

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía



**LA POSIBILIDAD DE UN *ETHOS* ORIGINARIO A PARTIR
DEL CUIDADO Y EL HABITAR EN MARTIN HEIDEGGER**

Tesis para optar por el grado de

Maestra en Filosofía

Presenta

Desireé Torres Lozano

Director de tesis Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Diciembre 2015

*Lo que constituye el distintivo más propio de las almas modernas, de los libros modernos,
no es la mentira sino su inveterada inocencia dentro de su mendacidad moralista.*

F. Nietzsche

Índice

Introducción

Primer capítulo

Cuidado como sentido de la movilidad de la vida

- I. El camino de la interpretación fenomenológica
- II. La ruina como envés y la postulación de la vida fáctica
- III. La vida y el sentido del mundo en el cuidado

Segundo Capítulo

El ser del Dasein: el cuidado y la existencia que habita

- I. El temple fundamental: la angustia y su relación con el cuidado
- II. Temporalidad y ser para la muerte
- III. El cuidado y su sentido en la temporeidad
- IV. Espacialidad, habitar y ser en el mundo

Tercer Capítulo

El $\tilde{H}\theta\omicron\varsigma$ originario y su constitución de Habitar

- I. $\tilde{H}\theta\omicron\varsigma$, el morar del Dasein
- II. $\tilde{H}\theta\omicron\varsigma$, constitutivo del ser en el mundo
- III. Existencia como el habitar en el $\tilde{H}\theta\omicron\varsigma$

Introducción

Es darf weder als ethisch noch als unethisch in der geläufigen Bedeutung eigenstuft werden, weil es sich ausserhalb des Machtbereiches der Ethik abspielt. Dennoch ist es seiner eigenen Intention nach ethisch in einem anderen, ursprünglicheren Sinne, insofern es darauf aus ist, dass der Mensch in den Ort seines Wohnens (ethos), d.i. die Nähe zum Sein, findet.¹

El trazo al caminar lanza un reflejo que destella la luz enceguecedora que proyecta ese camino por el que se transita sin mirar... y a nuestro paso se borran las huellas, soltamos las preguntas con el ansia de afianzarnos a lo ya dicho, al sostén, a aquello que siempre ha estado ahí, a lo que permanece.

Si es que debemos mantenernos inmóviles en lo ya establecido ante el flujo de la vida, ¿cómo nos ha sido posible ser parte de ella? y si no es así, ¿dónde estamos situados?, ¿desde dónde hemos pensado? O quizá desvanecidos en el pedestal categórico de la tradición filosófica pretendemos encuadrar una cascada de conceptos que ahogan la esencia del pensar mismo.

Nuestro autor, Martin Heidegger, se vuelca en el trabajo de un repliegue para abordar de manera originaria eso que ha quedado fosilizado, la cuestión del Ser se muestra como el hilo de plata que va guiando la desarticulación de un laberinto de supuestos en donde en el

¹ Emil Kettering, *NÁHE. Das Denken Martins Heidegger*, p. 372.

desmante de cómo se ha entendido la filosofía debe ser replanteado, de modo tal que ahí se desdobra la pregunta por la totalidad de ese cómo en el que vivimos.

Uno de los matices que adquiere todo el esfuerzo por abordar el cómo del Ser es un escondido y no resuelto trasfondo de carácter ético, sin embargo, esto se lleva a cabo sin la plena intención del mismo Heidegger, el tono ético no es explícito en su obra, es decir, él no aborda la ética como una disciplina filosófica. Entonces ¿cómo es posible hablar de la ética en el pensador de la Selva Negra?; si esto es viable podremos cuestionarnos ¿cómo sostener la palabra de Heidegger sin forzarla a una interpretación para cumplir con nuestras necesidades?, ¿acaso sólo se trata de una inquietud desesperada que le hace frente al mayor pensador del siglo XX?

Los senderos de la fenomenología se hacen patentes, puesto que en la medida en la que nos hemos descubierto no en la separación respecto de las cosas, sino en un constante trato que siempre nos remite a un retorno hacia nosotros mismos se manifiesta un movimiento sobre el que reluce la pregunta por el sentido de éste, de modo tal que si el “hacia dónde” es el ser del Dasein, entonces nos exigimos un camino que esclarezca el “cómo” y el “en dónde”, así, entonces, entender la movilidad de la vida es el terreno fructífero que nos permite plantearnos la problemática de la actitud en la que el Dasein se mueve dentro y junto con ella señalando hacia el mundo.

En la búsqueda se camina hacia el encuentro con ese quién que nos desmonta de una categorización y que nos suelta en el abismo del flujo en el que estamos inmersos, es decir, en la vida (*Leben*). Atender a nuestra entrega en el mundo no busca más que en la lejanía

encontrar el acercamiento hacia el “cada quién”, en donde se revela la existencia, donde aparece el Dasein, donde nuestro ser sale a la luz.

Pensar alrededor de la movilidad exige cuestionarnos en principio sobre el espacio en el que éste se da. Algo que transita requiere de un “en dónde”, esto significa que la condición de posibilidad para que exista un “desde” y un “hacia” repunta hacia el cuestionamiento por el espacio; y si bien es cierto que el Dasein reclama el movimiento, en tanto que en su existencia le va el estar fuera para poder apropiarse de sí, la pregunta por el lugar es de suma relevancia.

Así mismo el modo de este movimiento debe ser esclarecido y expuesto al ejercicio de la reflexión, por tanto las preguntas directrices serán: ¿Cómo está constituido el movimiento en la vida?, ¿en qué medida el Dasein da cuenta de ello? y ¿cómo es que en ella se desvela el ser del mismo?

El puerto de embarque es el pensamiento del joven Heidegger, quien con base en la revisión que hace sobre Aristóteles comienza a tejer la distancia que existe entre el ente y el Dasein; en tal camino parte no de una diferenciación categórica del hombre con respecto a las cosas, sino de la revelación de la diferencia en la movilidad propia de la vida; misma que sugiere el dinamismo del ser del Dasein, quien en este movimiento fluye y se hace patente.

Dando un paso más, ya en Ser y Tiempo es posible vislumbrar cómo en la analítica existencial del Dasein su ser queda mayormente esclarecido, esto es, el ser al que le va su

existencia. En el quiebre de las categorías aparece el hilo de los existenciaris que lleva al lugar del Dasein como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), ese al que su quehacer es la existencia misma en tanto que tiene cuidado (*Sorge*), de modo tal que es ese quien que estando dentro se ubica fuera y estando fuera tiende a estar dentro, poniendo de manifiesto la movilidad que en el espacio ya postula el tiempo.

Si es que es posible hablar sobre la posibilidad de la ética, el primer sitio que lo atestigua es el giro después de *Ser y Tiempo* en 1928 donde aparece la Metontología, en cuyo centro es posible plantearse un retorno a pensar el sostén de la esencia del hombre como una metafísica del Dasein, es decir, preguntarse por el fundamento que hace ser al ser humano en su modo más originario.

En la obra Carta sobre el Humanismo Heidegger apuntará a la ética, sin embargo, no desarrolla más que la idea de una posible en términos originarios. El *ethos* se trata ahí desde la sentencia de Heráclito en la cuál le atribuye el habitar del hombre, de ahí que sea posible una conjetura sobre la finalidad del quehacer de la existencia: la de habitar en sí mismo.

El tema de la presente tesis es desarrollar las implicaciones de los conceptos heideggerianos de Mundo, Cuidado, Habitar y Ethos para el desarrollo de una posible ética originaria. La finalidad es explicar que a pesar de que Heidegger niega la posibilidad de una ética en la etapa preparatoria de la analítica del Dasein y, exige que dicho desarrollo sea planteado una vez planteada una ontología integral del Dasein, existen suficientes elementos para proyectar dicha ética originaria desde sus inicios, pasando por *Ser y Tiempo* y finalmente cuando plantea la problemática en la carta a Jean Beaufret.

Los intereses de esta investigación parten de una crítica a la ética tradicional que tiene vistazos hacia el cómo una moral que ha sido pensada desde la tradición ha deformado el fenómeno de la existencia humana y que desvían lo trascendental de la problemática: un encuentro con la verdad del cómo vive el ser humano.

Por ello el pensamiento de Heidegger es la vía de acceso a pensar el problema no desde una serie de categorías, sino del enfrentamiento del mismo desde su origen. Pensar la ética desde un estudio que va más allá de una articulación conceptual, es un descubrimiento que paulatinamente es posible realizar a medida que se desarrolla en el ejercicio fenomenológico, sobre todo al no ser un tema tratado explícitamente por el autor.

Primer capítulo

Movilidad y cuidado como sentido de la vida

I. El camino de la interpretación fenomenológica

El carácter dinámico de la vida nos remite al ámbito de lo ante predicativo, ya que para Heidegger el dejar comparecer a las cosas en su sentido originario disuelve un tratamiento de índole intelectual, mismo que se desmarca de la dicotomía del sujeto y objeto, donde no se trata de preguntarse por la vida como algo que se da de modo temático y en el que sea menester la conceptualización que desbordará en una visión tradicional.

El tratamiento fenomenológico en el sentido en el que Heidegger lo piensa es de índole diferencial, pero ¿cómo es que esta diferencia se logra con respecto a la tradición?, en primera instancia porque el aparecer había sido estimado en lo temporal, cambiante y por ello con falta de fiabilidad; en cambio se había tomado el ser de las cosas como lo que permanece y en tanto que se mantiene puede ser confiable; sin embargo, la fenomenología hace una diferencia al pensar el aparecer mismo, ya que la cuestión es no buscar en otro lugar, sino en ese aparecer de las cosas.

En este sentido es que se piensa que la vida (*Leben*) es su propio aparecer y no ya en una tematización; de manera tal que en su diálogo con Aristóteles es posible vislumbrar su interpretación fenomenológica sobre el pensamiento del mismo y de ahí partir al pensamiento propio de nuestro autor con un abordaje originario.

El presente capítulo tiene la intención de centrarse tanto en la ruina como en la vida fáctica, entendiéndolas como copertenecientes, puesto que en la medida en la que desenvolvamos la peculiaridad de su existencia, podremos comprender que el vínculo de éstas es originario y responde al propio movimiento de la vida, entendido desde la movilidad que Heidegger dejará clara desde su aproximación a Aristóteles en el volumen titulado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, mismo que abordaremos de manera primordial en el presente apartado.

No se pretende categorizar ni, por tanto, detener el flujo de la vida, sino abrir únicamente un horizonte de apropiación. Sólo así recuperando las raíces originarias de la vida humana, se abre la posibilidad de una comprensión auténtica de su ser.² Situarse en el ámbito que precede a lo predicativo conlleva la noción de un pensamiento con la claridad de que existe de manera originaria la vida; esto es, que no en la tematización de la misma se revela su ser, sino en el modo en el que ella misma se desenvuelve dentro de una movilidad a la que apunta dicha reflexión.

Es indispensable tomar este volumen del joven Heidegger con el objetivo de escudriñar su pensamiento desde sus orígenes, puesto que esto responde a la finalidad que le compete a este trabajo en su totalidad, la de extraer de los términos como el cuidado una visión originaria del pensamiento heideggeriano en un sentido *ethico*³; por ello es que remontarse a pensar desde el terreno preteórico la vida y hacerse las preguntas que esto conlleva como ¿en qué medida la vida tiene su propia movilidad?, ¿cómo es que la movilidad

² J. Adrián, Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, p. 30.

³ Utilizo este término para apuntar a una idea de *ethos* en sentido griego, más no de una ética como disciplina derivada de la Filosofía, sino en su carácter más genuino del habitar del ser humano.

supone un contramovimiento?, ¿en qué sentido la ruina supone la vida fáctica?, y ¿cómo es que el cuidado es el sentido de la vida fáctica?, nos iniciarán en los cimientos del pensamiento de Heidegger en esta línea de investigación.

Es una peculiaridad de la interpretación fenomenológica de volver a sí mismo, a su actualización, una y otra vez. Esto no es otra cosa más que una expresión de la movilidad básica de la facticidad, y así se demuestra que la interpretación en sí misma es fáctica y por lo tanto apropiada a su objeto.⁴

La comprensión de la vida fáctica es posible sólo si se accede a ella bajo la interpretación correcta, la fenomenológica; ya que sólo a partir de ella es posible comprender la movilidad, y en este sentido la interpretación fenomenológica le pertenece, pues ella misma es manifestación de la facticidad, de tal forma que La interpretación fenomenológica, como existencialmente se manifiesta es en la esencia de ese >hacia la movilidad>.

5

En el trabajo de Husserl ya se muestra la búsqueda de la conciliación de la ciencia y la vida que se vive, rebasando los límites de lo categorial, de tal modo que la concepción de Fenomenología de la que desborda su pensamiento desvela un progreso en lo trascendental, una evolución más allá de la razón, de ahí que sea una tarea constante e inacabada.⁶

⁴ M. Heidegger, *GA 61*, p. 131.

⁵ *Ibid*, p.132.

⁶ Cfr. Edmund, Husserl, *Krisis*, p. 71/cC, 73.

La problemática a la que apunta un pensamiento desde el mundo vivido es ¿cómo se puede hacer inteligible la obviedad ingenua de la certeza del mundo, en la que vivimos, y ciertamente tanto la certeza del mundo cotidiano, como la de las construcciones ¿teóricas cultas fundadas sobre ese mundo cotidiano?⁷ La experiencia es donde reside la importancia de la vivencia y por ende la construcción del mundo; en este sentido, no se trata de abordar un objeto en la escisión con el sujeto, sino en una totalidad donde el sujeto no es uno racional, sino situando en medio del mundo que se dona en la misma vida.

El carácter fenomenológico permite que la facticidad se muestre en la movilidad, esto es, tenga la dirección de la movilidad implícita que la desoculta de su modo circundante y así se esclarezca el modo en el que la vida es, fáctica.

Desde la actitud natural presente en Husserl se puede vislumbrar la tendencia al cuestionamiento, que él mismo describe como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico⁸, en esta no se requiere de una conciencia sobre el mundo sino que el modo en el que se desenvuelve el ser humano es práctico; de ahí que deba existir un repliegue a la actitud filosófica, en donde sea posible realizar cuestionamientos ontológicos y teorizaciones de lo que el mundo es.

Vivir significa constantemente vivir en la certeza del mundo. Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo, vivenciar realmente y ejecutar realmente la certeza

⁷ Opcit. *Krisis* p. 99/6, 10

⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 66.

del ser del mundo.⁹ La actitud filosófica remite a un hacerse cargo de la problemática del mundo donde la intencionalidad del sujeto con fuerza hace patente la configuración del mundo en tanto que tiene conciencia en el sentido de la vida, que no sólo es vivida sino que se cristaliza en la experiencia, así se afirma que el concepto de la experiencia debe ser establecido de tal forma que nos permita captar lo que “la cosa en sí misma” significa con la palabra¹⁰.

En la reducción fenomenológica ya se manifiesta el método para que la actitud fenomenológica se lleve a cabo, la epojé, un estar suspendido para la reflexión, es decir,

Igualmente acontece con todas las restantes asunciones que pertenecen a la corriente de mi vida, además de las constitutivas de la experiencia del mundo: con mis representaciones no intuitivas, juicios, valoraciones, resoluciones, determinaciones de fines y medios, etcétera, y en especial con las íntimas posiciones que necesariamente se toman en la actitud natural, no reflexiva, no filosófica, de la vida, en la medida en que tales posiciones presuponen el mundo, esto es, encierran en sí una creencia en la realidad del mundo.¹¹

Si bien la actitud natural es necesaria para la filosófica podemos apelar a una postulación en la que se da una movilidad, en este sentido en el pensamiento de Heidegger ya se ve con

⁹Edmund, Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 146.

¹⁰ Ludwig, Landgrebe, *The Phenomenological Concept of Experience, in Philosophy and Phenomenological Research*, p. 2.

¹¹ Edmund, Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p.61

claridad esta distinción al entender que la vida fáctica tiene este carácter de movilidad porque postula la Ruina, en la que se manifiesta el carácter dinámico.

La interpretación categórica ya está sobre el terreno de una presuposición que está sin desarrollar. Sin embargo, podemos determinar a lo ruinante en contra o formalmente contra el cual, como una verdadera propiedad fáctica de la vida, sólo es en la medida en que nos tomamos muy en serio la tarea fenomenológica del encuentro con lo ruinante y contra modos fácticos de acceso, es decir, formas de movilidad en facticidad, en relación con la captación y la posibilidad de verificar el supuesto antes mencionado.¹²

La interpretación fenomenológica posibilita el encuentro con la ruina, así se constituye el acceso a la movilidad de la vida fáctica y de esta manera se puede conocer; así entonces, la vida fáctica en su totalidad manifiesta el carácter dinámico de la vida.

La indicación formal es esencialmente preteórica, es decir, manifiesta una desmarcación de lo categorial, en este sentido porque lo determinado no es ya más que una estructura que nace no de la vida fáctica, sino de un modo menos originario que provee de categorías, más no roza con lo que la existencia es.

La vida fáctica está inmersa dentro de la movilidad que sólo bajo los indicadores formales se puede conocer, puesto que estos son previos a las categorías, en el sentido en que dirigen la pregunta por el ser de la vida fáctica, de manera que el carácter dinámico de la misma sólo es mediante ellos, que permite su entrega al desocultamiento.

¹² Idem.

En la medida en que todo se aclara en la vida fáctica, se encuentra en algún discurso implícita o de otro tipo, y está en una indelible y fácticamente la fáctica necesidad de la indicación formal: como el método de enfoque de la interpretación existencial categórica.¹³

Aquí se muestra la importancia de la indicación formal respecto al acceso, en este sentido si la situación de la vida fáctica se muestra en un vacío en el sentido de desorientación, pero que como tal es un movimiento fundamental de la vida misma que busca aclaración, entonces aquí aparece la función inicial de la indicación formal¹⁴.

La tendencia natural de la interpretación es la indicación de que constata la actualización de la interpretación, así mismo los diferentes modos de determinar y ordenar los objetos, que en cada caso se presentan bajo determinadas motivadas formas y expresiones discretas, es una fáctica clarificación de la vida.

