológica que expliquen la diversidad manifiesta de los modos de ser. Cabe mencionar, que dichas direcciones de sentido son las propias posibilidades desarrolladas por el comprender interpretativo por lo que el ente puede ser determinado *en cuanto* el ente que *es* o modo de ser. El mundo constituye para Heidegger el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modo de ser, esto es, constituye el ámbito de *aperturidad* sobre el que se proyectan las distintas modalidades del ente a los que está referido los distintos comportamientos compresores del Dasein (de carácter teórico o práctico). El mundo no es la suma de todos los entes sino es una estructura esencial del Dasein en cuanto *mundanidad*, por lo que es en la *aperturidad* de la existencia y los comportamientos compresores es descubierto el ente en cuanto tal. En este sentido, el mundo es la condición de *aparición* misma y por lo tanto la puesta en escena del sentido de ser en la caracterización de los distintos modos de ser y su modo de presentación.

El mundo constituye así la condición para que cada modalidad se muestre como es y sea descubierta en cuanto tal, incluso opera en la ontología fundamental como condición para relacionar y diferenciar otros modos de ser que no son desarrollados en *Ser y tiempo* y serán tema de cursos posteriores, me refiero al modo de ser del viviente animal. El ámbito de mundo constitutivo del Dasein pone al viviente animal en un horizonte de reflexión distinto al impuesto por la tradición metafísica. En la medida en que Heidegger piensa al Dasein

⁴¹⁹ “El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido.” SuZ, p. 151 (SyT, p. 170)

humano como *configurador* de mundo, rompe inmediatamente con un tipo de relación con el animal donde el “hombre” toma el lugar de un ente de orden superior por pertenecerle esencialmente la “razón”. Las diferencias no se establecen a partir de un rango quiditativo que tiende a jerarquizar al ente, sino ahora se plantea el *cómo* del aparecer del ente donde no podemos suponer, ni determinar clasificaciones de rango superior ni inferior en el ente. El acceso a un modo de ser supone siempre resaltar el *carácter de ser del ente en su propio aparecer*. El método comparativo llevado a cabo por Heidegger para distinguir el Dasein humano del viviente animal se desenvuelve describiendo entrelazadamente para la comprensión ontológica esos caracteres de ser sin atribuir “valor” a propiedades intrínsecas de un contenido esencial. De ahí que en la tesis del animal como "pobre de mundo" no haya una consideración que rebaje al ser del animal frente al hombre, al contrario, “la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no lo conozca en absoluto.”⁴²⁰ La ontología de los modos de ser elaborada por Heidegger no ubica al hombre en ningún centro, donde quede marginado el animal a una estancia periférica o degradada, por eso se decía que la pobreza de mundo del animal tiene su plenitud (riqueza) donde el mundo también impera.

Concluyo diciendo que la aperturidad del mundo posibilita *la puesta en libertad* (dejar-ser) del ente de manera que se muestre de acuerdo a su modalidad respectiva. El mundo *resplandece* y *abre* los modos de ser en cuanto a su modo de aparecer y ser descubiertos, es el *ámbito* para el descubrimiento y articulación del sentido de ser en las distintas modalidades del ente intramundano. La idea central de esta aspecto de la conclusión es: *el mundo hace posible el ámbito de manifestación y descubrimiento de los modos de ser del ente en sus relaciones y diferencias*.

4. *Aspecto de horizontalidad: el modo está determinado por el fenómeno del tiempo*. La tesis con la que inicia *Ser y tiempo*, motivo del título de la obra y meta integral del proyecto de la ontología fundamental, es el planteamiento del tiempo como el horizonte de posibilidad para la comprensión del ser. La ontología, como ciencia del ser, se propone lograr alcanzar dicho horizonte trascendental para la comprensibilidad del sentido del ser. Por lo tanto, la posibilidad de aparición y comprensión de los modos de ser está enmarcada igualmente en dicho horizonte temporal. El aspecto de horizontalidad del tiempo determina

⁴²⁰ GA 29/30 pp. 371 (CFM, pp. 309).

