



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

Acercamiento a la proto-ética y  
la proto-política heideggerianas: el *Mitsein* y el *Seinkönnen*  
en el *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger

T E S I S

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía presenta:

**RODOLFO RUIZ FRAGOSO**

Matrícula: 202324486

Asesor

Dr. Enrique Dussel

Lector

Dr. Juan Manuel  
del Moral

México, Distrito Federal  
Agosto de 2006

## AGRADECIMIENTOS

Han sido largos meses de trabajo intelectual los que dan como resultado esta tesis. Tal esfuerzo no hubiese sido posible sin el apoyo de importantes personas, a quienes ahora les dedico este texto:

A mis padres y a toda mi familia.

A Rosa Elena, Luz, Elianeth, Alicia, Arianna, Rosa Isela, Shirley, Alejandra, Violeta, Karina, Indira, Ángel, Fernando, Fausto, Víctor y a todos mis amigos.

Al Dr. Jorge Velázquez Delgado por su amistad, aprecio y apoyo intelectual.

Al Dr. Enrique Dussel porque sin su influencia, llegada a mi cuando apenas tenía 17 años, no hubiese seguido en el camino de la filosofía.

Al Dr. Juan Manuel Del Moral por su apoyo y contribución intelectual.

Al Dr. Franco Volpi por sus sugerencias para este trabajo.

Al Dr. Alejandro Vigo por su enorme contribución para la consumación de este trabajo.

A Martha Fernández Rodríguez, gran amiga que es víctima de la ineficacia del gobierno mexicano.

A Martha Griselda, incondicional colega y amiga.

A la musa que fue la que me guió en el camino, la que nunca abandonaré ni me abandonará: la filosofía.

A todos gracias por su apoyo.

## Índice

Introducción.....	5
Capítulo I. Antes de <i>Ser y Tiempo</i> .....	8
1.1 Una biografía hasta <i>Ser y Tiempo</i> .....	8
1.2 Antecedentes.....	13
1.2.1 La pregunta fundamental: Heidegger y Aristóteles.....	13
1.2.2 De la vida a la existencia: Heidegger y Dilthey.....	14
1.2.3 La fenomenología: Heidegger y Husserl .....	15
Capítulo II. Una exégesis de <i>Ser y Tiempo</i> .....	18
2.1 Introducción. Exposición de la pregunta por el sentido del ser.....	18
2.2. Primera Sección .....	25
2.2.1 Capítulo primero. Exposición de la tarea de un análisis preparatorio del <i>Dasein</i> .....	25
2.2.2 Capítulo Segundo. El <i>estar-en-el-mundo</i> como constitución fundamental del <i>Dasein</i> .....	27
2.2.3 Capítulo Tercero. La <i>mundaneidad</i> del mundo.....	33
2.2.4 Capítulo Cuarto. El <i>estar-en-el-mundo</i> como <i>coestar</i> y <i>ser-sí-mismo</i> . El “uno”.....	38
2.2.5 Capítulo Quinto. El <i>estar-en</i> como tal.....	43
2.2.6 Capítulo Sexto. El <i>cuidado</i> como ser del <i>Dasein</i> .....	52
2.3 Segunda Sección. <i>Dasein</i> y <i>Temporeidad</i> .....	57
2.3.1 Capítulo Primero. La posibilidad del <i>estar-entero</i> del <i>Dasein</i> y el <i>estar vuelto hacia la muerte</i> .....	59
2.3.2 Capítulo Segundo. La atestiguación por parte del <i>Dasein</i> de un <i>poder-ser propio</i> y la <i>resolución</i> .....	63
2.3.3 Capítulo Tercero. El <i>poder estar-entero propio</i> y la <i>temporeidad</i> como sentido ontológico del <i>cuidado</i> .....	66
2.3.4 Capítulo Cuarto. <i>Temporeidad</i> y <i>cotidianidad</i> .....	68
2.3.5 Capítulo Quinto. <i>Temporeidad</i> e <i>historicidad</i> .....	70
2.3.6 Capítulo Sexto. <i>Temporeidad</i> e <i>intratemporeidad</i> como origen del concepto vulgar de tiempo.....	73
Capítulo III. Tres perspectivas del “Otro”.....	75
3.1 La idea del “Otro” en Edmund Husserl .....	75
3.2 La concepción del “Otro” según José Ortega y Gasset.....	81
3.3 El “para-otro” de Jean-Paul Sartre .....	89
Capítulo IV. Una aproximación a la proto-ética y la proto-política en <i>Ser y Tiempo</i> .....	104
4.1 La ética y lo que hay que pensar.....	104
4.2 La influencia aristotélica en el Heidegger de camino a <i>Ser y Tiempo</i> .....	106
4.3 La preocupación por la ética y la cuestión práctica .....	111
4.4 Una definición de <i>Dasein</i> .....	114
4.5 <i>Mitsein</i> : el fundamento de la proto-ética heideggeriana.....	116
4.5.1 La distinción entre <i>Dasein</i> y <i>útil</i> .....	116
4.5.2 La cercanía del “otro” .....	117
4.5.3 La importancia del “otro” .....	117
4.5.4 <i>Mí propiedad</i> y la <i>impropiedad</i> .....	118
4.5.5 La lucha por la <i>propiedad</i> como una lucha por “el otro”.....	119
4.5.6 El <i>Mitsein</i> como fundamento del actuar ético.....	120
4.6 <i>Seinkönnen</i> : el fundamento de la proto-política heideggeriana.....	121
4.6.1 El actuar cotidiano como fundamento del actuar histórico .....	121
4.6.2 El <i>Seinkönnen</i> y la historia: el actuar común del <i>Dasein</i> .....	122
Conclusiones .....	124
Bibliografía .....	126