II. La Ruina como envés y la postulación de la vida fáctica

La Ruina en sí misma es ahora entendida más precisamente en su propio sentido como un carácter peculiar de caída, específicamente como un momento categorial del sentido de ser (facticidad)¹⁵; de tal manera que la movilidad no se puede entender sólo en un sentido, el de la vida, sino que se debe abordar en su contrasentido, es decir, desde aquello que la supone y donde se funda su cadencia.

¹³ Ibid, p.134.

¹⁴ A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p.114.

¹⁵ Opcit, *GA 61*, p. 134.

Lo ruinate “en contra” indica la “presuposición” de la interpretación, en la cual la interpretación de sí misma debe volver hacia sí, de donde viene a ser importante determinar el tipo y el modo, cómo y “dónde” esta presuposición puede ser alcanzada.¹⁶ Para pensar la ruina es indispensable retornar a esta presuposición que no tiene que ver con lo categorial, sino con la misma movilidad de la vida.

En tal presuposición se manifiesta la interpretación en donde se piensa la facticidad en un ámbito preteorético, es decir, para determinar el cómo de este acceso al fenómeno de la vida se debe retroceder a la misma vida, de ahí que la ruina postule en esta negatividad de vida lo que la vida es.

Pensar la ruina nos lleva al desocultamiento de la facticidad en tanto que en ella se supone, puesto que la interpretación fenomenológica abarca en este retroceso un carácter de originariedad que desbordará en un tratamiento fenomenológico del aparecer, esto es, en la movilidad de la vida que conlleva la facticidad es menester pensar primeramente aquello que no es pero por lo que es en sí misma.

La vida muestra una particular estructura intencional en forma de referencia al mundo: sólo se entiende siempre en referencia al mundo, al κόσμος. La vida está, pues, referida esencialmente al mundo, está empapada de mundo. A esto le podemos nombrar el carácter cosmológico de la vida. En este carácter se muestra una interpretación originaria de la intencionalidad: una intencionalidad vivida mundanamente.¹⁷

¹⁶ Opcit, *GA 61*, p. 132.

¹⁷ Opcit, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 111.

Lo cosmológico de la vida responde a un carácter de movilidad, mismo que no supone un carácter de inacabable puesto que está en movimiento y por ello se encuentra constituida por esta copertenencia con el mundo; de tal modo que vivir la vida no es un quehacer, sino es esta tendencia que abarca una reflexión que va más allá de lo trascendental en la tradición, pues se trata de un carácter donde ella misma es ese quehacer en el que se lleva a cabo lo que es el mundo.

En esta propia movilidad cinética es posible pensar que este mismo movimiento para generarse como tal movimiento supone una tendencia de indiferencia, es así que en el semestre de invierno de 1921/1922 Heidegger nombrará la tendencia ruinante como aquél derrumbe (Abfall) en el que se supone la vida fáctica en una indiferencia¹⁸.

En tanto que la ruina se muestra como esta copertenencia de la vida es esencial preguntarse ¿cómo es que lo supuestamente opuesto logra la afirmación de aquello a que se opone? Y ¿en qué medida la ruina alumbra el carácter de ser de la facticidad?; en este sentido al retroceder en el terreno categorial se evita un tratamiento intelectual, es decir, no es a través de las categorías donde se podrá revelar el ser de aquello que se piensa, sino que esto se llevará a cabo en el -cómo aparece- y es en este punto donde cabe aclarar que en la tendencia ruinante es posible que se dé el aparecer de la facticidad, pues en su correlación es donde se manifiesta el ser de la movilidad que le es propia a la vida fáctica.

La vida fáctica supone la ruina, pues si pensamos en la vida como movimiento, su campo de desenvolvimiento requiere de un dónde que presuponga su ser en cuanto vivenciar la vida;

¹⁸ Cfr. Íbid, p.112.

de tal manera que la tendencia ruinante señala, en su carácter de necesaria, que en esta indiferencia hay algo a lo que se apunta en la obviedad, es decir, en su movimiento y por lo que éste es el que permite la posibilidad de un alumbramiento de la vida. De esta forma se puede ver que la posibilidad de alumbrar la vida sólo se lleva a cabo con base en el carácter desorientador de la vida ruinante¹⁹.

La caída es una caída en el mundo. Esta tendencia a la caída al mundo es ciertamente la primera deliberación que la vida tiene de sí misma: La caída trae a la vida fáctica el comienzo de sí – sin que previamente por ella misma haya obtenido un contramovimiento-, de tal manera que los aspectos por los que los entes están conformados son también a partir de un carácter de caída.²⁰

La tendencia de la vida ruinante opera en la caída, que es este contramovimiento en el que es posible conducir a la vida fáctica en su movilidad, donde se manifiesta el carácter dinámico de la vida que emerge en esta indiferencia de la misma que supone una dirección en tal obviedad, la de ser dinámica precisamente.

El sentido del mundo adquiere una relevancia conforme a la facticidad, puesto que a ella le va el mundo, en el sentido en el que está facticidad no trata de un movimiento de lugar sino como la originariedad don des posible que se lleve a cabo la vida como una configuración denominada mundo.

¹⁹ *Íbid.* p.113.

²⁰ B. Minca, *Poiesis*, p. 17.

Lo vacío de la vida ruinante da, en este sentido, la dirección. Por el carácter cinético de la vida el cumplimiento del vacío puede entenderse solamente como un determinado movimiento: como el ya mencionado contramovimiento.²¹ La tendencia ruinante apunta necesariamente a una negatividad entendida en la polaridad de aquello que espera ser lo opuesto, de tal modo que pensar la ruina conduce hacia a algo que no contiene pues en este carácter de ruina también se da el del vacío, de la falta de.

La caída opera como ese catalizador que exige a la vida fáctica su facticidad, puesto que ella no se lleva a cabo más que en la medida en la que se da como obvia, porque justamente en este carácter le supone como coperteneiente; este ser de indiferencia propone que algo está siendo pero no de manera objetivada, sino que la supone en un modo de movimiento que siendo contrario le reclama su ser, el ser de la vida fáctica.

Preguntarnos por el carácter de la Ruina nos remite a la postulación del movimiento, puesto que en ella se posibilita y supone en su constitución a la Vida Fáctica; de este modo podemos cuestionarnos ¿a qué acepciones llegamos luego de asumir la existencia de la misma?, y ¿cómo es posible que siendo ella lo cadente puede postular de manera firme lo llamado Vida Fáctica?

En este sentido es menester afirmar que la ruina debe ser considerada en el ámbito que nos coloca, el ante-predicativo, para que a partir del mismo salga a la luz lo que revela en su contrario y poder comprender la problemática en su totalidad y no ya en términos de principios de conocimiento. Sin embargo, en su propio sentido debe ser tomada como un

²¹ Opcit, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 114,

momento en el que lo categorial le abarca para poder mostrarse como sí misma pero contra sí misma en el ámbito de la facticidad.

En este sentido la ruina en sí misma es entendida mediante un carácter peculiar de colapso, debido a que su momento categorial del sentido de ser (facticidad) manifiesta el carácter ruinante de la vida fáctica; de manera que la Ruina significa derrumbe y se muestra como una movilidad cadente en la vida fáctica²².

No es un a dónde el de la ruina, ya que este requiere una movilidad de direccionalidad, sino que se trata de una contraposición espacial, es decir, una dirección originaria, en la que sea posible manifestar el ser de la ruina.

La caída como la movilidad de la vida fáctica, no llega a ninguna parte, en un dominio receptivo o contenedor, que puede ser extraño a su propio modo de ser, regionalmente, diferente de él. La caída no puede caer extraña a la misma caída y a su movilidad; en otras palabras, ahí es aquí y como principio nada puede recibir la caída, lo que significa que la caída es puramente y simplemente pura caída.²³

Este puramente y simplemente de la caída denota la determinación de la movilidad de la facticidad de la vida ruinante, puesto que da respuesta al dónde de la misma caída y que no se trata más que de su carácter formal de la vida fáctica que tiene su correspondencia en la ruina.

²² Opcit, *Fenomenología de la vida fáctica*, p113.

²³ Ibid, p. 144.

Metodológicamente hablando se debe de aclarar sobre la inmediatez, esto es, que la inmediatez del mundo que se dona muestra: 1. Que esta inmediatez no es un principio, sino precisamente la consolidación en la fáctica vida ruinante. 2. Por otra parte la inmediatez del mundo dado es mediada; sin embargo, esta mediación no es el mero pensamiento sobre lo que es la representación, ni tampoco se toma en el sentido epistemológico, pues puede determinar lo que sea acerca del objetivo y del sentido ontológico del mundo.²⁴

La inmediatez ubica a la vida fáctica en su modo objetivo que propicia el vacío en el que se da, asumiendo la ruina como la fáctica vida ruinante, en la que la totalidad conforma la existencia de ambas y que al ser complementarias responden a la inmediatez que no es más que la respuesta por su existencia en el sentido estricto ontológico.

La vida en su propia donación es en sentido ontológico y es en este sentido que puede considerársele como un objeto que se sostiene en sí mismo y por sí mismo, es decir, la vida misma es la condición de posibilidad para que exista una precomprensión, pues en sí misma se comprende y da paso a la asunción de los principios de índole cognoscitivos.

La interpretación de la direccionalidad de la ruina conduce a la interpretación de la objetividad y en el sentido ontológico del mundo, y sólo a través de la movilidad se puede determinar precisamente como en la que algo posee el sentido de la actualización como movimiento.

²⁴ Cfr. Ibid, p.149.

La movilidad ruinante es la que muestra la actualización en la apropiación del modo de acceso a la cuestionabilidad, de manera que en el cuestionamiento que la vida fáctica tiene es la de su propia entrega a tal movilidad.

El genuino cuestionamiento viene de motivos que tienen que ser clarificados en su respectiva situación fáctica y reciben dirección de la vida fáctica; es decir, consiste vivir en la respuesta misma de una manera de búsqueda, así el responderse mantiene una constante relación con el preguntarse.²⁵

El carácter de la ruina de lo negativo consiste en traer la maduración de la nada a la vida fáctica como propia posibilidad fáctica de la ruina en sí misma.²⁶ La ruina se identifica con un movimiento que conlleva una dirección del movimiento de la vida, siendo el de la ruina una postulación como contramovimiento en el que la vida fáctica adquiere su posibilidad en tanto que se le exige salir de la indiferencia.

III. La vida y el sentido del mundo en el cuidado

El problema de la apropiación del conocimiento conlleva a preguntarse ¿qué es lo que clama para ser aprehendido desde su sí mismo?, y ¿cómo es posible indicar su sentido sin sostenerse en argumentos sistemáticos?, ya que pensar un conocimiento genuino pretende aproximarse no ya desde la categorización, sino desde una problematización ontológica.

²⁵ Cfr. Ibid, p.153

²⁶ Idem.

Para poder acercarse al conocimiento se deben de poner en cuestionamiento ciertos principios en los que se ha supuesto el origen del pensamiento, sin embargo, son en ellos mismos en los que es necesario ahondar para gestionar la pregunta que envuelve la totalidad de la problemática: ¿qué es la vida?, y ¿cómo a partir de ella es posible desvelar y trazar un camino hacia el sentido del ser?

Uno de ellos y probablemente el principal conductor de la pregunta por la vida es la cuestión que Heidegger designa como el problema de los entes y del sentido de Ser, donde se encuentran *on*, *ousia*, *kinhsis* y *fusis*.²⁷ De tal manera que el diálogo que establece con Aristóteles es de suma importancia para llevar a cabo este modo de pensar, en el que la finalidad no es la teorización sino el hecho de destacar las problemáticas que circundan a las acepciones de tales términos y por los que se ha comprendido en la tradición lo que es la vida, pero también por los que se ha disuelto el carácter ontológico de la misma.

El movimiento para Heidegger pretende desmarcarse de lo que Aristóteles había entendido como movimiento en el Libro IV de la Física, cuando al hablar del lugar, afirma que el movimiento más común y principal es el desplazamiento, pues es un movimiento con respecto al lugar. Desplazamiento entonces se traduce del término griego *Phorá*, (llevar, transportar), que es la *Kinesis* por antonomasia, ya que se encuentra contenida en las otras tres especies de movimiento,²⁸ es decir, es el primero porque es imposible que haya aumento sin antes no haber habido alteración y por ende este es el que hace posible que se

²⁷ Cfr. Opcit, *GA 61*, p. 112.

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Física*, Libro IV, 208a-31

den los demás movimientos.²⁹ Luego, si es necesario que haya siempre movimiento, también será necesario que haya siempre un movimiento local.³⁰

A partir de ello podemos afirmar que la distinción que hace Heidegger sobre el movimiento es radical, puesto que por una parte existe la movilidad fundamental del Dasein y por otra el movimiento propio de los entes, de este modo el término *Bewegtheit* (movilidad) debe entenderse como un sustantivo proveniente de *Bewegung*, que significa movimiento; y lo que pretende mostrar en su conjunto es el dinamismo de la vida, de manera que el término *Bewegtheit* contiene ya implícito el movimiento.

El diálogo que realiza con Aristóteles en este punto muestra que la actividad propia del ser humano no puede ser reducida al tipo de movimiento de los entes, puesto que el movimiento de los mismos no responde a algo externo que los mueve de lugar, sino que se trata de su propio modo de ser en el que le va la vida; de ahí que al ente en su determinación no le sea suyo este movimiento, sino del ser humano, en quien se lleva a cabo la vida como tal, en la movilidad que es dinámica y que sólo le va a él en su constitución como Dasein.

En este sentido debemos entender que la vida fáctica tiene este carácter de movilidad, y por ende la Ruina también lo posee, ya que si se entiende como el envés de la vida fáctica podemos afirmar: Una definición indicativa formal puede definir a la ruina como la movilidad de la vida fáctica, que la vida fáctica es en sí misma, es sí misma por sí misma,

²⁹ *Íbid*, 260a-26.

³⁰ *Íbid*, 260b-4.

fuera de sí misma y contra sí misma y con todo ello contra sí misma realiza, esto es, “es”, El sentido del ser no se está definiendo aquí.³¹

La vida fáctica tiene su propia movilidad, de manera que se ejerce desde sí misma para sí misma. Por otro lado la ruina le da sustento a su existencia, de manera que fuera de sí misma también se lleva a cabo la movilidad aunque contra sí misma y por ella es que es posible lo fáctico, en el sentido en el que solidifica su presencia en la movilidad.

El ejercicio del vivir fáctico se da por la misma ruina, de manera que la movilidad encierra una evitación, es decir, una ocultación que sale y se esconde para volver a ser encontrada; lo que permite que exista una procuración del descubrimiento del desocultamiento constante, pues como todo ente se encuentra en la movilidad, es menester de esta evitación ser el ejercicio propio de su ser.

La Preestructura y la relucencia son expresiones de intencionalidad, como estructura formal de la facticidad (el sentido del ser de la vida).³² La preestructura se puede entender como el modo en el que el Dasein vive hacia las cosas, es decir, hay una inercia de llevar a cabo la significatividad de manera previa y por ello es constitutiva de la vida fáctica.

En la preestructura se dan las posibilidades que permiten que un ente sea esto o aquello y de este modo es constitutiva del vivir fáctico, donde el Dasein es capaz de darle sentido y así manifestar su comparecencia frente a los entes que conforma el ejercicio de ser.

³¹ Opcit, *GA 61*, 131.

³² Idem

Por su parte la relucencia se puede entender como el reflejo en el que se da la imagen ya hecha del mundo, sin embargo, es en la que los entes reflejan la posibilidad que manifiesta lo que está ya dado pero que tiene la capacidad de retornar a su ser mismo; en este sentido es el modo en el que es posible desocultar el ser del ente.

La vida fáctica presupone la relucencia, por la que el descubrimiento del ser del ente es viable y por lo que se sustenta en la ruina, ya que fomenta el que los entes se eviten como sí mismos y por lo que en su reflejo supongan su ser que se oculta, manifestando la comparecencia del Dasein frente a los mismos.

La vida viene en la actualización del cuidado, ocurre, aunque en su mayor parte de una manera mundana; sin embargo, en esta mundanidad, aparece su genuinidad.³³ La vida fáctica se muestra en la movilidad genuina de su propio movimiento de manera que la mundanidad es la autenticación del propio movimiento de ésta.

Cada modo de ocurrencia (facticidad) está determinado por un carácter cairológico (tiempo), que determina la relación consigo y con su tiempo, y esta relación se toma en el sentido de un vínculo de la actualización de la facticidad. Lo cairológico incluye las determinaciones categoriales que construyen las relaciones temporales en y para lo fáctico.³⁴

³³ Ibid, *GA 61*, p.137.

³⁴ Idem.

La temporalidad de la vida fáctica debe entenderse en sentido cairológico, que no es una categorización sino la condición de posibilidad para que se dé la movilidad de la vida fáctica; así mismo para su actualización, en tanto que requiere la relación temporal como una comparecencia de lo que ocurre en la movilidad que es porque la constituye el modo cairológico de concebir el tiempo.

Heidegger hace de los caracteres de síntesis de la movilidad de la vida fáctica que son terminológicamente indeterminados, un modo de ser y que en sí mismos muestran la facticidad del ser que es en cada caso mío, por lo que tienen la peculiaridad de anunciar, es decir, son fenómenos de la facticidad que funcionan con antelación para destacar la relación que se da en la vida fáctica y por los que se consigue su actualización en el sentido ontológico.³⁵

No se trata de una cuestión epistemológica, sino de los determinantes existenciales que permiten la movilidad que destaca el dinamismo de la vida, en este sentido la vida fáctica está compuesta de una pre concepción de sí misma en el entendimiento en el que se trata de modo ontológico que fundamenta el sentido originario de la facticidad.