fundamentalmente la noción de “modo de ser”. El primer paso para integrar la noción de modo a su aspecto de horizontalidad, consiste en reconocer que Heidegger ha renovado la noción de modo sobrepasando su significado clasificatorio. La tradición filosófica delimitó al ente en distintas regiones de acuerdo a sus rasgos característicos según criterios temporales, pero dicha división a partir del tiempo se llevó a cabo de manera ingenua y acrítica, nunca se aclaró cómo el tiempo puede llegar a establecer dicho criterio diferenciador del ente. La gran aportación de Heidegger fue resaltar el aspecto temporal de los modos de ser, de manera que la función del tiempo ahora fuera explícitamente aclarada para diferenciar al ente. El desarrollo de esta tematización comienza en los cursos tempranos de Friburgo, cuando Heidegger introduce en el “modo” un sentido de ejecución de carácter temporal. Un modo indica el originario *cómo*, esto es, el sentido de ejecución que apunta a la temporalidad donde se lleva a cabo la movilidad de la vida y la manera en que se conserva dicha movilidad. El acceso al tiempo debe descubrirse en el orden de la existencia y en su modo de ser, la existencia nos abre inmediatamente a la temática propiamente ontológica de la comprensión del ser, para Heidegger este es el camino estrictamente filosófico; en cambio, el camino teológico que define el tiempo a partir de la eternidad es un camino cerrado, pues su cuestionamiento se detiene en un ámbito óptico dependiente de un ente previamente dado (Dios) al cual se accede por la fe. La manera de abordar originariamente la cuestión del tiempo será desde la propia modalidad finita del existir del Dasein cuya temporalidad es de carácter extático-horizontal. Así en la medida en que la comprensión del ser es puesta en el horizonte del tiempo, el tiempo se convierte en la condición determinante en la propia comprensión de aquellos entes que no tienen el modo de ser del Dasein. Los comportamientos comprensivos que descubren al ente, deben tener ellos mismos una estructura temporal.

En primer lugar se destacaba el sentido temporal del fenómeno en aquellos modos de presentar al ser del ente, aclarando que no se alude a la mera presencia de lo que aparece sino a su presencialidad, es decir, *cómo llega a ser presente* el ente precisamente en sus *modos* de aparición, siendo esta posibilidad el acontecimiento fundamental de la donación de sentido. Un “modo” nos habla de *cómo* el ente viene a la presencia, tomando en cuenta que es a través de la temporalidad de los comportamientos del Dasein como el ente llega a descubrirse en su modalidad respectiva. El Dasein finito viene a ser el *lugar* ontológico

para aquel acontecimiento de la venida a la presencia de cualquier modalidad del ente y en último término la manifestación del ser mismo. Se establece así un *horizonte temporal* que da cuenta de aquel ámbito previamente abierto del mundo y de la comprensión de los modos de ser. El tiempo aparece ahora como la condición ontológica *última* de los modos de presentación del ente. El proyecto de la ontología fundamental en relación a los modos de ser se inscribe en una tematización que intenta acceder al sentido de ser a través del horizonte del tiempo de manera que puedan ser expuestos las modalidades respectivas del ser del ente en su carácter temporal. La idea central de este aspecto de la conclusión es que: *El fenómeno del tiempo aparece como la condición ontológica última de los modos de presentación del ente.*

Finalmente cierro la presente tesis afirmando que en la etapa de la ontología fundamental, Heidegger desarrolla una *renovación* en el significado del concepto de “modo”, el carácter de esta renovación es de tipo fenomenológico-hermenéutico que le confiere al *modo de ser* un carácter *mostrativo* del ser del ente, superando el significado de un puro acto clasificatorio que destaca ciertos rasgos esenciales dentro del ente. Modo es un concepto fundamental perteneciente a la fenomenología-hermenéutica para destacar el momento *mostrativo* que apunta al ser del ente sin más, es decir, a la puesta en escena de un sentido de ser en la modalidad del ente respectivo. En el periodo de la ontología fundamental, Heidegger ha desarrollado a partir de distintas perspectivas y problemáticas una *ontología general de los modos de ser*, desarrollando un lenguaje apropiado para describir fenomenológicamente distintas modalidades: el existir, lo a la mano, lo que está ahí y lo viviente, pero como se ha insistido en la presente tesis, siempre en función del planteamiento de la cuestión fundamental de la filosofía, el sentido del ser.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Martin Heidegger:

— — *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, (Curso de verano 1919), trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2007. Versión alemana: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), GA 56/57, editado por Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987.