---

Bibliografía de Martin Heidegger .....	126
Bibliografía Complementaria .....	127

## Introducción

“El buen Dios necesita de los “dispensadores” para que los demás animales no se duerman”

José Ortega y Gasset

El desarrollo intelectual de Martin Heidegger, desde su época de estudiante hasta el final de su vida, se puede enunciar como una constante búsqueda y definición de intereses. En su periodo de estudiante, Martin Heidegger se encuentra en una complicada trama donde confluyen el positivismo, el neokantismo, la filosofía de la vida, los nuevos estudios sobre lógica y la fenomenología –por mencionar las más cercanas a Heidegger –. Este es el periodo en el que la indecisión y la duda se hacen más fuertes, pero es también el periodo en el que comienza a definirse la línea de la pregunta por el ser en general.

En 1915, con 26 años de *estar-en-el-mundo*, Heidegger manifiesta lo que nosotros consideramos, es su primer paso en el camino que, definido posteriormente en *Sein und Zeit*, le llevará a la entrada de otros caminos; él dice: “*hoy la concepción del mundo está cortada por el patrón de la “vida”, en lugar de ser a la inversa...*” (Safranski, 2003: 75). Heidegger se opone al *vitalismo*, que para entonces se había vuelto la corriente intelectual dominante en Alemania con las obras de Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Bergson, Scheler y, aún más atrás, con la filosofía resultante del *Sturm und Drang*. Para este entonces, el más distinguido de los alumnos de Husserl, ya había dejado de lado sus intenciones de continuar por la vía de la teología, hace lo mismo con los de la lógica y la matemática; años más tarde pasará lo mismo con la filosofía de la vida, el neokantismo, el irracionalismo, la estética, la poesía, y otros caminos en los que se adentra el pesador proveniente de la *Selva Negra*.

Tal y como el mismo afirma unas líneas antes de concluir *Ser y Tiempo*, la tarea que vendrá es la de buscar un camino para el planteamiento de la pregunta por el ser en general. Pero, afirma el autor, éste no es un sólo camino, sino varios caminos del bosque, en los que, sólo en la experiencia del pensar, que de cada uno de ellos se tenga, mostrará si es o no es el correcto; pero eso, dice Heidegger, ha de decidirse sobre la marcha (Heidegger, 2003: 450).