Tiempo debe entenderse aquí ni como orden de las cosas, ni como una dimensión de orden y tampoco como la sucesión de eventos, sino como un modo específico de movilidad en el sentido de un carácter que no sólo hace posible la movilidad, sino que se realiza con ella,

³⁵ Cfr. Ibid, p. 138.

pero que se constituye a sí mismo moviéndose en una autónoma manera fáctica. [...] La vida fáctica tiene su tiempo.³⁶

El tiempo cairológico tiene su propia movilidad y fundamenta así mismo la movilidad de la vida fáctica, puesto que en conjunto se actualizan y así propician su sentido de ser en tanto que se corresponden y complementan para la constitución de la facticidad.

La mundanidad persiste en tanto que el tiempo la propicia en las formas cairológicas, de tal manera que la ruina se manifiesta dentro de las mismas por su imperceptibilidad, al relacionar el carácter temporal de la vida fáctica con los entes.

En este sentido Fácticamente, la vida ruinante, no tiene tiempo, porque su movilidad es básica, la ruina en sí misma saca el tiempo. Es un tiempo que puede sacarse, y fácticamente, la vida ruinante, por sí misma y en sí misma lo saca. La ruina saca el tiempo fuera, busca abolir lo historiológico de la facticidad. La ruina de la vida fáctica posee este sentido de actualización: la abolición del tiempo. En este peculiar modo, lo historiológico está siempre presente en la vida; es siempre fácticamente presente en toda la ruina (lo historiológico como un constitutivo de la facticidad).³⁷

La ruina saca el tiempo, o lo que es lo mismo, es un tener no tiempo, en el sentido en el que expresa su carácter de ruina, por tanto al tener su tiempo es tener su no tiempo, que expresa un modo de la vida fáctica, de tal manera que la interpretación categorial es la de la caída,

³⁶ *Íbid*, p. 139.

³⁷ *Idem*.

pues en su intento de tenerse a sí misma termina por manifestar los cuatro indicadores formales de la ruina: *Das Verführerische* (La seducción), *das Beruhigende* (La calma), *das Entfremdende* (La alienación) y *das Vernichtende* (La devastación).

El intransitivo sentido del verbo vivir, es presentado concretamente, siempre tomando explícitamente de las frases como vivir en, con algo, fuera de algo, por algo, con algo, contra algo, vivir siguiendo algo, vivir de algo. Ese “algo” manifiesta que las relaciones del “viviendo” están indicadas en estas expresiones preposicionales, las cuales a toda apariencia han sido concebidas juntas con el término mundo.³⁸

En el mundo se lleva a cabo la movilidad de la vida y así mismo su relación es necesaria para consentir que la facticidad sólo es en la constante de la vida que tiene su sentido en el mundo, puesto que en una manera formal podemos decir que la vida en sí misma el relato del mundo; mundo y vida no son dos objetos separados³⁹.

La vida y el mundo son copertenecientes, la vida en tanto que se piensa de modo originario es movilidad por antonomasia y en ello radica el sentido que le da el mundo, en tanto que permite la emergencia de una dirección del mismo fenómeno de la facticidad, que se plasma en esta categoría de la que la vida no es inseparable.

La categoría de mundo responde a una interpretación fenomenomenológica, esto quiere decir que no se trata de un concepto, sino de una materialización de la movilidad de la vida; no como un hecho material, sino como una interpretación de la experiencia misma de la vida fáctica.

³⁸ Opcit, *GA 61*, p. 85.

³⁹ Ídem.

Si la categoría básica “mundo” está determinada más precisamente en algo respectivo, entonces esta determinación está fuera de lo categorial, en unas nuevas categorías que alcanzan y pueden ser experimentadas en la actualización de la interpretación ejecutada para y fuera de la vida fáctica.⁴⁰ El mundo responde a la pertenencia de una interpretación categorial a lo que es la vida fáctica, sin embargo, no a una concepción categorial, sino más bien un sentido y dirección que permite la comprensión de la vida en el sentido fenomenológico que aprehende la experiencia de la vida y no sólo una aproximación intelectual.

Vivir en el sentido verbal debe ser interpretado de acuerdo con su propio sentido de cuidado: cuidar para y sobre algo; por ello vivir desde algo es hacerse cargo de ello.⁴¹ Por ello podemos cuestionarnos sobre el sentido de la vida y en qué medida es posible apropiarse de la misma; puesto que si afirmamos que la tendencia de la vida es ruinante, la obvedad envuelve el sentido, de tal manera que el sentido originario de la vida que se nos revela es el cuidado.

En el cuidado de sí mismo, la prestrucción⁴² afecta la movilidad de la relucencia⁴³, de manera que el cuidado se examina a sí mismo de los modos de movilidad. Esto significa

⁴⁰ Íbid, p. 87.

⁴¹ Íbid, p. 90.

⁴² Adrián Escudero explica en *El Lenguaje de Heidegger*, p. 138: “Otro de los neologismos introducidos por Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 para indicar el carácter proyectivo, anticipador y activo de la vida fáctica que se comprende desde la apropiación de su haber-previo (*Vorhabe*)”.

⁴³ Ídem, p.141, sobre la relucencia: “Reluzenz es uno de los indicadores formales que Heidegger elabora en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 para aprehender la peculiar movilidad de la vida fáctica: el cuidado que la vida muestra por sí misma en su relación con las cosas arroja luz sobre sí misma. [...] En otras palabras, Reluzenz también se puede entender como la reverberación de la comprensión del mundo sobre la autocomprensión de la vida”.

*que la cuida en su actualización de ella misma.*⁴⁴ En el cuidado (Sorge) apprehendido como cuidado puede determinarse como apprehensión, donde algo ocurre en la actualización del cuidado que puede ser un aumento de la movilidad del mismo cuidado.

El cuidado, por tanto, en cuanto remite a la facticidad da el sentido de la movilidad a la que apunta la vida fáctica; de tal manera que la vida sólo puede ser entendida como cuidado, ya que el vivir en el mundo requiere fundamentalmente de las actualizaciones en la experiencia del vivir; donde el encuentro no es más allá que consigo mismo.

A manera de primera conclusión podemos decir que la interpretación de Heidegger en este volumen sobre la kinesis aristotélica cuestiona y plantea de manera originaria la cuestión del movimiento, lo que establece una movilidad que fundamenta la ruina como ese vacío en el que la vida fáctica se lleva a cabo.

Preguntarse por la vida ya no podrá tener una dirección de qué, sino del cómo, y en sus manifestaciones, las que son posibles gracias a esta movilidad, es que la facticidad se desenvuelve, puesto que dejando la cuestión epistemológica y retomando el terreno pre-teórico se sostiene en la ruina.

La totalidad de la pregunta por la vida queda fuera de la sistematización y por ello es que en sí misma no basta para ser comprendida, sino desde este carácter ruinate en el que se oculta es posible abordarla desde su movilidad donde se puede ver, ya que la posibilidad de

⁴⁴ Opcit, *GA 61*, p. 135.

alumbrar la vida sólo se lleva a cabo con base en el carácter desorientador de la vida ruinante.⁴⁵

El cuidado es esta ocupación en la que la vida se muestra en su ser de ruina y de la misma vida fáctica, en tanto que al mostrar que su copertenencia manifiesta un tratamiento fenomenológico, mismo que permite una aprehensión de la experiencia de la vida en su sentido más originario; esto quiere decir que el cuidado vincula la tendencia necesaria de la vida ruinante con la vida fáctica y que en su movilidad se da un contramovimiento por el que es posible una dirección y sentido de esta movilidad, de ahí que el cuidado sea el sentido primario de la vida fáctica.

⁴⁵ Opcit, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 114.

Segundo Capítulo

El ser del Dasein: el cuidado y la existencia que habita

I. El temple fundamental: la angustia y su relación con el cuidado

*La angustia, como posibilidad del ser del “ser ahí” y a una con el “ser ahí” mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del Dasein.*⁴⁶

La posibilidad reside en la identidad y diferencia del ser; el reconocimiento del fenómeno da la base del estado de abierto e identificación de lo ya dado y lo posible; es por ello que la angustia refleja en su propio ser la totalidad del fenómeno como tal y no así una característica del Dasein.

Inmanente es la angustia a la expresión del ser ahí, puesto que refleja la multiplicidad de la opciones sin que alguna de ellas sea representada como la única, sin embargo la limitante es la misma unidad en la que se somete al mantenerse en tal estado de reconocimiento entre ser y no ser. El Dasein en su posibilidad de pregunta siempre mantendrá la posibilidad abierta para la existencia, la cual no obedece a la limitación, sino a la totalidad del ser desde el propio Dasein.

El encontrarse abre el mundo a la expectativa de la simultaneidad del <por qué>, ya que el estar <frente a> descubre la multiplicidad de los entes por los que se pregunta, así entonces

⁴⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 182.

el ser no sólo está sino que es con lo otro, el ente se convierte en el reflejo del ser como no ser y permite que el Dasein reconozca la diferencia.

La angustia nace de la fuga de sí mismo, en tanto que el Dasein es arrojado al mundo como caída, *en efecto, en la medida en que el hombre es irremediabilmente en el mundo, en la medida en que su relación con él se expresa de manera originaria en el trato tiende a interpretar su ser a partir de los entes intramundanos*⁴⁷. esta es de modo en que no pueda ver lo determinado del mundo y así se convierta en impersonal como un “se”, ya que es de forma inmanente al Dasein; se presenta frente al mundo y asume el paraje de lo múltiple no como temor sino como modo de reconocimiento de lo externo a su posibilidad, lo delimitado. *El estado de caída en el ‘mundo’ designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.*⁴⁸ *Esto es, en la caída, es el fenómeno del “uno”, de la impropiedad, el que rige el modo de ser-en-el-mundo.*⁴⁹

El efecto inmediato de la angustia es el aislamiento por la no identificación con ese mundo que está presente pero no es aprehensible en tanta diversidad y al mismo tiempo la individualidad del mismo, buscando en todo momento el ser del ser en su totalidad; por ello el aislamiento provoca el solipsismo (entendido como la dirección al estar en sí mismo) de estar el Dasein frente a sí mismo por las condiciones de determinación en las que está sumergido el mundo en su estructura delimitada.

⁴⁷ *Ser y Tiempo*, p. 198.

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Íbid*, p. 150.

El aislamiento al que se enfrenta el Dasein es ese estar frente a sí mismo con la entrega de su poder ser en tanto libre de elegir la posibilidad de su ser, el cómo queda en manos de cada caso, todo ello con la autosuficiencia que produce la identidad y diferencia para someterse a la elección de su ser propio y auténtico.

Por ello la angustia es el vínculo entre mundo y Dasein, que le demuestra el aislamiento pero que a la vez le hace responder con habilidad a la creación de su ser, le reconoce la posibilidad abierta de sí mismo ante cualquier elección y la libertad de ser el cómo que requiera por mera decisión propia, haciendo del Dasein un ser auténtico y por ello respondiendo a su ser como siendo en la actividad de su libertad.

La angustia hace patente en el ser ahí el ser relativamente al más peculiar poder ser, es decir, ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al ser ahí ante su ser libre para (propensio in..) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo”.⁵⁰

La dialéctica entre Dasein y el ser en el mundo es el vínculo en el que la angustia reconoce la libertad del Dasein frente al ente como la otredad de la estancia en el mundo, sin embargo por ello es que en el con se convierte en la entrega como un para que otorga la asunción del ser en el mundo como la relación de identificación y diferenciación del ser y estar.

⁵⁰Íbid p. 188

La elección de su ser es la libertad dada como un continuo cambio que permite traspasar los linderos de la delimitación del ente al que se enfrenta el Dasein, por ello es que ser en el mundo, resulta el originario de la pregunta por el ser desde la posibilidad abierta dirigida al ente que en principio es ya un hecho y por ende reducido a la posibilidad de ser, ser en ese cómo, que es, y enfrentándose a la negación del mismo en la especulación propia de su no ser, así mismo la pregunta no será ya, ¿por qué hay ente y no más bien nada?⁵¹, sino ¿por qué siendo el fenómeno posible dentro de la posibilidad misma, existe y está ahí?

*La caída del ser ahí entre el uno y el mundo de que se cura la llamamos una fuga del ser ahí ante sí mismo. Pero no todo retroceder ante, no todo desvío de es necesariamente una fuga.*⁵² El Dasein cae en cuenta de la presencia del mundo no como totalidad ni suma de entes sino como la posibilidad hecha como ya puesto en, en tanto fenómeno; se asume dentro de la multiplicidad que permite la fuga, un retorno al reconocimiento de la diferencia y desvío del uno en el que pierde su identidad.

Retornar es siempre a lo posible que angustia en tanto ser en el mundo, el retorno es un re-mirar hacia sí mismo como posibilidad total y caída en el anonadamiento de su no determinación, no existe por tanto el reconocimiento de lo existente en tanto que es cuestionamiento y posteriormente pregunta, por sí y por el fenómeno ya hecho es que está en constante movimiento ser-no ser.

⁵¹ Heidegger Martin, *¿Qué es Metafísica?*, p.59

⁵² Opcit, *Sein und Zeit*, p. 185.

El carácter de fuga tiene como sustento el temor al que retrocede el Dasein para poder tomar parte en el reconocimiento del no ser como principal, no ya en lo que está dado. El cuestionamiento y por tanto la pregunta refiere su sentido en el no ser que se somete a la no referencia; de ahí el temor; que dentro de lo posible, lo ya dado no tiene posibilidad dentro de la misma cuestión, sino que lo que no se aparece como algo ya puesto sin que se fundamente más que en lo uno que responde a la multiplicidad de los entes.

La estructura óntico existencial exige necesariamente el encuentro en el mismo fenómeno ya dado que sostenga la dinámica del ser y no ser, en la cuál la posibilidad manifieste la diferencia del <frente a> como la identidad y reconocimiento de lo posible en cuanto tal y así mismo la codificación de ese ser que en el cómo sostiene el qué del propio Dasein. Es por ello que el cuestionamiento al que se enfrenta no es meramente óntico sino existencial, que responde a consolidar la base propia de lo fenoménico y que dan como producto un Dasein en cada caso como el quién del mundo.

El ser en el mundo ofrece al Dasein la posibilidad de interpretarse desde la certeza y la seguridad; ofrece al Dasein la posibilidad de sentirse en casa. La presunción de haberlo visto y comprendido todo, propio de las habladurías y la curiosidad, crea en el Dasein la impresión de poder controlarlo todo, de la cual se deriva una tranquilidad que, en realidad nada tiene que ver con la quietud o la serenidad características del ser propiamente, sino con una movilidad extrema que tiene que ver más con la

*alienación y la enajenación propias*⁵³ *del ante que de la angustia se hace patente el “no es nada” ni en “ninguna parte”*.⁵⁴ En la angustia no se abre un aspecto del mundo, sino el mundo mismo no como en lo particular sino en la posibilidad misma de lo que se encuentra <frente a>, es decir, antes de cualquier concepto, el mundo en su estado de sí mismo y no como la expresión individual y diferenciaria de este; es por ello que la presencia frente al mundo es la angustia misma del Dasein.

En la angustia no se abre un aspecto del mundo, sino el mundo como mundo en su insondable e inconceptualizable presencia.⁵⁵ La angustia no permite el estar fuera del mundo como pasivo frente al fenómeno que sucede en concordancia con el Dasein en espacio y tiempo; por lo que su presencia se convierte en una interiorización de su ser activo para la modificación de lo que está en la dialéctica del ser y no-ser, todo ello como posibilidad.

No existe la conceptualización del mundo en tanto que lo cambiante de ello se asume en la mera posibilidad de la estancia, la angustia reside en la apertura de este mundo partiendo del encontrarse, un estado de abierto inmanente al Dasein como estructura óntico existencial.

La angustia es ya un modo de ser del Dasein que no responde más que a la estancia frente a un mundo de determinación en el que el Dasein no corresponde y por tanto merece responder en actitud de apertura para poder incluirse a éste en tanto la

⁵³ Gilardi, Pilar, *Heidegger: La pregunta por los estados de ánimo*, p. 118.

⁵⁴ Opcit, *Sein und Zeit*, p. 186

⁵⁵ Leyte, Arturo, *Heidegger*, p. 122.

estructura de la determinación y significación le permite para poder seguir estando ahí “frente a” y diferenciándose como identidad y reconocimiento de su existencia.

La angustia de... es siempre angustia por... pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta indeterminación de aquello de que y por que nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado.⁵⁶ El estar “frente a” es también el reconocimiento de la particularidad a la que el mundo como este mismo pertenece, pero así a la vez la totalidad de la determinación provoca la angustia del Dasein en tanto que se presenta lo imposible dentro de su mera posibilidad como estado de abierto.

La angustia por tanto ya no es referida a ese encontrarse frente a lo determinado, sino que su reconocimiento va al grado de la suspensión de movimiento dialéctico como un no poder ser, sin que sea un no-ser en su estructura preminente del mundo fenoménico; la angustia representa el anonadamiento al que se presenta el Dasein como la Nada, que sin ser el aniquilamiento es un no poder ser reconocido, en tanto que su no ser del ser del Dasein, existe sólo como negación más no de vivencia y así mismo de comprensión, que sólo puede diferenciar otro ser que sea un Dasein que no sea el mismo desde su intrínseca estructura.

El Dasein desde su modo de ser, indeterminación y mera posibilidad, tiene la presentación del mundo dual como ser y no-ser, desde su diferenciación e identificación consigo mismo; sin embargo el estar “frente a” lo determinado, angustia

⁵⁶ Opcit, *¿Qué es Metafísica?*, p. 34.

desde el interior de su estructura, por la no posibilidad de ser determinación, aunque en ello mismo se reconozca como parte del mundo al estar determinado a no ser determinado y por ello la ruptura aparente de la relación con y en el mundo.

La nada, resuelve en el anonadamiento ese no poder aprehender lo determinado en la posibilidad abierta del Dasein; justo es cuando la angustia aparece como lo inmanente del Dasein que le responde a un posterior reconocimiento de sí mismo por lograr estar fuera de su posibilidad y verse en tal reflexión como la negación de ser eso que se presenta como “sí mismo”.