— — *Problemas fundamentales de la fenomenología*, (Curso de invierno 1919-1920), trad. Francisco de Lara, Alianza, Madrid, 2014. Versión alemana: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58, editado por Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2010.

— — *Introducción a la fenomenología de la religión*, (Curso invierno del 1920/21), trad. Jorge Uscatescu, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Versión alemana: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21) Editado por Matthias Jung und Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921). 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)*, GA 60, Editado por Claudius Strube. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995.

— — *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, trad. J. Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002. Versión alemana: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) Anhang: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät*, GA 62, editado por Günther Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

— — *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (Curso de verano 1923), trad. J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2008. Versión alemana: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995.

— — *Introducción a la investigación fenomenológica*, (Curso de invierno 1923/24), trad. Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2008. Versión alemana: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), GA 17, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

— — *El concepto de tiempo* (tratado de 1924), trad. J. Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2008. Versión alemana: *Der Begriff der Zeit* (1924), GA 64, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004.

- — *El concepto de tiempo* (Conferencia), trad. R. Gabás y J. Adrián, Trotta, Madrid, 1999. Versión alemana: *Der Begriff der Zeit* (1924), GA 64, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004.
- — *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (Curso de verano 1925), trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2007. Versión alemana: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, editado por Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994.
- — *Lógica. La pregunta por la verdad*, (Curso de invierno 1925/26), trad. J. A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004. Versión alemana: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), GA 21. Editado por Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976.
- — *Ser y tiempo* (1927), trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2001. Versión alemana: *Sein und Zeit* (1927), Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1993.
- — *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (Curso verano 1927), trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000. Versión alemana: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Sommersemester 1927), GA 24, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1989.
- — *Principios metafísicos de la lógica*, (Curso de verano 1928), trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008. Versión alemana: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), GA 26, editado por Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978.
- — *Introducción a la filosofía*, (Curso invierno 1928/9), trad. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1999. Versión alemana: *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29). GA 27, editado por Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 1996.
- — *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, (Curso de verano 1929), trad. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007. Versión alemana: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA 29/30 editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004.

Otros autores:

- ALVES, Pedro, *Fenomenología del tiempo de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- AURENQUE, Diana, *El animal no es cosa: sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein*, Revista Filosofía Unísonos, vol. 16 no. 2, may/ago 2015, pp. 131-144.
- AURENQUE, Diana y NEIRA, Hernán, *¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad*. Revista de Filosofía Aurora, Curitiva, vol. 26 no. 38, ene/jun 2014, pp. 315-342.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, (trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 2003.
- De LARA, Francisco:

- — *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger*, Revista Eidos, no. 8, 2008, pp. 234-256.
- — *El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger*, Revista Filosofía Unisinos, no. 13, enero/abril 2012, pp. 15-29.
- BASSO, Leticia, *Hacia una reivindicación de la espacialidad como factor determinante y fundacional de la estructura del Dasein*, Differenz Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, año 3, no. 2, julio de 2016, pp. 2-17.
- BECH, Josep Maria, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2001.
- BERCIANO, Modesto:
- — *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- — *¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger*, Thémata Revista de Filosofía, no. 10, 1992, pp. 435-450.
- BUBNER, Rüdiger, *Acerca del fundamento del comprender*, Isegoría, no. 5, 1992, pp. 5-16.
- BUCHANAN, Brett, *Onto-Ethologies. The animal environment of Uexküll, Heidegger, Mzerleau-Ponty and Deleuze*, State University of New York Press, Albany, 2008.
- CALARCO, Matthew, *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.
- CANDILORO, Hernán:
- — *“Pobreza de mundo”. Una indagación sobre el humanismo y el mundo de la vida en el pensamiento de Martín Heidegger*, Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, vol. 70, 2014, pp. 27-44.
- — *Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger*, Areté Revista de Filosofía, vol. 24, no. 2, 2012, pp. 263-287.
- CARRILLO, Alberto, *Mundo y predicados ontológicos en Heidegger*, A parte Reí Revista de Filosofía, tomado de: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- CRAGNOLINI, Mónica, *El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal*, Actas de las II Jornadas Heidegger, desarrolladas en la Biblioteca Nacional BA entre el 2 y el 5 de septiembre del 2008.
- CRELIER, Andrés, *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Biblos, Buenos Aires, 2013.
- CRUZ, Roberto, *La primera hermenéutica*, Herder y Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- DERRIDA, Jacques:
- — *El animal que lue-go estoy Si(guiendo)*, Trotta, Madrid, 2008.
- — *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, 1985.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 1996.
- DREYFUS, Hubert L., *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2003.
- ELDEN, Stuart, *Heidegger’s animals*, Continental Philosophy Review, no. 39, 2006, pp. 273-291.
- GADAMER, Hans-Georg:

- — *Verdad y Método I*, Sígueme, Barcelona, 1999.
- — *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996.
- GONZALEZ, Joan, *Heidegger y los relojes*, Encuentro, Madrid, 2008.
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002.
- HUSSEL, Edmund:
- — *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
- — *Investigaciones lógicas II*. Alianza, Madrid, 2009.
- KISIEL, Theodore:
- — *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- — *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, (Edited by Theodore Kissiel and John van Buren), State University of New York Press, Albany, 1994.
- MARION, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- MASCARÓ, *El proyecto matemático de la naturaleza en la filosofía heideggeriana del periodo de Marburgo (1923-1927)*, Tópicos Revista de Filosofía, no. 50, 2016, pp. 95-122.
- MUÑOZ, Enrique, *Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad 1929/30*, Revista Veritas, no. 29, sep. 2013, pp. 77-96.
- PULIDO, Jorge, “*La ontología solo es posible como fenomenología*”. *En torno a la fenomenología de Martin Heidegger*, Revista Franciscanum, vol. 52, no. 163, enero/junio 2015, pp. 87-123.
- RODRIGUEZ, Ramón:
- — (Coordinador), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- — *Fenómeno e Interpretación*, Tecnos, Madrid, 2015.
- — *La idea de una interpretación fenomenológica*, Devenires, vol. 8, no. 16, 2007, pp. 20-39.
- — *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- — *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2010.
- — *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993.
- — *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, 1997, Madrid.
- RUBIO, Roberto, *Tiempo sentido, sobre la recepción de Heidegger del esquematismo trascendental kantiano en el periodo de Ser y tiempo*, Praxis Filosófica, no.19, jul-dic 2005, pp. 5-21.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en “El ser y el tiempo” de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985.
- TAMINIAUX, Jacques, *Heidegger and the project of fundamental ontology*, State University of New York, Albany, 1991.
- TUGENDHAT, Ernst, *La pregunta de Heidegger por el ser*, Revista de Filosofía, Editorial Complutense Madrid, vol 7, no. 11, 1994, pp. 3-26.

VIAL, Marcelo y DUTRA, Elza, *Dasein, la concepción heideggeriana sobre el modo de ser humano*, Avances de Psicología Latinoamericana, vol. 32, no. 1, pp. 105-113.

VIGO, Alejandro G.:

— — *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

— — *La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger*, Signos Filosóficos, vol. VIII, no. 15, enero-junio, 2006, pp. 65-104.

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.

WITHEY, Katherine, *The Strategic unity of Heidegger's The Fundamental Concepts of Metaphysics*, The Southern Journal of Philosophy, vol. 51 no. 2, jun. 2013, pp. 161-178.

XOLOCOTZI, A.:

— — *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés Editores, México, 2004.

— — *Heidegger. Lenguaje y escritura*, Fontarama, México, 2018.