La importancia de *Sein und Zeit* radica en que, es aquí donde Heidegger define el propósito de toda su obra intelectual –el cual ya se vislumbraba desde su época de joven profesor–, a saber, la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, la pregunta por el sentido del *ser* en general. Nunca descansará “el mago de *Meßkirch*” su búsqueda, en los caminos de una oscura selva negra que, en no pocas ocasiones, llegarán a ser bastante hostiles.

Éste es el marco en el que debemos comprender, no sólo *Ser y tiempo* sino la totalidad de su obra filosófica<sup>1</sup>. Tal perspectiva no nos impide mostrar que, el pensamiento heideggeriano contiene dentro de su aparato conceptual ciertas “ideas”, valga la expresión, que al no ser explícitas se hacen pasar por inexistentes. Ese es el caso de la *proto-ética* y la *proto-política* que nosotros proponemos.

Heidegger no está de acuerdo en poner, si se nos permite decir, etiquetas al pensamiento, afirma:

*...nombres como “lógica”, “ética”, “física” surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario llega a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de esos títulos. Ni siquiera llamaron filosofía a ese pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar dicho sin más, es el pensar del ser (Heidegger, 2001: 261).*

Hay algo que no podemos omitir: Heidegger era un griego que vivía en el siglo XX, era un presocrático; su pensamiento está más cerca de Anaximandro, Tales de Mileto, Parménides, etc., que de cualquier otro filósofo de la Modernidad. Tal manera de entender el pensamiento heideggeriano no es una traba para mostrar que ese mismo pensar –que es anterior a la ética, la política, la lógica, etc. –, ya contiene elementos que dan paso a un pensar que recibe el nombre de “ética”, “política”, “lógica”, etc. No es necesario remitirnos a una justificación filológica o etimológica, basta dirigir la mirada a la propia historia de la filosofía para darse cuenta de ello.

Heidegger dice que Platón y Aristóteles fueron los primeros que determinaron el pensar como teoría, y que es hasta ellos donde la interpretación se remonta. Más, sin el pensar anterior a la interpretación –etiquetado por Platón y Aristóteles, y luego por los que vinieron después de ellos– no hubiese sido posible sin el pensar posterior. La *Aufhebung* hegeliana, dice Ortega y Gasset, muestra que en filosofía se da el fenómeno inverso a lo que sucede con el hombre: en filosofía las hijas llevan en el vientre a sus madres.

Sin el pensamiento anterior a Platón y a Aristóteles no hubiese surgido ni la filosofía platónica ni la aristotélica. Parece claro, incluso, que sin él no hubiese sido posible delimitar los problemas de la filosofía –con todo lo complejo que esto es–. Filósofos como Thomas Kuhn nos han mostrado que la mayoría de las veces podemos remitirnos a una estructura anterior a la que se está tratando, y que, si bien ella puede ser distinta, siempre hay puntos coincidentes entre una y otra (Kuhn, 1975:149).

Son éstos puntos de coincidencia los que nosotros vamos a mostrar. En el primer capítulo estableceremos los límites para la interpretación de los textos en Heidegger –haciendo caso a la

---

<sup>1</sup> Algo de esto nos dice Arturo Leyte en su libro *Heidegger*. Véase Leyte, 2005: 41ss.

sugerencia de Víctor Farías (Farías, 1998:29) –. En el segundo capítulo mostraremos una significación sistemática de las ideas que se formulan en *Ser y Tiempo*. El propósito del Tercer capítulo es mostrar las diferencias entre ese conjunto de ideas y conceptos, con las ideas y conceptos de otros filósofos contemporáneos al autor para mostrar sus divergencias y coincidencias; su otro propósito es dejar claro que de es más sencillo derivar de esta una “ética” y una “política como tal.