En <ante que> de la angustia es absolutamente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente indeciso qué ente intramundano amenace, sino que quiere decir que en general no son <relevantes> los entes intramundanos.⁵⁷ Aquello por que se angustia la angustia es el, “ser en el mundo“ mismo.⁵⁸

La angustia (*Angst*) designa el estado que sobreviene en el darse cuenta de que la existencia del ser-ahí, cuyo rasgo fundamental es el de un arrojamiento al tener que ser, no se sostiene en otra cosa que en ese tener que ser mismo. Los entes con los cuales se relaciona el Dasein no constituyen, pues, el fundamento de su existencia, como sí parece a una existencia inauténtica (aquella que no asume su arrojamiento al tener que ser, con todo lo que ello conlleva, como fundamento de su existencia), por lo que Heidegger habla de una nadificación de los mismos. En todo caso, es preciso destacar que la angustia no designa aquí un estado psicológico, óntico en definitiva, sino un carácter ontológico del Dasein.

⁵⁷ Opcit, *Sein und Zeit*, p. 186.

⁵⁸ Íbid, p. 187

La analítica de la existencia del Dasein, a través de la descripción de sus estructuras íntimas, hace patente en qué consiste el ser del ente en cuyo “ser le va este su ser”: resolverse a ir al encuentro de la muerte hace posible vivir el tiempo futuro para ser en el presente; lo que va siendo es lo que con conciencia auténtica, con el “estado de resuelto”, se ha sido en el pasado, de modo que el futuro surge del pasado, del mismo modo que el pasado sólo es auténtico en vista de un futuro comprendido; el “ser ahí” vive en el presente como ser tendido entre el pasado y el futuro, con conciencia de su finitud, su facticidad, su angustia y su “ser para la muerte”.

En esto consiste la temporalidad e historicidad del ser humano. El “ser ahí” vive en el tiempo y la historia, no porque se halle inmerso en ellos, sino que es histórico y temporal porque tiempo e historia surgen de su mismo ser. Se es auténticamente cuando se es de modo finito; la existencia auténtica es la finita y reconocida en la angustia.

Al ser el ser en el mundo el cómo del Dasein se enfrenta a la angustia de lo múltiple que no permite la singularización del mismo en tanto su estructura de posibilidad. Es posible la identidad en tanto que responde a la negación de su ser en lo existente, pero como posible que es no es determinado y por tanto en estado de abierto que no coincide con un ser específicamente de tal modo, se desemboca en la angustia como el vínculo existencial de lo óntico con lo ontológico y permite la estructura óntico existencial.

La angustia constituye el estado en el que se hace patente la unidad del “ser en el mundo” y acceso fenomenológico al mundo (unidad), entonces en la angustia se han de revelar los momentos de la existencia. Esto en un devenir de la facticidad, existencialidad y posibilidad. El Dasein al estar arrojado en el mundo evidencia su unidad intrínseca con lo

que está “frente a” es angustia en la facticidad de ser puesto en el mundo; la existencialidad como el aparecer suspendido frente a la determinación del hecho ya dado y la posibilidad a la que en su poder reside la libertad del modo de ser frente al mundo fenoménico.

Se asume la temporalidad de sí mismo en tanto que se ve como el ser para la muerte (*Sein zum Tode*), la finitud se presenta en tanto un hecho ya dado de la consecuencia del arrojamiento al mundo; se somete al anonadamiento de ver la particularidad de su finitud y por tanto la muerte como término de su posibilidad en el estado de abierto en el que se mantiene durante la vida.

Por ello gracias a la angustia de tal finitud el Dasein tiene una respuesta ante la libertad de su cómo en la elección de su ser auténtico; por ello ese modo de ser no sólo es por la muerte física a la que el mundo le somete, sino a la misma de la diferenciación para con respecto de cualquier otro, la muerte es concebida como no-ser y por tanto se mantendrá en constante cambio que propicia la angustia para responder a su ser y seguir siendo en la actualización de su cómo.

La angustia responde al mundo desde la determinación que se presenta con los entes en el hecho ya dado; así como el aislamiento que se desemboca por la estructura óntico existencial del Dasein en tanto que es mera posibilidad, pasando a la estructura ínfima de la angustia en tanto que el Dasein lo concibe que dentro de su estado de abierto no tenga la posibilidad de la determinación terminando con la finitud a la que se presenta como limitante en cuestión temporal para ser sí mismo desde su autenticidad con identidad y

diferencia para mantenerse en un estado de siendo⁵⁹ constantemente, además de lo inminente una conclusión de ser en la muerte ya como hecho sin posibilidad.

La temporeidad del Dasein desarrolla el “cómputo del tiempo”. El tiempo experimentado en éste es el aspecto fenoménico inmediato de la temporeidad. De él brota la comprensión cotidiana y vulgar del tiempo. Y ésta se despliega en el concepto tradicional del tiempo.⁶⁰

El tiempo pensado fenoménicamente rehúye de ser pensado como en la mera sucesión de movimientos, así como la idea de un ahora siempre presente, de manera que Heidegger al abordarlo de modo originario se deslinda de la tradición al pensar que el tiempo que ha entendido la filosofía no es más que un tiempo, que es el vulgar, más no el tiempo como tal.

El tiempo vulgar no es el tiempo y por tanto no abarca la totalidad de lo que es el tiempo, en este sentido el Dasein, siguiendo el pensamiento aristotélico es en el único en donde se puede revelar el ser del tiempo, en tanto que él es un quién que se ubica en medio de horas pero que no precisamente son horas acabados, sino que tienen una relación que sólo es posible verla en ese ser a quien le atraviesa el tiempo: el Dasein.

La temporeidad se da en la propia estructura del Dasein, en el sentido en el que no es un ente determinado, sino que en su apertura hay posibilidad y por ello sale el reconocimiento de lo que pasado y lo que está por venir, de manera que el esclarecimiento del origen del tiempo en el que comparece el ente intramundano, del tiempo como intratemporeidad, pone de manifiesto una esencial posibilidad de temporización de la temporeidad⁶¹.

⁵⁹ *Siendo* en gerundio, en constante actualización.

⁶⁰ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 255.

⁶¹ Ídem.

Temporizar la temporalidad es la introducción de cualquier elemento en el cambio de lo que es, ya siendo en la negación del mismo como no ser o la identificación de sí con respecto a cualquier otro, por lo que se asume dentro del tiempo la temporeidad para respaldar la posibilidad a la que el Dasein responde como ese ser que siendo es en la apertura de su posibilidad.

La estructura óntico-existencial tiene en su fundamento la afirmación de lo temporal, puesto que desde su concepción reúne la determinación al cambio en el que el Dasein sobrepone el “poder” que le otorga la libertad de ser de tal modo a partir de su estado de abierto con la finalidad de mantenerse en un estar siendo.

La posibilidad de la comprensión del tiempo se ubica en el Dasein, ya que en él se despliegan las posibilidades que lo hacen un ser abierto y por ello es ese quién que pone al descubierto, desde su horizonte, los momentos a partir de una relación que en él se dan, de manera que el pasado y el futuro en un presente son posibles a partir de la existencia del Dasein.

Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del hacia sí (*Auf-sich-zu*), del de-vuelta-a (*Zürück-auf*) y del hacer-comparecer-algo (*Begegnenlassen-von*)⁶²; tanto el futuro como el pasado y el presente pueden ser denominados no como un después a partir de un antes que no es ahora, sino de manera fenoménica es que muestran la copertenencia entre sí manifestada en el Dasein, esto quiere decir que no son momentos independientes,

⁶² *Íbid*, p.346.

sino que en la misma existencia se da una aprehensión de lo que fue, negándole en su fue y afirmándole como presente en el es con una dirección de posibilidad en tanto que va a ser.

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 sido⁶³. En el carácter de proyecto es donde se muestra el anticiparse a sí que se lanza a ser lo que en su posibilidad ya ha sido.

Lo temporal del Dasein es su ser en la temporeidad, que expresa el tiempo de manera vivencial; de este modo la temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis⁶⁴.

Los tres éxtasis de la temporeidad: futuro (*Zukunft*), haber sido (*Gewesenheit*) y la presentación (*Gegenwärtigen*) remiten a la articulación de estos momentos como originarios y copertenecientes, es decir, el advenir está fuera de sí pero está remitido a lo sido, no es un futuro deslindado al pasado, y lo sido a su vez está también referido desde el ámbito de advenir.

En términos ontológicos esta articulación donde hay una copertenencia significa que toda comprensión es comprensión fáctica, afectiva, es decir, que abre mundo y donde la posibilidad del descubrimiento de los entes y ese comparecer es el mantenerse abierto de los entes en tanto que tenemos trato con ellos; en este sentido el presente es el ámbito en el

⁶³ M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 320.

⁶⁴ Ídem.

que el descubrimiento de los entes sólo es posible al estar fuera de sí, es decir, en el presente que es ese futuro sido. De ahí que la temporeidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo. Por eso a los fenómenos del futuro, haber sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis.⁶⁵

Ese temporizarse es el carácter temporal del tiempo, el tiempo se temporiza, de ahí que:

La ejecución de la temporeidad originaria se temporiza desde el futuro, de ahí que en la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer lugar el futuro. Con ello quiere indicarse que el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia, si bien es cierto que la temporeidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos.⁶⁶

El tiempo pensado fenoménicamente constituye la experiencia del tiempo, de manera que el Dasein existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él “arrojado a la muerte” puede ser.⁶⁷ En este sentido existe de manera finita y de este modo el futuro temporizado también es finito, lo que manifiesta su carácter fenoménico de la temporeidad originaria que se muestra en lo proyectado en el proyecto existencial originario del Dasein mismo.⁶⁸

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Íbid*, p. 347.

⁶⁸ *Ídem.*

El Dasein siempre es en un modo de su ser-temporal porque es un ser abierto y por ende en él está la posibilidad; el Dasein es el tiempo originario, donde el horizonte de su ser al ser temporal es tiempo. El Dasein no es tiempo, sino la temporeidad, de ahí que le sea intrínseco a su existencia el tiempo como tal, de tal manera *futuro y pasado constituyen originalmente dos precisamente porque no hay una mera sucesión ni relación de anterioridad, sino una síntesis en la que aparecen unidos por lo mismo que aparecen diferenciados, sin que fenomenológicamente lo uno venga antes que lo otro*⁶⁹.

II. Temporalidad y ser para la muerte

El Dasein tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una resolución absoluta.

Lo que está en la presencia se asume en el presente, sin embargo, acceder a la significación del mismo, va desde su pasado, puesto que en la posibilidad su ser no es reconocido más que sí y sólo si con respecto a lo que fue y puede ser; el fenómeno entonces acontece entre el pasado y el futuro, haciendo del presente sólo el hecho de poder estar en la presencia, pero no en su es como tal, por estar sujeto al cambio ínfimo de lo temporal.

⁶⁹ Arturo Leyte, *Dos en Kant*, en *El Paso Imposible*, p. 67.

Antes de este final nunca es estrictamente lo que puede ser; y cuando es lo que puede ser, entonces ya no es.⁷⁰ El ente es determinación, porque no accede a su ahora desde el tiempo; no es decisión y es así como no existe un desde sí para consigo, el ente no alcanza su ahora en tanto que se ve a sí mismo en medio de lo ya dado.

El Dasein al ser un quién que se actualiza a sí mismo y reconoce su ser, accede a la temporalidad porque la vive sabiendo que es finitud, clarifica su ser en tanto que ve el no-ser en el ente y así le reconoce como determinación, puesto que cuando lo hace ya no es ese mismo en el ahora, sino que fue y tiene la posibilidad de ser otro, pero no por sí mismo sino por la propia contingencia del cambio entre el ser y no-ser.

El Dasein se mantiene siendo, porque es en el tiempo, y éste no como la acumulación de sucesos, sino en la posibilidad del no-ser y ser dentro del mismo; de modo que la actualización es posible desde que es en quien se reconoce el tiempo desde lo temporal, desde la temporización, así la posibilidad se conserva y la apropiación de su ser es inminente.

Quando el encubrir esquivando la muerte se implanta en lo fáctico no puede señalar, por su mismo sentido, la certeza propia de la muerte; lo que pasa entonces con la certeza de la muerte es que lo cierto de un ente, entendido para Heidegger como tenerlo en cuanto verdadero como tal, deberá ser observado desde la comprensión de la verdad como un estado de descubierto de lo ente que se encuentra fundado ontológicamente a su vez en la verdad

⁷⁰ M. Heidegger, *El Concepto de Tiempo*, p.42.

más original ya entendida como el estado de abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein.⁷¹

La muerte se funde como la posibilidad más certera del Dasein, de ahí que en la muerte de los otros se le ilumine la propia, más como el acontecimiento, mismo que es imposible hasta que éste en su posibilidad se da y cuando esto sucede entonces el Dasein no está; ya que en su estado de abierto en la muerte es donde se llega a su resolución, es decir, en la muerte se cierra el ser que por sí mismo es un ser abierto.

La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Com tal ella es una inminencia sobresaliente.⁷² Lo temporal es la estructura misma en la que se manifiesta el ser como finitud, por eso el tiempo es el único horizonte posible de cualquier intelección del ser. El tiempo llena el espacioso ámbito del ser, porque el Dasein es el movimiento en el tiempo que acontece en el acontecimiento. El ser es sólo y siempre presencia temporal.

El tiempo se refleja en su sentido lo que se ha llegado a ser, ya no es mero pasado, sino la asunción de lo posibilitador, comprendido como transmisión de aquello que hace falta, en sí de lo que deja de ser, la constante reproducción temporal del ser mismo: un modo de ser el sentido desde un proyecto ya de siempre arrojado, él mismo yecto.

⁷¹ F. Gómez –Arzapalo, *El Dasein y la temporalidad. El posible “ser total” del “ser ahí” y el “ser relativamente a la muerte”*, en *Ser y tiempo de Martin Heidegger, Comentario Introductorio a la obra*, p. 309

⁷² Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 270.

Se trata de un no haber sido, y no como un presente ya no a mi alcance, sino en un sitio fijo, desplegar las potencialidades de futuro: algo que sólo en el proyecto se da a conocer, de ahí que en cada ahora el ahora es el ahora, y está por ende, constantemente presente como él mismo, aunque también en cada ahora advenga y desaparezca cada vez un nuevo ahora.⁷³

El proyecto por tanto articula la temporización de la temporeidad, en el sentido en el que tiene comprensión, de ahí que al hablar de proyecto (*Entwurf*) se trata de abrir, de enfatizar el carácter de apertura que tiene la comprensión (*verstehen*), abre estando a la altura, sin un carácter intelectual, es decir, es el comprender de un saber no intelectual que manifiesta la capacidad como un poder, esto es, en la medida en la que se es capaz de algo se trata de un poder.

En el comprender está la posibilidad, pero estas posibilidades no son desde un sujeto que se impone sobre los objetos, sino que se está a la altura de la circunstancia y por ello se utiliza el vocablo *vorstehen* para denotar que no se trata de que la objetualidad esté estructurada por la subjetividad, sino es dejar ser a las cosas, dejar comparecer al ente, de ahí que el Dasein no sustituya la subjetividad ni sea ésta, sino muestre los alcances y condiciones de la subjetividad, así como la relación con los entes en ese dejar comparecer que se juega a partir de la comprensión, del aprender el modo de ser del ente, de manera que el Dasein es el ahí cuando está abierto para ser, es decir, cuando existe en su doble estructura: teniendo que comportarse con su ser comprendiéndose en su ser⁷⁴

⁷³ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 437.

⁷⁴ A. Xolocotzi, *Las formas de la apertura: disposición afectiva y comprensión. Articulación lingüística y caída (§28-38)*, en *Ser y tiempo de Martin Heidegger, Comentario Introductorio a la obra*, p. 204.

El lanzarse hacia el futuro apunta a una comprensión, es decir, a algo que ya ha sido, pero no en un plano de acontecimiento, sino que es ese poder, la capacidad de sustraerse de lo que ahora es en un futuro que se deja ser por la comprensión del Dasein; en este sentido manifiesta el estado de abierto que temporiza el futuro (*Zukunft*), el haber sido (*Gewesenheit*) y la presentación (*Gegenwärtigen*).

El ser del Dasein no es un mero hecho de ser, sino un ser tal que él es y tiene que ser (*zu sein hat*), es algo presente de antemano (*Vorhanden*), que permite la prevalencia en la actualización de su ser en el siendo; así como la facticidad es la posibilidad de la condición trascendental de la posibilidad de la Historia (*Geschichte*) que se va realizando en ese cambio que permanece siempre en la esencia del ser, con sostén de la memoria que responde a la afirmación del instante en su pasado y futuro.

No vivir en el tiempo, sino vivir el tiempo es la maduración de la finitud al ser el ser para la muerte, puesto que asume su temporalidad desde la conciencia de la pregunta por el Ser, en la que vuelca su mismidad en la apertura y toma de la posibilidad en su ser para poder ver en la posibilidad de la muerte su no-ser y hacer de la historicidad la experiencia en el tiempo para remitirnos a la articulación de estos éxtasis como originarios y copertenecientes.

III. El cuidado y su sentido en la temporeidad

El Dasein en lo que respecta a su existencia está propia o impropriamente a sí mismo. Existiendo, el Dasein se comprende de tal manera, que este comprender no es una pura aprehensión, sino que es el ser existensivo del

poder-ser-fáctico. El ser abierto es el de un ente al que le va este ser. El sentido de este ser, es decir, del cuidado –sentido que lo posibilita en su constitución- es lo originariamente constitutivo del ser del poder-ser.⁷⁵

El Dasein existe en cuanto que su modo de ser es la existencia misma, en este sentido la comprensión manifiesta el estado de abierto en el que le va su propio ser y por el que la comprensión no se da en la dicotomía con algo más, sino que se da en la propia existencia del Dasein; de ahí que no se trate de un modo intelectual de la comprensión, sino que es de modo existencial, en el sentido en el que trata con su existencia.