En el último capítulo mostraremos algunas razones para rechazar ciertas interpretaciones de la filosofía de Martin Heidegger. Dejando claro que, muy a pesar de las objeciones del autor, ese pensamiento, que a principios de 1927 quedaba concluido –el pensamiento que pretendía pensar el *ser* sin etiquetas y que parte de una *analítica existencial* no consigue librarse en su desarrollo conceptual y teórico de ciertas características, que filósofos como Franco Volpi han llegado a interpretar como una reformulación de una ética griega<sup>2</sup>. Pero que, ciertamente, sólo pueden ser entendidos como los supuestos de un pensar que puede tomar posteriormente el camino de la estética, la teología, la mística, la ética, la política, etc., por mencionar las sendas más importantes en la obra de Heidegger–.

Para nosotros es imposible plantear la existencia de una ética o una política, como tal, en el pensamiento heideggeriano. Pues, si como propone Donald Davidson, para comunicarnos debemos conceder que lo que dice el otro es verdadero, y si entendemos al texto como un medio de comunicación de autor para con nosotros, entonces lo que propone Volpi no es el propósito del pensamiento heideggeriano. “El Mago de *Meßkirch*” buscaba pensar el más básico de todos los conceptos: el ser en su sentido general.

Reafirmamos, la empresa heideggeriana –pensar el *ser* en su totalidad– no puede evitar que el pensar más básico de pie a otro pensar, que a nuestro modo de ver puede recibir la etiqueta de proto-política, proto-ética, pero ciertamente no una filosofía práctica, ni una ética o un a política como tal.

---

<sup>2</sup> Véase Volpi, 1996.

## Capítulo I. Antes de Ser y Tiempo

“La vida se ha quedado hueca de tiempo, el tiempo se ha quedado hueco de días. El tiempo lo creamos nosotros viviendo, esperando, avanzando. Si uno dimite de la vida, el tiempo ya no existe. El tiempo es nuestra impaciencia. Sin impaciencia, las esferas se paran y el mundo descubre su inanidad de chisme inútil, de trasto viejo, de cosa caída”

Francisco Umbral, *Mortal y Rosa*.

### 1.1 Una biografía hasta Ser y Tiempo

El 26 de septiembre de 1889 –el mismo año en que nace Ludwig Wittgenstein– nace el hijo de Friedrich Heidegger y de Johanna Heidegger-Kempf; el más tarde filósofo, Martin Heidegger. El lugar en el que es arrojado al mundo y a su *tener-que-ser* recibe el nombre de *Meßkirch*; un pueblo pequeño en la región de Baden al suroeste de Alemania. En 1892 nace su hermana Marie y en 1894 nace su hermano Fritz –extremadamente popular en su pueblo y del cual nuestro pensador alardeaba ser hermano, años más tarde será su confesor y albacea de todos sus escritos–.

El pueblo donde nació estaba en medio de la *Selva Negra*, región boscosa en donde la mayoría de sus habitantes –alrededor de dos mil a finales del siglo XIX– se dedicaban a la agricultura y a la ganadería. Su padre era tonelero y sacristán de la iglesia de su pequeño poblado (Safranski, 2003: 26), ya desde ese entonces Heidegger estaba –en cierto sentido– muy cerca del quehacer religioso. Es en 1906 cuando ingresa al Instituto *Konradhaus* en la ciudad de Constanza para estudiar la carrera sacerdotal. La beca Weis fue la que le permitió estudiar ahí, luego la beca Eliner y la Schätzler le permitieron concluir sus estudios. Es durante esa estancia en el seminario que adquiere los enormes conocimientos del griego y el latín, los cuales, sin duda, marcan la gran mayoría de sus escritos; también adquiere un interés por el tratamiento de los textos religiosos, que le acompañaran en una corta etapa de su filosofía<sup>3</sup>.

Para que pudiese seguir estudiando, buscó la ayuda de la beca Eliner –con la que se apoyaba estudiantes de teología de *Meßkirch*–. El joven Heidegger –tenía 17 años en ese momento– aspiraba a formar parte del campo de la actividad eclesiástica; después de terminar su bachillerato –que terminaría en 1909–, se proponía entrar a la Compañía de Jesús. Distinguiéndose de entre sus demás compañeros, Heidegger no se sentía atraído por las tendencias intelectuales de ese entonces.

El 30 de septiembre de 1909 –cuatro días atrás había cumplido 20 años– entra al noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, pero es despedido después de dos semanas, luego de presentar problemas del corazón –dos años más tarde se volverán los malestares–.

<sup>3</sup> Véase Heidegger, 2003a y Heidegger, 2003m.

Por su enorme deseo de continuar estudiando, y al no ser posible esto sino mediante la Beca Eliner, nuestro autor solicita su aceptación al Seminario de Friburgo –que era parte de la Universidad de Friburgo–; después de ser aceptado comienza a estudiar en el semestre de invierno de 1909. Ahí conoce a su maestro Carl Braig –de quien ya conocía su obra *Sobre el ser. Compendio de ontología*, publicado en 1896– de quien heredaría un cierto sentimiento antimodernista.

Es en ese lugar donde comienza sus investigaciones sobre Franz Brentano, a quien conocía poco, pues, en 1907 Conrad Gröber, profesor del entonces joven filósofo, le había regalado el libro *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*. También comienza a leer a profundidad las *Investigaciones lógicas* de Husserl y algunos textos de Dilthey –quien fuera el primer filósofo en reconocer la importancia de los trabajo de Husserl–. El entorno de ese espacio en el que se encontraba nuestro pensador tenía un fuerte olor neokantiano. A comienzos de 1911, siguiendo las indicaciones del medico del seminario, Heidegger es enviado a *Meißkirch* para estar en reposo absoluto. Este segundo recordatorio le revela a Heidegger que por las peculiaridades de su *condición fáctica* no podía integrarse al ministerio eclesiástico. Aún antes de ese evento, Heidegger ya se había percatado de que sus intereses intelectuales no eran satisfechos por los estudios teológicos. Ni en esos tiempos ni varios años después Heidegger tendría bien definido lo que a él le interesaba. Después de un duro verano en su pueblo natal, el maestro de Marcuse decide interrumpir sus estudios de teología y se inscribe en la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de Friburgo. Al no continuar con los estudios de teología Heidegger pierde la beca que había conseguido y recurre a la ayuda de su amigo Laslowski, así como a una beca otorgada por la Universidad de Friburgo y a la impartición de clases particulares.

En el verano de 1913 nuestro filósofo obtiene el Doctorado en Filosofía con una tesis titulada *La teoría del juicio en el psicologismo*<sup>4</sup>, donde se enfrenta críticamente a Theodor Lipps y Wilhelm Wudnt. Artur Schneider es el director de la tesis doctoral, que el 26 de julio de 1913 obtiene la nota *Summa cum laude*. Unos meses más tarde Heidegger ya era incitado a buscar una cátedra en esa universidad con un trabajo de historia de la filosofía –Heidegger tenía apenas 24 años–.

Nuevamente en 1913 Heidegger se ve obligado a suplicar por una beca de la Fundación en Honor de Santo Tomas de Aquino –fundada en 1901 por la familia Schätzler, familia industrial de Augsburgo–. Por considerársele una figura prometedora para el pensamiento teológico –todavía en ese momento– se le otorga la beca de mil Marcos semestrales hasta el verano de 1916. En ese periodo continúa estudiando a profundidad cuestiones sobre tomismo y escolástica.

---

<sup>4</sup> Véase Heidegger, 2001.