*Das Sein des Daseins, die existenz, soll hinsichtlich ihres existenzialen Ganzen jener Strukturen, die auf dem Weg der vorbereitenden Fundamentalanalyse freigelegt wurden, in seiner existenzialen Ganzheit zur Abhebung gelangen. Diese Ganzheit erhält den Namen "Sorge"*⁷⁶. En el ser de lo fáctico el cuidado emerge como la posibilidad genuina de su constitución, es decir, de su existencia, en tanto que la capacidad de ese estar a la altura en la comprensión, puesto que en ella se da la posibilidad de una apropiación de la existencia, es decir, debe de haber un quehacer con respecto a la existencia del Dasein en tanto que es un estado de abierto.

La existencia del Dasein discurre la mayor parte del tiempo en el mundo de que se ocupa, de ahí su tendencia comprenderse en la forma del estar ahí, pues en tanto caído en el

⁷⁵ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 342.

⁷⁶ Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, *Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, III, "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins", p.15.

*mundo fáctico, es eso de lo que uno se ocupa.*⁷⁷ En la facticidad la caída (*Verfallen*) se da en tanto que el Dasein comparece frente a los entes, es decir, se diluye en los mismo en tanto su determinación y por ende la ausencia del cuestionamiento por sí y por su existencia; de ahí que la existencia en tanto que es una labor y no algo ya dado, como sucede en la estancia del ente en tanto determinado, le corresponde el cuidado frente al mundo que se constituye a partir de lo ya determinado. *La temporalidad se revela como el sentido del cuidado, lo cual implica que el ser del Dasein es tiempo. En efecto, hemos afirmando que el ser del Dasein es cuidado y ahora se hace explícito que el sentido del cuidado es el tiempo. Pero en realidad ahor apodemos dar un paso más: en la medida en que se ha comprendido la radicalidad del modo de ser del Dasein –esto es, Dasein como existencia, irrebasable e ineludible relación de ser se sigue que si el ser del Dasein es tiempo, no porque esté en el tiempo, sino porque él mismo⁷⁸ es el ahí del ser que es tiempo⁷⁹.*

*Mit der Sorge ist das Sein des Daseins nicht schon erschöpfend freigelegt. Wohl ist mit ihr die Ganzheit der existenzialen Strukturen gesichtet, nicht aber schon ihr letzter ontologischer Sinn. Der ontologische Sinn des Seins des Daseins (der Sorge und nicht schon des Seins-überhaupt) liegt in der Zeitlichkeit des Daseins beschlossen. Dem entspricht, dass der Sinn von Sein-überhaupt nicht in der blossen Erschlossenheit, sondern in der ursprünglichen Zeit gefunden wird.*⁸⁰ El cuidado tiene que ver con la existencia en tanto que la tendencia a la caída es necesaria y así mismo es posible la

⁷⁷ L.C. Santiesteban, *Heidegger y la Ética*, p. 85

⁷⁸ Opcit, *Heidegger: La Pregunta por los Estados de Ánimo*, p. 136.

⁷⁹ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 328.

⁸⁰ Friderich-Whilmelm, von Hermann, *Subjekt und Dasein*, p. 80.

propiedad de la misma en tanto que es una respuesta al llamado a la conciencia que no es de índole moral, sino existencial; ya que al estar en juego la existencia del Dasein y ésta es el modo de ser de su ser, se articula este llamado en tanto *Gewissen haben Vollen* se marca la posibilidad, donde la existencia puede llegar al ámbito propio.

El reconocimiento de la propiedad se lleva a cabo al estar de cara a la muerte, es decir, en la finitud del ser que se comprende en tanto que es una resolución; de modo tal que supone la temporeidad en la comprensión donde le va su existencia porque se trata del carácter de apertura que enfrenta tanto al modo de ser como a los modos de ser no existenciales, comprendidos en su particularidad ontológica sin que su ser se diluya en la hegemónica presencia del estar ahí de algo⁸¹.

La historicidad es condición trascendental de posibilidad de la existencia, ya que no pierde en ningún momento de vista el cambio y así su modo de reconocimiento es la apropiación del tiempo, en tanto su temporalidad desde el pasado hasta el futuro, siendo solamente propia del Dasein como memoria y ser auténtico que tiene la capacidad de tomar la totalidad, esencia, sin acceder a ella, desprendiéndose del lo uno, en tanto conciencia única, reflejando el acontecer afirmado por el Dasein dando paso a la justificación tanto de la esencia como de la existencia siendo solamente suya.

La anticipación de lo que será, se decide en el ser de la entidad que asume que ya es, regresando de vuelta de su predicción de que el ser auténtico es la

⁸¹ Opcit, *Las formas de la apertura: disposición afectiva y comprensión. Articulación lingüística y caída* (§28-38), p. 216.

repetición / reanudación de su sí mismo. Por lo tanto, juega con el doble sentido de la terminación (Wieder-holen), repetir, donde se lanza de forma repetida, de manera que Heidegger define la temporalidad auténtica de la comprensión de cómo la anticipación de reanudar y repetir en el momento.⁸²

La temporalidad originaria y por ende la concepción del tiempo fenoménico se sustrae de la comprensión, misma que manifiesta que el modo de ser del Dasein es la existencia misma y por lo que en su modo de lanzarse se reanuda un momento que ya ha sido, no tanto en un hecho constatable sino que ha sido desde la posibilidad de que sea en tanto que es concebido por el Dasein en donde se temporiza el futuro, el pasado y el presente, manifestando su ser de abierto.

IV. Espacialidad y ser en el mundo

El tratamiento de los indicadores que marcan el camino de la dimensión ética en *Ser y Tiempo* ya nos aproximan a tocar el suelo fructífero en donde, retomando el hilo conductor de la obra temprana de Heidegger, recorreremos lo ya trazado, es decir, del desentrañamiento de la movilidad del que la vida va postulando el ser de la misma y el cómo del desenvolvimiento del Dasein en ella.

La obra más conocida de nuestro autor no ha tenido la finalidad de ser una ética reformulada, incluso *no significa que Ética y Ontología se fundan y cofundan en una Ética ontológica o una Ontología ética al modo de Spinoza, por la sencilla razón de que*

⁸² A. Pia Ruppo, *L'attimo della decisione, Su possibilità e limiti di un' ética in Essere e Tempo*, p. 208.

*Heidegger ha trascendido el terreno de juego de la Metafísica. De ahí que para entender su posición ante la Ética, apurando el paralelismo con la Metafísica, haya que hablar propiamente de una Verwindung der Ethik*⁸³.

Si bien, las aproximaciones han revelado hasta ahora que la pregunta por la vida es también una por el hombre, de ahí que en la obra a tratar y en su ejercicio fenomenológico a partir de la inquietud de la pregunta por el ser se manifiesta el sentido del Dasein, donde en la distancia que se hace patente con respecto del ente resalta éste al que le va su existencia, se interpreta a partir de la misma y ello se revela en los existencialios (*Existenzialien*).

La movilidad que responde a un tránsito nos convoca al tratamiento que Heidegger da en su pensamiento sobre el ser del Dasein, partiendo del desarraigo de la búsqueda de la respuesta a la pregunta: ¿qué es el Dasein?, sino ¿cómo se manifiesta el ser del mismo?; de ahí la pertinencia del inicio sobre el apunte a la evidencia de que es ese ser en el espacio, que deberá comprenderse a partir del modo de ser de este ente. La espacialidad del Dasein –el cual por su misma esencia no es un estar ahí- no puede significar ni un encontrarse en alguna parte dentro del “espacio cósmico”, ni un estar -a -la -mano -en -el -lugar propio.⁸⁴

El en dónde de la ubicación del Dasein retiene en sí mismo un espacio que no es el lindero con el ente, de ahí que habrá que abordar la problemática desde la pregunta por el ¿cómo es ese dónde del Dasein?; en este sentido podemos afirmar que este dónde no tiene una concreción espacial, es decir, no está dado en lo ente, sino que destaca su modo de ser en

⁸³ Cerezo, Pedro, *De la existencia ética a la ética originaria*, en: *Heidegger, la voz de los tiempos sombríos*, p. 12.

⁸⁴ Opcit, *Ser y Tiempo*, p.130.

tanto que tiene una determinación sólo en la medida de su propia facticidad, como modo de ser, el factum es que es y que tiene que ser. A diferencia de lo que sólo es *vorhandenheit*, donde la posibilidad no se revela, sino que ya es un algo dado.

La distancia entre el Dasein y el ente debe comprenderse no desde la dicotomía moderna, sino desde la comprensión del ser en este sentido podemos decir que de acuerdo a los distintos modos de ser de lente y sus comportamientos se van a determinar los modos de ser y que cada uno de acuerdo a su determinada comprensión se sostendría lo siguiente: que está presente, lo que está la mano y el Dasein, que está caracterizado de acuerdo a la estructura del ser en el mundo.

*Für die Seinsfrage gilt demnach, was zuvor für die Verwurzelung der Hermenutik im Sinnverstehen des Daseins dargelegt wurde: Die Frage stellt sich bereits im Vollzug der menschlichen Existenz, so dass sie durch die philosophische "radikalen" Bedeutung dargelert werden muss. Dasein betreibt immer schon in gewisser Weise Ontologie, beruht ihrerseits darauf, dass Dasein Sein verstehen kann.*⁸⁵ El Dasein es el ente que se puede hacer la pregunta por el ser y en este sentido es que Heidegger afirma que la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein⁸⁶, de ahí que la distancia con el ente no sea material sino una que responde a los modos de ser. Este alejamiento en realidad es un acercamiento y es un acercamiento a pensar que el Dasein es ese ser que se

⁸⁵ Michael Steinmann, *Martin Heidegger Sein und Zeit*, p. 25.

⁸⁶ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 33.

comporta con respecto de sí mismo (*Zu-sich-sein*), es decir, el Dasein es el ente al que le va su propio ser y éste es la existencia (*Existenz*)⁸⁷.

La existencia será descrita como el modo de ser específico de la vida del Dasein. La vida no es ningún objeto que esté ahí entre otros, sino que existe. Existencia no mienta pues ninguna modalidad de ser de lo que está ahí simplemente, como es la realidad, la posibilidad y la necesidad. Más bien ella refiere al específico modo de ser de la vida, del Dasein.⁸⁸ El ser en cada caso mío no va responder a un yo de carácter teórico o categórico, es decir de modo individual, entendido en sentido moderno lo que sería el yo; si no que va responder de modo originario ya visto previamente en su aseveración sobre lo que es la facticidad.

La vida por tanto no va a poder tratarse desde un plano categorial, como ya hemos visto, desde las primeras lecciones Heidegger va a distanciarse de abordar el problema desde un plano temático, y donde ya también se ve claramente que la facticidad es el ser del Dasein al que en *Ser y tiempo* nos remite a lo que es la existencia, *facticidad es el nombre para el carácter de ser de “nuestro” ‘propio’ Dasein.*⁸⁹

Heidegger en *Ser y Tiempo* realiza una analítica existencial del Dasein con la finalidad de aclarar el sentido del ser pero también la comprensión del ser de los entes, en aquellos en los que no radica el modo de ser de la existencia; asimismo el análisis existenciario no

⁸⁷ Cfr. *Ser y Tiempo*, p.67. Heidegger realiza la distinción entre *Existenz* y *Existencia*, el primero en alemán para desapegarse el término escolástico y al que le da el peso de existencia del Dasein como su modo de ser.

⁸⁸ Opcit, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 144.

⁸⁹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 25.

busca el encuentro con un tipo de ente si no a responder cómo está conformado este vínculo donde el Dasein y lo ente convive, es decir, una aclaración del ser del ente de manera originaria.

Es menester aclarar que este camino del desenrollamiento del Dasein va a ir respondiendo al cómo es; en este sentido podremos ir aclarando por principio que Heidegger nos dice acerca del Dasein que es el ente al que le va a su ser, es decir, *en el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente*⁹⁰. El Dasein, por tanto, es ese ente que no tiene un modo de ser acabado sino que es un ente que para tener su ser tiene que serlo, por ello es esencialmente su propia posibilidad de ser.

Esta toma de su propio ser es el modo en el que se manifiesta en cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*), así estructura de la posibilidad es aquella que permite que cada quien sea en su cada caso y de tal manera el Dasein se sostenga en su estado de abierto y por ello se pueda concebir desde la pregunta: ¿quién es ese ente que se pregunta por el ser?; así pues podemos afirmar que el Dasein está constituido por propiedades y en este sentido es aclarado un modo de ser en cuanto que es apertura (*Erschlossenheit*).

En el distanciamiento pero a la vez acercamiento del Dasein con respecto de los entes se manifiesta la separación que éste tiene con respecto de los mismos, la cual es en tanto que él se puede preguntar por el ser de ellos y no de manera viceversa, en este sentido es que podemos decir que hay mundo, que hay una vinculación con lo otro con respecto de aquello

⁹⁰ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 63.

que no soy yo pero que también me está postulando, así, el ente intramundano no es un algo distinto que debe ser conocido o aprendido como la modernidad ya había disecado; sino que en los modos de ser del ente se da uno que puede preguntarse por él mismo. Esto más que una tarea epistemológica respalda a una ontología que busca de manera originaria esclarecer el cómo de esta movilidad entre los modos de ser.

A este ser al que le va su ser apunta al movimiento de un “irle su propia vida”, que a la vez es una relación ontológica de auto comprensión fundidos en un mismo movimiento, a este momento de comprensión alude Heidegger con el término abrir (*erschliessen*), justamente para indicar que ese “saber” del propio ser está integrado en la realización, es esencialmente tácito y alejado por tanto de toda autoconciencia. *Al irle su ser, éste le es abierto*⁹¹.

*Dasein sich selbst als In-der-Welt-Sein erschlossen, versteht sich als Selbstsein, als In-sein, als Sein-bei... und als Mitsein mit anderen in einer Welt. [...] Weil das In-der-Welt-sein wesentliche Voraussetzung für sittliches Verhalten darstellt, soll untersucht werden, inwiefern die für die Ethik bedeutsam werden*⁹². La aperturidad retumba en el modo de ser del Dasein, pues ese dónde en el que se ubica la posibilidad de ser, en donde se manifiesta el ser de este ente, sólo es el mundo, de tal forma que es una estructura esencial del Dasein mismo; pero ¿qué es este dónde que da la estructura de la posibilidad al Dasein?; si bien no se trata de un ente cualquiera, es menester de la aclaración que tiene un estatuto de premura, es decir, el mundo no es posterior, sino previo en el sentido estricto de la palabra.

⁹¹Ramón, Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 59.

⁹² Beat Sitter, *Dasein und Ethik*, p.86

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 nosotros⁹³.

El Dasein es ser en el mundo, ya que se puede entender como un estar absorbido en el mismo desde que su estructura lo promueve como posibilidad; así, el ser en el mundo no es un objeto, es decir, no es un ente como tal, ya que no es un algo que esté ahí fuera del Dasein, sino que es constitutivo de la existencia, lo que nos lleva a pensar que no es un contendor de significados, ni la distancia espacial de ese estar una cosa junto a otra. *Die Welt ist kein Seiendes, sondern die Bedingung, unter der das Seiende, die Gesamtheit der einzelnen Dinge, erscheint. Sie hat daher gleichfalls an der ontologischen Differenz von Sein und Seienden teil. In der anderen Richtung heisst es, dass das Dasein wesentlich durch den Bezug auf Welt bestimmt ist. Das Selbstsein kann nicht unabhängig von der Welt verstanden werden, so als ob der Weltbezug erst zu ihm hinzukäme und nur eine sekundäre "Eigenschaft" bedeuten würde.*⁹⁴

*Raum räumt. Er räumt ein. Er gibt frei, nämlich Nähe und Ferne, Enge und Weite, Örter und Abstände. Im Räumen des Raumes spielt Lichtung.*⁹⁵ Si es que tratamos con un dónde, entonces es menester abordar cómo ese dónde se revela, ya que el pensar heideggeriano exime de su propuesta una concepción moderna; así, podemos afirmar que el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está más bien, "en" el mundo,

⁹³ Cfr., Opcit, Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 208.

⁹⁴ Michael Steinmann, *Martin Heidegger Sein und Zeit, Wissen Verbindet, Werkinterpretationen*, p. 47.

⁹⁵ M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, p.18.

en la medida en la que estar en el mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio, sino que el “sujeto”, ontológicamente bien entendido, es decir, el Dasein es espacial en un sentido originario⁹⁶.

*La esencia del Dasein yace en su existencia.*⁹⁷ El Dasein no es un ente determinado, por lo que al ser ante los ojos lo que se vislumbra del mismo no es la constitución ya dada, sino las posibilidades a las cuales este mismo puede acceder, de tal forma que no es desde su estructura un ente que está colocado como un completamente dado, sino que es, puesto que lo que se puede ver del mismo es solamente eso, ya que la definición y por ende limitación de su en cada caso suyo no es el modo en el que se puede manifestar su presencia como ente, sino que sólo desde el fundamento del ser como actual.

*Das Wesen des Menschen ist nicht das animal rationale, sondern die Existenz. Weil die Existenz weder das Art- noch das Gattungswesen ist, hat das Wort Wesen in jenem Kernsatz überhaupt nicht die Bedeutung von Was-sein im Sinne der essentia.*⁹⁸ La esencia responde al qué del ser, sin embargo, con respecto al Dasein tal cuestionamiento no accede al desocultamiento y por tanto a la verdad del mismo; así es como la preeminencia de ser constituye la esencia del Dasein y estado de movimiento en el que no sólo asume su posición en el mundo sino que es en el mismo, esto decir, existe.

⁹⁶ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 136.

⁹⁷ Opcit, *Sein und Zeit*, § 9.

⁹⁸ Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 338.

*This existence is not essence because it is singular rather than universal. It is the singular way in which Dasein comes to term with its owning its own life (mineness) with no possibility of ever owning another. It has this one life because it dies.*⁹⁹ El Dasein es en cada caso la posibilidad de ser sí mismo, por lo que su existencia se identifica con la esencia del estar presente siempre como tal en la vinculación de modo de ser del ente intramundano con respecto al del Dasein, cooperando entre sí. Del mismo modo la irremplazabilidad del Dasein es el sostén de una vida que le pertenece y que al hacerse cargo de ella manifiesta el quehacer de su ser como en cada caso propio.