Tal y como se lo habían sugerido, Heidegger trabaja, en el periodo inmediato a la aprobación de tesis doctoral, en su trabajo de habilitación, que posteriormente llevará el título *La doctrina de las categorías del significado según Duns Escoto*<sup>5</sup>, pero la llegada del conflicto militar afecta sus investigaciones; “Heidegger se alista el 10 de octubre de 1914” (Safranski, 2003. 83). El joven Heidegger no había comprendido unos meses atrás porque a razón de la guerra sería suspendido el seminario de Rickert. Por no llegar nunca al frente de batalla –a razón de su débil condición física– a nuestro autor le parece más importante la tercer antinomia de la *Crítica de la razón pura*, que “toda esa guerra”; expresa su desacuerdo gritando “¡Viva la filosofía trascendental!” (Safranski, 2003. 84)<sup>6</sup>.

En la primavera de 1915 Heidegger termina su trabajo de habilitación y lo hace llagar a Rickert, quien no le toma mucha importancia. Para obtener el grado de *Privatdozent*, el 27 de julio de 1915 presenta una lección de prueba titulada *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*<sup>7</sup>. En la primavera del siguiente año, Heidegger agrega un capítulo final a su trabajo de habilitación –pues estaba por publicarse–, es ahí en donde aparece ya una acentuación de la “vida” (Safranski, 2003: 93). Ante la insuficiencia de la actitud teórica, Heidegger busca algo que le permita “penetrar en la verdadera realidad y en la verdad real” (Safranski, 2003: 93). Ciertamente, el lugar en donde pudiera encontrarlo ya no era ni la escolástica medieval, ni la filosofía de la lógica. En el capítulo final de su tesis de doctoral deja entrever que hay que revisar “el sistema de una concepción histórica del mundo en Hegel” (Safranski, 2003: 95). Después de conocer a Hegel y a Dilthey, rompe sus estrechas relaciones con el catolicismo y comienza unas nuevas con la fenomenología, luego de la llegada de Husserl a Friburgo en 1916.

Después del otoño de 1915 sufre una crisis de salud. Heidegger es enviado a una oficina de censura postal en Friburgo –cargo que ocuparía hasta 1918–; eso le dará tiempo para su trabajo intelectual. En el verano de 1916 conoce a Efride Petri, con quien se casa en marzo de 1917 –por esa mismas fechas Heidegger se entera de que está vacante la cátedra de filosofía católica en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo–.

Cuando Husserl llegó a Friburgo la fenomenología seguía siendo, hasta cierto punto, desconocida; por la cercanía que tenía con sus alumnos y su constante insistencia hacia ellos para adherirse a la corriente fenomenológica, este profesor aceptó muy bien a Heidegger y a otros tantos alumnos –entre ellos Alfred Schütz–.

---

<sup>5</sup> Véase Vol. 1 de la *Gesamtausgabe* (Edición completa), en donde se reúnen los 102 volúmenes de la obra del pensador alemán, publicada por la editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am main. En adelante GA.

<sup>6</sup> A nuestro autor le afecta poco la Primer Guerra Mundial, pero, sin duda, es por este acontecimiento que varios años después desarrolle una concepción más elaborada de la "vida", primero como *facticidad* y luego como *existencia*.

<sup>7</sup> Véase Heidegger, 2006e.

Durante los primeros años de colaboración intelectual Heidegger lleva las ideas husserlianas a otros contextos para averiguar si con la filosofía de la vida histórica, que había tomado de Dilthey, junto a otras perspectivas filosóficas podrían mostrarle la verdad y lo verdadero. Al terminar la guerra es cuando comienza una exhaustiva búsqueda, que en la primavera de 1927 será definida como ontología fundamental.

Desde su primera lección de posguerra –semestre de invierno de 1919-1921–, “el mago de *Meßkirch*” deja ver a colegas y alumnos que su propósito es ir más allá del fundador de la fenomenología. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* –semestre de verano de 1919–, nuestro pensador se confronta a las posiciones de Rickert, Windelband, Hartmann y Natorp con la ayuda de la fenomenología y la idea de “concepción del mundo” que retoma de Dilthey y Jaspers<sup>8</sup>. El futuro de nuestro filósofo es prometedor.

En el semestre de invierno de 1920-1921 ya se pregunta “¿Qué significa “experiencia fáctica de la vida”?” (Heidegger, 2006m: 40). En el semestre de verano de 1921-1922, responde parcialmente la pregunta: “*Leben = Dasein, in und durch Leben “Sein”*” (Vida = *Dasein*, “ser” en y a través de la vida) (Heidegger, 1994: 85); lo mismo a finales de 1922 en el informe que envía a Paul Natorp<sup>9</sup> junto a una solicitud para ocupar una cátedra en Marburgo, donde afirma: “*la filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica*” Heidegger, 2002, 46). En el periodo de 1919 a 1923 se define en sus aspectos más importantes la tarea que ha de realizar durante su estancia en Marburgo.

Por su originalidad, Heidegger es aceptado en la Universidad de Marburgo; es el semestre de invierno 1923-1924, el primero en que él dará clases, no sin antes haber dictado un emocionante curso que luego se publicaría bajo el título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*<sup>10</sup>. Esos últimos trabajos impresionaron a sus alumnos, de entre los cuales sobresalen Gadamer, Horkheimer, Marcuse y Hans Jonas.

El 18 de junio de 1923 recibe su invitación para ser profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo (Safranski, 2003: 160) –en la primavera de 1928 regresará a Friburgo para tomar la cátedra de Husserl–, pero antes de mudarse en el otoño de ese año, Heidegger adquiere una parcela en *Todtnauberg* y en ella hace construir una cabaña a la que años después llegarán figuras importantes de la filosofía alemana.

Durante su estancia en Marburgo, el alumno más distinguido de Husserl se dedica a desarrollar lo que había conseguido en sus últimos cursos de su primera estancia en Friburgo. En el

<sup>8</sup> Véase Heidegger, 2001, 15 ss, Heidegger, 2006m, 77 ss. y Heidegger, 2005, 35.

<sup>9</sup> Véase Heidegger, 2002.

<sup>10</sup> Véase Heidegger, 2006b.

verano de 1924 “el mago de *Meßkirch*” da ante teólogos de Marburgo una conferencia titulada *El concepto de tiempo*<sup>11</sup>, donde entra la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*) como la característica fundamental del *Dasein*. Otro acontecimiento sobresaliente que se dio a principios de ese año fue la llegada de Hannah Arendt, una joven de 18 años –Heidegger tenía 34–, brillante y culta, a la que, en la primer carta que le dirige, el texto comienza con la frase: “Querida señorita Arendt”. Establecen una relación extramarital que terminará cinco años después, pero que será tan importante que los llevará a encontrarse varias ocasiones en los siguientes años. Arendt deja Marburgo para estudiar bajo la dirección de Karl Jaspers, que para ese entonces ya era amigo de Heidegger. Ella es la musa que inspira a nuestro autor para reestructurar el pensamiento que quedo plasmado en el semestre de verano de 1925, publicado bajo el título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*<sup>12</sup>.

Propiamente, Martin Heidegger redacta *Ser y Tiempo* durante 1926. Unos meses antes del otoño de ese año, Nicolai Hartmann había aceptado la invitación de a la Universidad de Colonia y por tanto dejaría vacante su cátedra. Heidegger es propuesto para tomar la cátedra de Hartmann; luego es nombrado profesor numerario. Sin embargo, el 27 de enero de 1926, llega una respuesta negativa de Berlín en la que se afirma que nuestro filósofo no cumple con el nivel de investigador que se exigía para esa cátedra; se argumentaba que el reducido trabajo de investigación del entonces *Privatdozent*, no valía para obtener una cátedra como la de Hartmann. Es así como “el Mago de *Meßkirch*” comienza en abril de 1926 la redacción de *Sein und Zeit* (Safranski, 2003: 177). El 25 de noviembre del mismo año se mandan unas pruebas de imprenta a Berlín, pero el ministerio reafirma su respuesta. No es sino después de que se publica, a principios de 1927, en un número especial del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, que editan Edmund Husserl y Max Scheler, que reciba su nombramiento como profesor numerario en la Universidad de Marburgo. Meses después de publicada su magna obra muere su madre.