La apertura del mundo permite la posibilidad de ser, y así mismo la elección a la cual puede acceder el Dasein en tanto que es principal la existencia que la esencia, sin embargo ambas corresponden a la estructura óntico-existencial en la que se desenvuelve la mismidad en cada caso dentro de su estancia sustancial que determina el cambio y permite el reconocimiento de ese ser sí mismo como un ser que desde lo temporal se lanza a su poder ser en el proyecto (*Entwurf*).

Existir, significa proyectar, es decir, hay una comprensión del mundo en el que comparece, esto, debido a la aperturidad constitutiva del Dasein, en este sentido, podemos decir que ilumina y abre los modos de ser, tanto lo a la mano como lo que está ahí; sin embargo, el trato con el ente conlleva una referencia con el mismo en tanto que es una ocupación, así el ser-en-medio (*Sein-bei*) muestra que el Dasein se absorbe en este movimiento, *el ser-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse automáticamente y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles.*

⁹⁹ Michael Lewis, *Heidegger and the Place of Ethics*, p. 63-64.

*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*¹⁰⁰.

El mundo no es una acumulación de cosas sino que es en tanto que es el ente tratado por el Dasein, de ahí que en su relación práctica sea absorbido de modo tal, que no asuma como su modo de ser la conformación de su en cada caso, lo que constituye la caída (*Verfallen*), misma que *pone de manifiesto en forma palpable una modalidad existencial del estar en el mundo*¹⁰¹. La caída continúa siendo un movimiento que se realiza contra la facticidad, así como ya se ha mencionado en las primeras lecciones de nuestro autor; es decir, no es el modo propio del Dasein, sino que es impropio en tanto que sí es basal para ser la prueba de la posibilidad de ser en el mundo pero ello no es la consumación de su modo de ser como ser en el mundo, de este modo *el Dasein sólo puede caer porque lo que al él le va es el estar en el mundo por medio del comprender y la disposición afectiva*¹⁰².

El modo impropio es originario del Dasein, así, mi existencia no me pertenece todo el tiempo, sino que en esta disolución con lo ente en la cotidianidad impropia estoy perdido, sin sitio para mí, es un desvanecimiento en el que fluyo sin una delimitación de este ente que soy yo, pero que es en el mundo, lo habita.

Si bien se ha comprendido que el mundo no es un contenedor constituido por un espacio que igualmente lo contiene, debemos poner atención en lo “en”, que en alemán “in”

¹⁰⁰ Opcit, *Ser y Tiempo*, p. 97.

¹⁰¹ Íbid, p. 199.

¹⁰² Íbid, p. 201.

*procede de innan-, residir, habitare, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo (***) ; tiene la significación de colo en el sentido de habito y diligo (****). Este ente al que le es inherente estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo¹⁰³.*

Ya en esta obra es visible que el habitar es introducido también como esa diferencia con respecto del ente intramundano. El entramado del mundo representa un estar familiarizado con el mundo y el trato con las cosas no es meramente funcional sino que hay un involucramiento más allá de sólo el trato a distancia con el ente.

El estar en el mundo se sustenta en la estructura ontológica del Dasein, de ahí que sea entendido como la estructura de la ontología fundamental que constituye al Dasein como un existencial. Le existencia por tanto al ser un quehacer nos remite a cuestionarnos ¿con respecto a qué?, lo que nos conduce irremediamente al involucramiento que tiene con el mundo, que no es un ser aislado, sino que en su “estar envuelto con los entes” se familiariza con ellos.

El habitar por tanto no significa un mero estar en la distancia con el ente sino tener ese contacto en el que se familiarice y en el que se va postulando como un existente. La relación espacial no es la separación de dos entes y *la espacialidad del Dasein debe ser comprendida en función del existencia, ésta no es la de un ente ante- la- mano que ocupa*

¹⁰³ Íbid, p. 80.

*una posición cualquiera en el espacio de las ciencias de la naturaleza, ni la de un ente alcance- de- la- mano situado en un paraje*¹⁰⁴.

El Dasein no está en el mundo como un ente dentro de otro ente, sino que es el problema del espacio que se debe de pensar desde el sentido que la familiaridad con el ente que se confronta de manera intramundana, de ahí que el ser del Dasein sea su existencia. *Der Mensch allein existiert, aber nicht im Sinne, nur der Mensch sein ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei nur ein Schein (Was ist Metaphysic, 15 ff), sondern der Grund dafür besteht darin, dass "die Wesensebestimmung dieses Seindene nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann", sondern "sein Weser vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat"*.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Didier Franck, *Heidegger y el Problema del Espacio*, p. 91.

¹⁰⁵ Tomy S. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, p.15.

Tercer Capítulo

El ᾿Hθooς originario y su constitución de Habitar

I. ᾿Hθooς, el habitar del Dasein

El sentido del Dasein no solamente es este estar en el mundo sino ser en él, por lo que comprende una responsabilidad del habitar dentro del mismo como la apropiación de la posibilidad de su ser en la multiplicidad del ente para corroborar su existencia, esto es en el hecho de pertenecer a y significar para construir una efectiva habitación en tanto responde a la identificación del ente como ser y no-ser dentro de la posibilidad que permite la apropiación de su ser frente a lo real fenoménico dado en su determinación.

El habitar está orientado al construir, esto significa que se construyen casas, puentes, etc, que se construyó todo aquello que puede contener algo y que en un momento se pudiese habitar como en el sentido primario de concebir ese estar dentro de, sin embargo no es este el habitar al que nos referimos, sino que es un llenar el espacio que sólo puede ser llenado por el Dasein.

¿Que significa pues construir? La palabra del antiguo alto alemán para construir “bauen”, “buan”, significa habitar. Lo que quiere decir: quedarse, detenerse. El verdadero significado del verbo “bauen” (construir), o sea “wohnen” (habitar) lo hemos perdido¹⁰⁶. Habitar es residir, un permanecer que provoca la otredad, es decir, se habita en algo y no

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar*, p.15.

debe entenderse como una separación del ser humano con respecto a un espacio material, sino que es un quehacer, es decir, es un acto de construir.

Este reconocimiento de lo determinado en el habitar proporciona la construcción, esto desde su raíz en alemán *bauen* que equipara el habitar con el construir, por lo que el ser del Dasein no tiene linderos siendo entonces el modo de ser desde su constitución que le conforma en su unicidad frente a cualquier ente, y por lo que puede responder como el que es en sí mismo el modo de ser habitando en el mundo.

Habitar en el mundo como sí mismo da la construcción, que es entendida como erigir y al mismo tiempo cuidar de lo mismo, no en sentido de valoración, sino desde esta permanencia en el reconocimiento del ser y no-ser expresados en el ente que a su vez señala al Ser. La construcción ofrece la continuidad de lo múltiple en el mundo, con la finalidad de seguir proporcionando en el *siendo* del Dasein distintas posibilidades, en tanto que se relaciona con las mismas y las reconoce, por ello es que va adquiriendo su modo y permite lo posible del ser del Dasein. Es un permanecer en el cambio y así mismo en la autenticidad en la que resguarda su ser para sí mismo en la identidad que le diferencia de cualquiera y sigue existiendo, en su no indiferencia a lo que está como ente.

La construcción que le envuelve en el mundo no significa no dejar ser al ente lo que en su constitución es, puesto que el habitar también refiere a un no intervenir en lo que de hecho es. La construcción retoma el encontrarse con lo que está ya dado, sin embargo en el reconocimiento de cada uno de los mismos en su determinación también permite la

manipulación pero sí y sólo sí se encuentra dentro de su posibilidad inmanente en cada ente que de principio es el no-ser del mismo.

Construir significa originalmente habitar. Donde la palabra construir habla todavía originariamente dice al mismo tiempo hasta dónde alcanza el ser del habitar. “Bauen, buan, bhu, beo” es, a saber, nuestra palabra “bin” (soy/estoy) en los giros: ich bin (yo estoy/estoy), du bist (tú eres/estás), la forma imperativa “bis” (sé/estate), “sei” /sé-estate-sea/esté).¹⁰⁷ Es la mismidad la que se pone en juego, de ahí que el habitar sea una acción y al mismo tiempo reposo, todo ello con la finalidad de la relación con el mundo intrínsecamente desde la estructura del Dasein en su movimiento en el mundo. El reconocimiento de lo que no es este mismo, propone la posibilidad de no ser otro más que idéntico a sí desde este habitar, apropiándose de su mismidad en tanto que niega en su ser el ser del ente como determinación y así responder al encontrarse con, permitiendo estar en el mundo habitando, siendo en y con el mundo.

El término sajón antiguo “wuon”, el gótico “wunian” significan al igual que la antigua palabra “bauen” (construir) el permanecer, el detenerse. Pero el término gótico “wunian” significa estar en paz, haber alcanzado la paz, permanecer en ella.¹⁰⁸ La construcción no es la creación de una identidad, sino responder a la esencia de residir en uno mismo, lo que conlleva a la paz de estar morando en la mismidad; en un no disolverse en los entes, ni en una constitución de sujeto; es decir, permanecer en sí.

¹⁰⁷ Íbid, p. 17.

¹⁰⁸ Íbid, p. 21.

*El habitar, el haber sido llegado a la paz, significa: permanecer salvaguardado en la paz (Frye), es decir, en lo libre que es lo que preserve era cada cosa en su ser. El rasgo fundamental del habitar es este preservar. Este rasgo fundamental recorre el habitar en toda su amplitud. Esta amplitud se nos muestra tan pronto pensamos en que el ser hombre estriba en el habitar, y esto en el sentido de la estadía de los mortales sobre la tierra.*¹⁰⁹

Habitar nos remite a la pregunta que hila la pregunta por ese dónde del Dasein, puesto que no es una determinación como ente, y sin embargo, manifiesta su presencia en el quehacer de la existencia, la espacialidad entonces también debe ser esclarecida.

*¿Pero cómo podemos hallar lo peculiar del espacio? Hay una vía de escape, estrecha, sin duda, y vacilante. Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje. ¿De qué habla el lenguaje en la palabra «espacio»? En ella habla el espaciar. Espaciar remite a «escardar», «desbrozar una tierra baldía». El espaciar aporta lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar del hombre*¹¹⁰. La espacialidad del ser humano, por tanto no es una física, sino que se desenvuelve en el estado de abierto, por ello, la materialidad no se supedita a tal necesidad. El habitar del hombre convoca a la libertad y así mismo a la paz, es decir, su espacio no es un lindero, sino la condición de posibilidad para asumirse en su existencia, es decir, ser sí mismo.

*Ein Spruch des Heraklit, der nur aus drei Wörtern besteht, sagt so Einfaches, daß aus ihm das Wesen des Ethos unmittelbar ans Licht kommt.*¹¹¹ Una sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del

¹⁰⁹ Íbid, p. 23.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Arte y Espacio*, p.15.

¹¹¹ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 46.

ethos. Heráclito es reconocido como el primer pensador que vislumbra la ética en su esencia, no ya desde la tragedia de Sófocles, sino en sentido estricto del ser ético en el que abre la posibilidad a ser escudriñada para convertirse ya con Sócrates en el hilo conductor que da continuidad a la filosofía griega.

El fragmento 119 de Heráclito es el siguiente: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, El carácter del hombre es su *dámon*¹¹², el *ethos* es exclusivo del hombre en tanto que tiene posibilidad inmersa en su ser, por lo que el carácter es el modo de ser en su cada caso sí mismo y por ende lo que le espere dentro de su elección y renuncia será el destino propio, asumiendo ya la responsabilidad de su actuar frente al mundo y su co-existir con el mismo en tanto responde al efecto de su causar, su hacer.

En tal pasaje se deslinda de Homero al hacer responsable al hombre de sus actos, el destino es personal y está determinado por el carácter, sobre el que ejerce cierto control y no por poderes externos, actuando a través de un ‘genio’ asignado a cada individuo por el azar o por el Hado.¹¹³ Heráclito, más que deslindarse del mito, establece el camino del λόγος en tanto que coloca al hombre frente a su ser mismo como posible y hacedor de su ser; es por tanto quien se reconoce frente al otro por ser este y no cualquier otro, así le responsabiliza de sus actos y deja atrás la determinación, ahora debe de responder a su ser en la elección de su modo de ser y asumir su destino no como la imposición mitológica sino la creación desde su mismidad.

¹¹² Traducción G.S Kirk, J. E. Raven, **247**.

¹¹³ Cfr. G.S Kirk, J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, p. 308.

El carácter es propio del hombre y por tanto su determinación, el hombre en cada caso es sí mismo y nunca igual a cualquier otro. La esencia reside en la unicidad de su cada caso, por lo que al ser designado el carácter como ese responder a su auto-determinación es hacer del hombre quien reconozca el cambio, en tanto su posibilidad que permite ser sí mismo; el modo de ser del hombre es la mismidad que no es ajena a sí, sino es consecuencia de su elección que se resume en su destino, que no es más que ser él mismo.

Asumir al hombre desde la perspectiva que le otorga su auto-delimitación es la primacía en la antropología filosófica, puesto que le reconoce como el quién del mundo en tanto que hace y pone frente a su ser como al otro. No estar en el flujo del designio mitológico divino abre la puerta tanto a la ciencia como a la Ética de modo originario en ese morar dentro de lo que se elige ser y responder ante ello no desde lo moral, sino como respuesta al encuentro de su ser, que se lleva a cabo desde la paz.

Ἡθος bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, wohin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält. Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Ἡθος significa estancia, el lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde habita el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia

del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia.¹¹⁴

La apertura del mundo reside en el reconocimiento del 'ser en el mundo' por parte del Dasein, puesto que asume el acontecer sucesivo de los hechos y por tanto del cambio, por lo que el *ethos* al ser el lugar donde se habita es abierto, puesto que es la posibilidad que reside intrínsecamente en el modo de ser del hombre, que se encuentra en el mundo, deja aparecer (interpretado fenomenológicamente) sin que esto provoque la determinación en tanto imposición externa a la actualización que le es propia al Dasein en su cada caso.

La estancia circunda y contiene la determinación, más no lo determinado del hombre, puesto que permanece como la condición de posibilidad permitiendo el hacer y en éste la esencia del 'en cada caso uno mismo', así la apertura es lo posible dentro del mundo que permite la elección y su asunción de la mismidad que reside ya en responder a ese ser que es, no desde el plano moral, en tanto que provoca el destino, lo consecuente y retributivo a la constante actualización del ser del Dasein.

La proximidad del hombre con respecto a su estancia reside en la apertura de lo posible que plantea el *ethos*, siendo la misma esencia que permite el cambio y reconocimiento del mismo en tanto que es elección de cada uno frente al mundo en la auto-determinación de su ser que mantiene la diferencia para con cualquier otro que no sea él mismo, destacando su en cada caso para permitir la constante actualización.

¹¹⁴ Opcit, *Über den Humanismus*, p. 46. La traducción de „*wohnt*“, proveniente del verbo „*wohnen*“ es nuestra, debido al significado de la palabra que atiende como ya se ha explicado la etimología del habitar.

La estancia, *ethos*, no propicia la inmovilidad sino que permite al Dasein desde la esencia del cambio y apertura pueda reconocerse como propietario de su ser en tanto que no hay otro que sea él mismo, asumiendo desde su estructura la elección de su ser. Preservar el advenimiento es sustancial en la asunción de la constante actualización del ser del hombre. El modo de ser que comparte con el *ethos* el dejar ser al fenómeno, puesto que el habitar en su estado de abierto y libre permite el cambio y justo ahí donde reside el hombre. Es reconocido por él mismo, en tanto que habita lo abierto, su posibilidad; por lo que frente a cualquier otro se determina como sí mismo y así entonces no permite la dilución de su ser en la multiplicidad de todo lo que no es este mismo.

El *ethos* es carácter, es apertura, puesto que es posibilidad, sin embargo, no es indeterminación absoluta, ya que contiene la elección del modo de ser del Dasein y por tanto asume lo posible en su elección en el reconocimiento del cambio que permite la actualización del ser del hombre para responder a su ser en el modo de ser siempre sí mismo y asumir el destino no como estimación puesta antes de la elección de su ser, sino como la consecuencia a lo que este mismo es, logrando así la actualización que hace al Dasein sí mismo en ser carácter que provoca el destino.

*El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su habitar en la verdad del ser.*¹¹⁵ Este pensar consiste en recordar al Ser, en tanto que contiene lo posible y así mismo el cambio en el sumergimiento temporal que el Dasein reconoce.

¹¹⁵ Íbid, p. 50.

El habitar del Dasein asume la verdad como constitutivo de la apropiación de su ser, es por ello que en la actualización de su autenticidad convoca a la búsqueda de la verdad, no ya en la universalidad epistemológica, sino desde su mismo ser, puesto que en sí mismo lo que es, debe de contener el ser verdadero y el habitar en su carácter proporciona la responsabilidad de ser tal y no otro.

Al no ser determinación, el Dasein permite la apertura del mundo en el reconocimiento del mismo como posibilidad y así en la contención de lo contingente el Dasein responde a la verdad desde su morar como la responsabilidad de sí mismo para consigo como el mantenerse siendo de tal manera y no traicionar su ser en el cambio, buscando principios verdaderos que le permitan la constante actualización.

El destino del hombre es la respuesta a su decisión de ser sí mismo y en tal encuentra la responsabilidad no moral, sino ontológica de no permitir la muerte de ese ser que es el suyo en cada caso y así constantemente cambia, dentro de la temporalidad que reconoce como parte de su estar en el mundo, de manera en la que lo habita, que puede traducirse como la tierra fértil para que permanezca siendo.

El carácter reside en la construcción responsable de su mismidad en tanto que testifica la actualidad de lo que es, reconociendo que en la temporalidad en la que está, el movimiento dialéctico es inminente y así mismo constitutivo de la estructura ontológica del ser que refleja su existencia en el Dasein en tanto que permite la pregunta por el mismo, siendo eso

el vínculo de lo posible con lo determinado que en su ser en cada caso se expresa en la comprensión del ser y no-ser, para poder elegir ese ser que en su unicidad es suyo.

El destino no es predeterminación ni azár, ya que al asumir el ser propio de cada uno desde sí mismo consecuente es que dentro del reconocimiento de lo temporal desde ese presente proyecte al futuro y fielmente se actualice conforme a ello. La apropiación del destino es propiciada por la asunción del carácter, ya que no es un agente externo ni circunstancial, sino del mismo ser en sí, siendo de tal manera consecuencia del elegir del Dasein, por lo que el destino no es externo al mismo, ni reconocido de esta manera, el destino es más que el futuro dentro del mundo, es intrínsecamente en la conciencia del ‘ser ahí’ donde responde en el movimiento de lo que en cada instante elige ser, siendo también en su porvenir lo que es, al mostrarse como la constante actualización y retorno fidedigno que reconoce la persistente elección.

En el ἦθος construye al Dasein el designio de ser. Por lo que el ser se hace conforme a la actualización en el instante fáctico del movimiento existencial; de este modo el procurar el ser propio propicia la responsabilidad con la que responde a su originario que le atribuye la posesión y auto determinación de lo que es, siendo desprendido de lo Uno en cuanto tal, para atribuirse la existencia del en cada caso suyo.

El movimiento que realiza el Dasein para reconocer su mismidad es debido al paso temporal en que comprende el cambio y así asume el trayecto por el cuál elige sumergido en el instante para poder responder a sí en lo consecuente que deviene de la elección ya hecha

desde la situación fáctica en la que se encuentra el Dasein estando en el mundo frente a la determinación del ente que le afirma como posible.

El Dasein es la apertura del ser, puesto que se encuentra ahí, siendo este el motivo por el cuál asume la apropiación del ente no en lo fáctico, sino en lo existencial al ser el parámetro de lo que no es en tal determinación para que se reconozca como posible y esto a su vez en la disposición que es el habitar en el que se desenvuelve para la adquisición de la propiedad de su ser.

El hacer del Dasein proporciona la autenticidad de ser histórico y así en la construcción de su ser va asumiendo lo consecuente de lo temporal para continuar en su ser de tal modo y no de otro respetando lo que es y así decidiendo conforme a lo que ya está construido. Esto propone el habitar del Dasein, ya que al saberse temporal realiza la elección y así mismo la proyecta en el destino para seguir siendo, de tal manera que el tiempo y la morada son las condiciones de posibilidad para la realización del Dasein como tal, existiendo.

Ese ser siempre, alude a la fidelidad del ser consigo mismo en su actualización constante, con la finalidad de seguir siendo, puesto que tal es el qué hacer del Dasein, en tanto que la muerte como posibilidad dentro de la apertura del mismo le convoca y lo extingue, dejando de ser tal y de cualquier manera.

El encuentro del Dasein con el ente permite el reconocimiento de tal habitar, puesto que se diferencia del mismo en tanto que ese ya está dado en lo fáctico y en su caso la posibilidad rige lo constitutivo de su ser. Ser en el mundo provoca no sólo el estar como lo ya dado,

sino el ser, ya que este reconoce el cambio desde sí mismo y en la otredad que se extingue, muere, puesto que no concibe el responder a su ser, mientras que en su carga constitutiva ya encuentra la existencia originaria: no permitir la extinción del modo de ser.

II. ᾤησις, constitutivo del habitar

El Dasein logra la autenticidad de su ser en tanto que responde a su elección; ésta a su vez propone el reconocimiento del ente en tanto que se identifica consigo mismo y niega lo que no es reflejado en el otro determinado y posible en otro Dasein frente a, por lo que se sumerge en la autodeterminación con respecto a lo fuera de él, para permitirse a sí mismo tal reconocimiento.

*Este habitar es la esencia del ser en el mundo.*¹¹⁶ La introducción del Dasein al mundo no es de manera ajena, sino apropiada, puesto que de la posibilidad que le rodea es que elige su ser en cada caso, por lo que asume el reconocimiento de no sólo ser con el mundo, sino en el mismo y en tal apropiación el habitar que le dirige al su modo peculiar de ser dentro de éste.

El ser del Dasein consiste en estar referido a posibilidades; y este referirse a lo que está fuera del mismo no se efectúa en un modo abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en el que asuma la presencia de otro, el ente, y así mismo la existencia de cualquier otro identificado como Dasein.

¹¹⁶ Íbid, p. 50.

El hombre es posibilidad, pero también es dueño de su existencia, la cual, es correspondida en la estancia que va más allá de lo pasivo, en cuanto que se encuentra dentro de ella, no como agente externo, sino hacedor y transformador que retoma a los entes como parte indispensable para la asunción de la apertura posible en el mundo y así no pretende encerrar al Dasein en su posibilidad dejando efímero su ser, puesto que ante todo se propone como temporal y como tal actualización, más no determinación en su estructura ontológica de la posibilidad que le constituye como tal.

*El concepto de facticidad encierra en sí el ser en el mundo de un ente intrmundano, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su destino estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.*¹¹⁷ El Dasein no es simplemente una presencia a mano *Vorhandenheit*, ni sólo un presente fáctico *Vorhandene*, es un ser-en-el-mundo; esto significa que contiene en su estructura el poder ser sí mismo, y al mismo tiempo que en la elección muestra su determinación y habita el mundo, en tanto que no le es indiferente; está sumergido en el mismo con la responsabilidad de reconocerle, así comparte la misma con la respuesta que tiene conforme a lo que elige ser.

El *ethos* como carácter concibe el ser del Dasein en su mismidad, habitando su ser, en tanto que se retoma desde lo temporal para poder retornar a la actualización constante de su modo de ser; así mismo se desenvuelve en la apertura en la que el mundo refleja lo posible dentro de lo contingente del ente, y por ende permite y exige al Dasein su individualidad y al

¹¹⁷ Opcit, *Sein und Zeit*, § 12.

mismo tiempo el estar siendo, que refleja en el quehacer del cambio el habitar y constituirse como ser en el mundo.

El mundo es apertura del ser, en cuya estructura está la existencia del Dasein. Este mundo refleja el movimiento que propone el cambio con la autorización y fundamento de la historia con relación al ser ahí como temporal con el ser. La acumulación de apropiación de vivencias comprende al Dasein dentro del mundo no sólo como estancia espacial física, es decir, *estancia, la cual crea respectivamente espacio para un espacio*¹¹⁸. sino vislumbra que éste es el único con la posibilidad de reconocer la determinación del ente y así mismo la suya propia en el movimiento de la elección, por lo que el carácter le promueve en su unicidad como la expresión del ser en, como habitando; siendo esto el modo más peculiar de su carácter, que en cada caso es apropiación.

El reconocimiento del mundo desde el Dasein permite que este no sea sin él, ya que aunque el movimiento siga dándose, si no existe tal significador, pierde el sentido de su ser, estar ahí, frente a, porque no hubiese la posibilidad de tal posición en tanto que ese estar carece de fundamento como tal, puesto que el estar ya es una categoría de la asimilación de la presencia del ente, y por tanto una imposibilidad, por lo que el mundo no es lo que es y como es por el Dasein, pero tampoco puede serlo sin él.

La relación que realiza el Dasein de manera intrínseca y fundamental en el mundo con el ente, desprende la concepción de la significación del mismo, en tanto que en la

¹¹⁸ Opcit, *Construir, Habitar, Pensar*, p.39.

actualización que se desenvuelve su ser está decidiendo el carácter en el que habita y por ello desprende el ser en el mundo, en tanto que hay mundo, el ente está ahí y es visto por el Dasein que le toma en la negación de su ser y asume la diferenciación que realiza en ese modo esencial del estar siendo.

El mundo es aquello hacia lo cual y por lo cual el Dasein se temporaliza, es decir, existe. La expresión por lo cual anticipa, originariamente, la posibilidad que se determina fácticamente. La esencia del ser ahí responde desde el origen de la posibilidad del Dasein para conseguir tal apropiación del mundo en esta abertura y por ello es que coloca ante sí mismo el mundo.

Ese acontecer en el que se temporaliza el ser del Dasein, es así es como existe, pero a la vez retroalimenta con su reconocimiento la estancia del ente fuera de él, por lo que en su carácter de temporal y posible el Dasein configura el mundo, donde lo abierto manifiesta su habitar. Así es como el ente no podría revelarse de ningún modo si no encontrase ocasión de penetrar en el mundo, puesto que la presencia asumida por quien tiene la posibilidad de hacerlo, hace del mundo una realidad y no la extrañeza de su puesto en el mismo.

La afirmación de que el Dasein es un ser que habita no es referida a una localización en el espacio; *porque si habla del hombre y del espacio, esto suena como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en el otro. Pero es espacio no es ningún “enfrente de” para el hombre¹¹⁹*, como si se estuviese señalando el lugar en el que se desarrolla la existencia, sino

¹¹⁹ Íbid, p.43.

como un rasgo fundamental del modo de ser en cuanto tal, puesto que constituye su existencia. Así es como no es posible pensar separadamente el ser del hombre y el del mundo.

*Mundo no significa en ningún caso un ente ni un ámbito del ente, sino la apertura del Ser.*¹²⁰ El mundo no es por tanto el conjunto de la suma de los entes, entre los cuales se encontraría el Dasein como agente eterno, sino que es el rasgo fundamental de la existencia, ya que perdura en la estancia introduciendo a su ser lo externo de la determinación, sin perder la apertura de lo posible. El Dasein se encuentra siempre y necesariamente insertado en el mundo del ente y de la otredad.

El hombre es el ser inconcluso, que al estar arrojado a un mundo que es su espacio y posibilidad de llevar a cabo la realización de sus posibilidades como estado de abierto; así en la medida en que va creando una relación con él desde el habitar construye el mundo, hace mundo, es en él mismo desde la esencia que va actualizando y permite el habitar en el mundo, mientras que le posee, no sólo estando, sino siendo.

El Dasein es aquel ser que posibilita que el ser esté presente y pueda ser interpretado, pero no ha de entenderse sólo como fáctico, sino como un poder-ser, esto sólo dado en el mundo, como el lugar en el que habita y se manifiestan y despliegan sus posibilidades, que constituyen el carácter que le hace ser de tal modo, logrando la actualización y reconocimiento de la mismidad en el cada uno.

¹²⁰ Opcit, *Über den Humanismus*, p. 42.

Este poder-ser que es quien se despliega en lo posible dentro de lo que ya está dado, ya que el ente en el mundo le preexiste desde siempre y desde el cual en su reconocimiento y negación en su diferencia, el Dasein se proyecta irrevocablemente más allá de sí mismo, como forma de realizarse como proyecto: no es todavía lo que tiene que ser y ha de dejar de ser lo que ahora es; el hombre es una anticipación de sí mismo porque es un ser-en-el-mundo.

La forma de ser-en-el-mundo permite formularse la pregunta por el quién, ya que todas las estructuras del ser del Dasein y por ende del fenómeno que responde a la pregunta por el quién, son modalidades de su ser. Así es como su carácter es ontológico-existencial, puesto que no se refiere a la estancia, sino a la promoción y reconocimiento del movimiento dialéctico entre el ser y no-ser, estableciendo la co-relación: Ser y mundo.

La existencia del otro, el del ser-con quien se relaciona es descubierto a través de lo que el ente es ya transformado, puesto que el mundo del Dasein deja en libertad un modo de ser del ente que no sólo es enteramente diferente del útil, sino que se encuentra en la forma de ser-en-el-mundo y comparece intramundaneamente, por lo que el Dasein no sólo existe, sino que lo hace con el mundo desde su en.

Así mismo el otro no aparece como tal fuera del en cada caso suyo, en contraste con el yo, entendido como identidad, más no desde la perspectiva moderna. Al contrario, los otros son aquellos mismos de los que el Dasein permanece distinguiéndose por lo que no le aprehende, ni siquiera en la conceptualización de otro ser que se encuentra ahí, sino le

asume en su ser-en-el-mundo, en su modo existencial de ser, mediante la identidad que proporciona el carácter de ese ser sí mismo.

*El habitar empero es el rasgo fundamental del ser conforme al cual los mortales son. Quizá gracias a este intento de reflexionar sobre el habitar y el construir veamos más claramente que el construir es inherente al habitar y cómo recibe el su ser.*¹²¹ La construcción del Dasein es un habitar, que es lo mismo, un ser sí mismo, un recibir su ser como destino, de ahí que el ethos sea la manifestación del desenvolvimiento de este morar en sí mismo, asumiendo la existencia que le va en un quehacer.

La interacción con lo otro es la misión ética, en tanto que el Dasein no es un ente extraído de sí para sí, sino que en la medida en la que está lo otro es que puede distanciarse para asumir este destino de habitar en sí. Esta coexistencia de la otredad queda intramundaneamente abierta para el Dasein y así también para lo coexistente, tan sólo porque el Dasein es esencialmente ser-con.

Tan sólo en y para un ser-con es notable la ausencia del otro, que proporciona la posibilidad del ser, más allá de lo presente, puesto que desprende la particularidad del Dasein como reconocimiento de cualquier otro que no sea sí mismo, no ya desde la presencia, sino más allá, en la esencia del mismo, en tanto que es otro modo de ser frente al mundo, permitiendo el acceso a lo posible desde la determinación del ente y así la asunción del yo que habita en el hacer y comprender el mundo desde su peculiaridad temporal.

¹²¹ Opcit, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 55

*La comprensión del ser en el mundo como estructura esencial del ser ahí hace posible el penetrar con la vista la espacialidad existencial del ser ahí.*¹²² El mundo constituye la asunción del ser como ahí donde se coloca para poder hacer del mundo suyo en tanto que se involucra y su ser no le parece indiferente.

La comprensión del mundo parte del reconocimiento del ser ahí como tal, en tanto que le posee desde su carácter en el que habita y le construye para contribuir al seguir siendo del mundo, así como a la esencia de la estructura que le compete como hacedor y significador de la realidad del mundo; de este modo es que la espacialidad no se reconforta como la estancia determinada como de cualquier ente sino que tiene la movilidad en tanto que es ahí y es modo de ser frente a la mundanidad que incluye en su ser la facticidad inminente de aparecido frente a.

Comprender significa entender de algo, es poder dejar ser algo, pero lo que más allá de cualquier posibilidad concreta se presenta en cada caso al Dasein; por eso, aquello que desde el poder hacer se presenta como posibilidad que no sea ésta, ni aquella, ni la de más allá, sino simplemente posibilidad en cuanto tal, es precisamente “poder ser”.

Como el ser del Dasein es poder ser, el comprender es el ser de este poder ser; sin embargo, va de la mano del premanifestar porque sabe qué hacer consigo mismo y momento a momento lo va haciendo, es el ser temporal, que entrega el pequeño instante a la apertura de la elección paulatina y consecutiva, para que así este comprender como premanifestar de la totalidad de ser en el mundo.

¹²² Opcit, *Sein und Zeit*, § 12.

Además de la comprensión de sí mismo, deja libres a los demás entes en la elección del modo de ser para que en factum sigan siendo, la finalidad del ser, es la misma: que sea, por ello se hace alusión a que el mundo no sea la suma de los entes, sino el ente total como ente como tal, que incluye la asunción del Dasein como fundamental en tanto que promueve la indagación alrededor del pregunta por el ser, para llegar hasta la elección propia en la que muestra lo que es sin negar el mundo que le ha llevado desde su temporalidad como histórica lo que en el instante es y así proyectar su ser posibilitando preservarse en el tiempo como tal aún en su cambio presencial de la decisión continua.

*Mentamos con el en la recíproca relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, por respecto a su lugar en este espacio.*¹²³ El habitar del Dasein conforta al carácter del mismo, en el que la auto-determinación del mismo constituye la presencia espacial tanto del Dasein como del ente, que en vista del espacio que le compete como la estancia fenoménica muestra la relación por medio del mismo la existente entre ente y Dasein de manera móvil.

La construcción paulatina y no definitiva del Dasein, argumenta la existencia del mundo que se yuxtapone junto con el habitar propio del carácter, ya que este mismo presupone la movilidad en la que el Dasein responde como cambio y posibilidad abierta, por lo que el espacio es la apropiación del acontecer y así el suceso ya no es externo ni ajeno al modo de ser de cada uno de los entes, así mismo no es lejano al ser del ser ahí, siendo este tal reconocimiento del cambio y apertura en la que su ser se desenvuelve y manifiesta como verdadero, un sí mismo siempre en cada caso.

¹²³ Íbid, § 12.

La esencia del Dasein es el ser en el mundo, la cual proclama la afirmación de la apertura con respecto a la estructura de posibilidad y así mismo permite el reconocimiento de la espacialidad en la que se encuentra por estar dentro del mismo acontecer y surgimiento de la nada; es por ello que asumir la esencia del Dasein es equivalente a notar el desenvolvimiento existencial del habitar que resguarda el carácter propio del en cada caso y así ser consecuente con la relación en la que se muestra el mundo con respecto al Dasein y así mismo la identidad de él en tanto la diferencia de su determinación en contra de la posibilidad abierta que propone y advierte continuamente su existencia frente al mismo.

El mundo corresponde a la condición de posibilidad para permitir la multiplicidad y así mismo estancia de la manifestación del ser en lo que es el ente; por lo que el Dasein plasma la esencia del mundo en tanto que le percibe y así mismo significa, todo ello con la finalidad de la retribución en la continuidad del reconocerse como existente frente a lo que solamente permanece en tanto es concebido como concepto y así mismo significado, referencia en la que se afirma o niega, con la elección de tal determinación y así mismo la manifestación de su ser en vías de ser reconocido como ese otro que es en sí mismo manteniendo la identidad y así también la diferencia.

El movimiento realizado entre el Dasein y el ente afirma el reconocimiento de su ser en sí y del otro que es completamente distinto al mismo, por lo que el habitar del ser ahí no sólo es el modo de ser con respecto al carácter, sino que la introducción en el mundo le involucra como un habitar en el que se manifiesta la esencia del mismo en la que desenvuelve su ser

no ya sí y sólo para sí mismo, sino que para con respecto a ese que no es él mismo, cualquier otro; así habitar es la esencia del ser en el mundo, puesto que es inclusivo.

III. Existencia como el habitar en el *ἦθος*

*Ser como infinitivo del yo soy, es decir, comprendido como existenciarlo, significa habitar en..., ser familiarizado con... Ser en es, según esto, la expresión existenciarlo formal del ser del ser ahí, que tiene la esencial estructura del ser en el mundo.*¹²⁴ La existencia del Dasein se fundamenta en la correlación que existe entre éste y el mundo que le circunda y le hace parte del mismo, ya que su *ethos* define la esencia de su modo de ser frente al otro que se distingue en el mundo; de tal manera que se asume como el fundamento que encuentra la relación entre el ente desde su diferenciación. Siendo el carácter el habitar del Dasein en tanto que se desenvuelve en el movimiento de la actualización, refleja en la existencia del mundo la propia y así mismo la del ente puesto que se encuentra en, y de esta manera forma la estructura existenciarlo del mundo desde su en sí.

La actualización del Dasein que responde a su esencia permite la comprensión y desvelamiento del ser del ente en tanto que se desprende desde la pregunta por el mismo, por lo que el yo soy representa la manifestación de su existencia así como el constante planteamiento de lo que el ente es dentro del mismo. El Dasein reafirma lo constitutivo de su ser, lo posible; así es como la vinculación con el mundo no es de manera externa ni fortuita, sino con la finalidad del reconocimiento de su mismidad pero sin dejar

¹²⁴ Ídem.

desapercibido la presencia del ente que le determina como tal en la asunción de la diferencia que refleja en la identidad.

La exposición de la existencia del Dasein se desenvuelve en el ser en el mundo, ya que ahí desprende su esencia que emana del modo de ser, su carácter, en tanto que se desempeña como el reconocedor de la diferencia y así mismo en el constante estar siendo, la actualización que depende de la asunción de ser el ser en el mundo como posible y determinación de su mismidad en tanto que habita en el mismo, no como un hecho ya dado, sino en la constante formación de lo que es para desenvolver en su ser la manifestación aproximada al ser del Ser que sólo se argumenta en la misma pregunta por el mismo, siendo que sólo el Dasein puede realizarla y más aún, sin acceder a la respuesta.

El reconocimiento del no-ser es la base que soporta la existencia del ente, no su estancia, sino que en el Dasein está el realizar la diferenciación y por tal motivo en la negación de cualquier otro responde al encuentro con el frente a, para así poder adentrarse en el mundo desde la mismidad que presupone el habitar en el mismo; por ello es que el ser en su desprendimiento de lo múltiple deja como estructura esencial del Dasein la posibilidad, ya que de esta manera se crea y permite la apertura que supone el ser en el mundo.

El ser en el mundo se ha establecido como el ser del Dasein, en tanto que asume lo posible y la determinación de su estado de arrojado en el mundo temporal, permite la apertura del mismo y así también permite el reconocimiento del ente, por lo que la actualización es permanente en ese estar en y no con, de modo inclusivo, así se determina que su estancia va más allá de esta misma para conformar al ser que es el único que se hace y realmente es,

puesto que toma lo constitutivo del Dasein, su modo de ser, su carácter, *ethos*, así como permite el habitar mostrando su actualización constante que es reflejada en el siendo, que admite la permanencia del mundo en tanto que es reconocido por el ser en el mundo.

*La frase: el hombre ex-siste, no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la esencia del hombre.*¹²⁵ La fenomenología no deja espacio para la pregunta por la estancia del hombre, puesto que no niega el aparecer del mismo en tanto que está ahí, por lo que su realidad no es cuestionable, ya que desde el mismo se parte para el reconocimiento de la multiplicidad de las cosas; por lo que la esencia refleja la existencia del Dasein en tanto que es el ser que es, siendo.

La constante actualización del Dasein responde al estar siendo, un habitar en sí mismo como carácter y es así como mantiene su estancia en el mundo desde su esencia, aunque ya de antemano se asume la existencia en tanto que es movilidad desde lo temporal, el cambio y la posibilidad, constitutivos de la estructura intrínseca del Dasein, permitiendo la vinculación y respuesta al ser como reconocedor de la manifestación de lo múltiple, correlación, existencia.

La existencia consiste en la continuidad del hacer. El Dasein al estar puesto frente a, hace la referencia a la determinación, con respecto a todo aquello que está a la mano: lo útil. El mundo es el instrumento en el que la existencia se desarrolla; puesto que el conjunto de relaciones de entre ente y hombre permite la asunción de su ser en sí mismo para

¹²⁵ Opcit, *Über den Humanismus*, p. 19.

desenvolverse de manera auténtica en la que tal movimiento de relación el Dasein tanto se crea a sí como al mundo.

La existencia del Dasein no puede ni debe responder a una definición, ya que su rasgo más característico es el de hallarse frente a un conjunto de posibilidades, las cuales no le determinan ni en la palabra que proclama una definición en tanto que limitaría el ser del hombre entre las posibilidad de las cuales hay que elegir. Afirmar que la esencia del hombre es la existencia, significa que la existencia está indeterminada, y esto obliga a la acción, referida a la elección de su sí mismo, proponiendo la esencia del Dasein, el siendo.

El Dasein puede comprenderse de modos distintos, ya que si se toma a sí mismo como punto de partida, adquiere una comprensión auténtica de su existencia; en cambio si toma al mundo y a los demás adquiere una comprensión inauténtica.

Afrontar abiertamente sus posibilidades, desde la asunción del ser en el mundo, incluyendo la de la muerte, revela la verdad de la existencia, puesto que permite pensarla como la totalidad de ese ser que es en cada caso suyo; así la autenticidad de la existencia se asume como la que tiene que ser elegida constantemente para poder habitar en el carácter de la mismidad del Dasein.

La existencia no logra su totalidad mientras está en la vida, esto es, mientras desenvuelva la esencia que no es estática, sino que en movimiento que determina la presencia y así mismo existencia del Dasein. La muerte representa una posibilidad de ser, la más genuina hasta afirmar que el hombre es un ser para la muerte.

La identificación entre la esencia y existencia del Dasein sólo es dada mientras no se presenta la muerte; por lo que la totalidad de su ser va dándose en el instante, dentro de su sumergimiento en la temporalidad, así el cambio propuesto por el tiempo permite que tanto la esencia como la existencia sean de modo dinámico para establecer la apertura a la posibilidad que corresponde al Dasein y así mismo la respuesta a la elección de lo que es para mantenerse en la diferencia para con respecto de cualquier otro.

*A estar en claro del ser es a lo que yo llamo la existencia del hombre. La existencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.*¹²⁶

El Dasein va más allá de ser posibilidad de la Razón, puesto que la existencia es la que le presupone como originaria y posibilita dota de la esencia del mismo en cuanto presente y justo frente a los ojos. La existencia sostiene la esencia así como la esencia a la existencia, de manera en que sean el símbolo del ser como la suposición de una con respecto a la otra y de esta forma se asuma al Dasein como la autentificación del Ser como esa constante actualización que refiere tanto a su mismidad como a la temporalidad en la que se desenvuelve.

La razón del ser es la expresión de su presencia en la esencialidad tanto del ente como del Dasein; por lo que reconoce el cambio en la propiedad del estar siendo en la actualización del modo de ser tal y no otro. El fundamento y razón del mismo refiere por ende a la

¹²⁶ íbid, p. 16.

existencia identificada con la esencia en cuanto tal como la totalidad del Ser referido en la manifestación del cambio.

Cuando hablo de la <<tranquila fuerza de lo posible>> no me refiero a lo posible de una posibilidad sólo representada, ni a la potencia como la esencia de un actus de la existencia, sino al ser mismo, que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser. Aquí, ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento.¹²⁷

Permanecer en el mundo responde a la peculiaridad del quién que es el Dasein, puesto que de esta manera muestra la capacidad de mantenerse siendo en cuanto que le compete la posibilidad de su ser, al permitirse la identificación de lo que cambia para dejar de ser y por ende ser otro; es por ello que la capacidad del querer sigue asumiendo la del pensar como la Razón en la que se desenvuelve el Dasein para permitir la elección de su ser, con la finalidad de permanecer, siendo esto el fundamento ontológico de la existencia que en sí le compete desde su estructura el Dasein en tanto la identificación con su esencia de posible y abierto.

La posibilidad es inmanente al movimiento que realice el Dasein, puesto que siempre lleva perneado la apertura del dejar ser, ya que mantiene en la conciencia el movimiento dialéctico que va de lo que es a lo que no, en tanto responde a la libertad de la elección sin perder de vista la angustia del dejar de ser totalmente, es decir, la muerte; y por ello es que lleva consigo la asunción de ser existente, en cuanto que cambia y así mismo la esencialidad

¹²⁷ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 9.

del mismo que justifica ese modo de ser en el mundo, sin perder de vista el mismo para corroborarse como sí mismo.

La autenticidad del Dasein exige que tal esencia en la que es ello y no otro sea correspondiente a la existencia en cuanto que hay la conciencia y reconocimiento del encuentro de su mismidad y así también la diferenciación que se dedica a realizar, con el sentido de mantenerse siendo sí mismo y no perecer en la homogenización del “sé” que termina por no ser; así la esencia se identifica con la existencia, misma que reside en un dónde llamado *ethos*.

*Si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ethos el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria*¹²⁸. No se trata de la suplantación de la ontología por la ética, sino que para ser resuelto el estar del ser humano es menester abordar la existencia no desde un plano epistemológico, sino desde el reconstruir la ética para pensar el ser.

*Die Besinnung auf das Wohnen kann für die ursprüngliche Ethik fruchtbar gemacht werden. Diese Zurückhaltung gegenüber der traditionellen Ethik bedeutet jedoch nicht, dass sich Heidegger nicht mit der traditionellen Ethik befasst hätte.*¹²⁹ Si bien el trayecto para concebir la posibilidad de una ética originaria pareciese existencialista, al sostener en

¹²⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, p. 78.

¹²⁹ L.C. Santiesteban, *Die Ethik des “anderen Anfangs”*, p. 76.

el argumento de la estancia como su quehacer que le constituye; es cierto que Heidegger se distancia de ello al pensar un *ethos* anterior, ese que origina la ética tradicional.

*Lo esencial en el ethos, en este permanecer, es el modo como el hombre se detiene en el ente y cómo él se conserva y se deja mantener. El entenderse en relación con el ethos, el saber de ello, es ética. Tomamos aquí la palabra en un sentido completamente amplio y esencial. La significación habitual como teoría de las costumbres de la virtud o de los valores es sólo un resultado, variedad espuria y hasta aberración del oculto sentido originario.*¹³⁰ Queda claro que la ética originaria no puede ser concebida desde los parámetros establecidos por la metafísica tradicional, de ahí el distanciamiento que tiene Heidegger con ello, incluso puede ser una de las razones por las que cautelosamente tocó el tema.

¹³⁰ M. Heidegger, *Heraklits Lehre vom Logos*, p. 206.

Conclusiones

El peso conceptual de la ética nos dispara como punto de arranque a responder ¿de qué se trata la vida? Heidegger desde sus primeras lecciones dibujó con tenacidad un camino imperceptible hacia un adelante que implica un retroceso: pensar la ética fuera de la metafísica tradicional en términos originarios.

El abordaje realizado desde la lucidez del joven Heidegger nos ha llevado al planteamiento del problema que invade un todo: ¿cómo es la vida que vive el ser humano?, pregunta que nos conduce a una más articulada ¿por qué nos preguntamos por cómo es la vida que vive el ser humano? Es claro que no se trata de una confrontación a un tema categórico en el que podamos responder; lo que sí queda claro es que se requiere de un desmontaje de las creencias de la tradición para categorizar nuestro modo de ser.

La vida al no ser un algo ya dado, que se revela alumbrada, en la que los parajes oscuros no nos hiciera dudar de si esto que vivo es lo que realmente vivo y ¿por qué es así?, es decir, ¿por qué la pregunta por el ser, le compete al ser humano?, lo que nos proyecta a pensar que no existe una claridad frente al tema. La vida, como bien se ha descubierto es movilidad, sin embargo, es particular, ya que no está contenida en un dónde, pero que en sí misma oculta y revela. Lo que llama nuestro autor la facticidad es el desemboque de un modo de ser llamado Dasein, en el que se manifiesta esta movilidad y de donde se desprende de una categorización y de un desprendimiento del mundo.

La espacialidad entonces cobra un sentido inminente, pues todo lo que se lleva a cabo como flujo y movimiento necesariamente requieren de un desde y un hacia, pero que rompiendo

una vez más los esquemas de la concepción de la tradición, no se refiere a un espacio que contiene. El espacio, por tanto es realmente el objeto de análisis para comprender esa movilidad que Heidegger ya ve con claridad desde el inicio.

El trabajo que va realizando es tanto una destrucción como una construcción que se van armando de valor para sostenerse como los principios para desentrañar el cómo de nuestro modo de ser. Así, luego de descubrir la tendencia a la ruina, nos encontramos con el cuidado, eje central de la estructura de nuestra existencia; mismo que nos vincula al mundo, mostrando que ese estar dirigido a lo otro, es lo que nos permite constituirnos en el cuidado, en un hacerse cargo de sí.

La responsabilidad del Dasein se traslada a la obra de Ser y Tiempo, donde el esfuerzo de Heidegger se resume en el descubrimiento de la estructura de la ontología fundamental. De ella se desprende el cómo del Dasein, esto en un ejercicio de diferenciación con respecto de los entes. Aquí es posible vislumbrar que la autentificación va más allá de una descripción, sino que es el segundo paso para que salga a la luz un ser que en su temporalidad reluce en su esencia, en ese responderse a sí mismo. La Razón aquí no es la justificación de la distancia que se toma con las cosas, como habíamos apostado con Kant; sino se trata de un quehacer que sólo le compete a este ente, el de la existencia.

El existir entonces no es algo ya dado y tampoco se trata de una acción solitaria, sino que en ella se envuelve el mundo, la postulación de lo otro. El Dasein al estar en medio de entes se pierde, se cae, y por ello no tiene la posibilidad de apropiarse de sí mismo en todo

momento; sin embargo, el lograr apropiarse de sí en el cuidado le retorna al camino de la existencia auténtica.

Habitar el mundo constituye el ser del Dasein, lo que significa que ese estar siendo sí mismo, en este movimiento de la apropiación es sinónimo de morar, de permanecer. En *Carta sobre el Humanismo* y en *Construir, Habitar, Pensar*, es claro que Heidegger queda más lejos de una visión antropocentrista. Su trabajo versa sobre este estar envuelto en el mundo y que lo habita, lo que justamente le lleva a su destino, ser sí mismo, le lleva a la verdad del cómo es la vida del ser humano.

La visión de esta posible ética originaria vierte sus raíces en la paz, que no se trata más que la asunción de sí mismo. En este sentido es un error pensar que al deslindarse de la normatividad de la ética tradicional la anarquía saldrá a la luz. Es más decoroso apuntar a sostener que un ser humano que se ha encontrado a sí mismo habita en la verdad, al cual la normatividad de una ética regional parece en sus argumentos, pues ellos se sostienen más en lo que se establece como el reflexivo del sé (en sentido reflexivo, apuntando a la visión de lo Uno), que como la capacidad de elección del en cada caso.

El *ethos* no busca la normalización, no tiende a una reglamentación. Desde su primacía de originario alumbró el centro de un universo en el que cada uno de nosotros es responsable de sí. En la medida en la que el encuentro con la paz de un habitar viva en la existencia, la apertura de nuevos horizontes de pensamiento y de creación tendrán cabida para estar a la altura de los tiempos.

Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
- B. Minca, *Poiesis*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
- Cerezo, Pedro, *De la existencia ética a la ética originaria*, en *Heidegger, la voz de los tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- Escudero, Adrián, *El Lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009.
- _____, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010.
- Franck, Didier, *Heidegger y el Problema del Espacio*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.
- Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid, 2006.
- G.S Kirk, J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1970.
- Gilardi, Pilar, *Heidegger: La Pregunta por los estados de ánimo*, México, 2013.
- Heidegger Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, GA Bd. 61.
- _____, *¿Qué es Metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Edit Séneca, México, 2003.
- _____, *Arte y Espacio*, Herder, Barcelona, 2012.
- _____, *Construir, Habitar, Pensar*, Alción Editora, Córdoba, 1997.
- _____, *El Concepto de Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- _____, *El Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, FCE, 2002.
- _____, *Heraklits Lehre vom Logos*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1979, GA Bd. 55.

- ____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- ____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008.
- ____, *Sein und Zeit*, Tübingen, München, 2006, p. 182
- ____, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2001.
- ____, *Tiempo e Historia*, Trotta, Madrid, 2009.
- ____, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949.
- ____, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker-Verlag, St. Gallen, 1984.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984.
- ____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995.
- ____, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1986.
- Kettering, Emil, *NÁHE. Das Denken Martins Heidegger*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1987.
- Landgrebe, Ludwig, *The Phenomenological Concept of Experience*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 1, (Sep., 1973), pp. 1-13.
- Lewis, Michael, *Heidegger and the Place of Ethics*, Continuum, New York, 2005.
- Leyte, Arturo, *Dos en Kant*, en *El Paso Imposible*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- ____, *Heidegger*, Alianza, 2005, Madrid.
- Pia Ruoppo, Anna, *L'attimo della decisione, Su possibilità e limiti di un' ética in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova, 2011.

- Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, s/a.
- Santiesteban, Luis César, *Die Ethik des "anderen Anfangs"*, Ergon, Würzburg, 2000.
- _____, *Heidegger y la ética*, Aldus, México, 2009.
- *Ser y tiempo de Martin Heidegger, Comentario Introductorio a la obra*, coordinador Luis César Santiesteban, Aldus, México, 2013.
- Sitter, Beat, *Dasein und Ethik*, Verlag Karl Aber, Freiburg/München, 1975.
- Steinmann, Michael, *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Wissen Verbindet, Werkinterpretationen, Darmstad, Deutschland, s/a.
- Tomy S. Kalariparambil, *Das Befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker und Humbolt, Berlin, 1998.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis*, Klostermann, Frankfurt Am Main, 1994.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, Klostermann, Frankfurt, 1985.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica: "Heidegger y su camino a Ser y tiempo"*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2004.