Ya en este año Heidegger deja de ser un catedrático menor y comienza a ser visto como un *Profesor*. Su libro comienza a provocar discusiones en el ambiente filosófico alemán. No se dudará en 1928 cuando Husserl lo proponga como sucesor de su cátedra en Friburgo. Con apenas 38 años Martin Heidegger ya era reconocido como un filósofo.

---

<sup>11</sup> Véase Heidegger, 2006c.

<sup>12</sup> Véase Heidegger, 2006.

## 1.2 Antecedentes

### 1.2.1 La pregunta fundamental: Heidegger y Aristóteles

En *Ser y tiempo* queda definida la pregunta rectora de la filosofía: la pregunta por el *ser* mismo. El trayecto que va desde su época de estudiante en el Gimnasio hasta la elaboración de su obra más importante, es en donde se busca y se encuentra la pregunta más fundamental, la pregunta en la que, para su respuesta, habrá que probar muchos caminos, ella es: la pregunta por el *ser*. La manera de contestar esa pregunta que se plantea en *Sein und Zeit*, será mediante de un proceso de aclaración. Primero ha de aclararse el ser de aquel que pregunta por el *ser*, para así tener un punto de partida fiable. Una vez aquí, se ha de realizar la siguiente tarea, es decir, elaborar la pregunta por el ser en general (Heidegger, 2003: 449). Si hacemos caso a Heidegger, entonces la totalidad de su obra filosófica va en esta dirección.

En un texto de 1946 nuestro pensador afirma que el punto de partida de su desarrollo filosófico comenzó cuando se enfrentó a Aristóteles en el Gimnasio (Heidegger, 2006a). Junto al estagirita, quien pregunta por “*lo que es en tanto que algo es*” (Aristóteles, 2003a: 149), el “el mago de *Meßkirch*” considera que tal es la pregunta rectora de la filosofía. Mediante su contacto con la filosofía antigua, la escolástica y la filosofía moderna, Heidegger plantea que ella es la pregunta fundamental de la filosofía occidental y de toda posterior filosofía (Heidegger, 2006a); y eso es porque ella pregunta “¿*que es ser mismo y en que se funda y consiste la patencia del ser y sus relación con el ser?*” (Heidegger, 2006a), y no simplemente “¿*qué es el ente en cuanto tal?*”.

Conforme Heidegger se adentra en los diversos caminos del bosque, echa mano de lo que en ellos encuentra para lograr obtener el mejor fruto posible. En el caso de la senda de *Ser y Tiempo*, lo que consiguió, como ya hemos dicho, es la definición del propósito de su filosofía: el planteamiento de la pregunta por el sentido del *ser* en general. En esa senda Heidegger encontró que el su propósito filosófico no era construir una ontología del hombre dentro de una ontología general (Heidegger, 2006a), sino hacer una ontología fundamental. La fundamentación de la ontología del hombre era necesaria porque ello significa el comienzo de la fundamentación de la ontología en general.

Lo que se pregunta en *Sein und Zeit* “*va tras la verdad del ser, no tras la verdad del ente*” (Heidegger, 2006a). Los presocráticos, según nuestro autor, fueron los que iniciaron la filosofía y los que mostraron que “*el ser está puesto de algún modo en el claro del tiempo*” (Heidegger, 2006a). Así entonces, tras mostrar en su obra más importante que, en tanto que el *Dasein* es un ser *temporeo* —que es tiempo—, también se muestra que el ser que somos en cada caso nosotros mismos, se encuentra en una

relación estrecha con el ser. Ergo, el ser y el tiempo tienen una relación estrecha, tan estrecha que parece que es el tiempo el ámbito en el que ha de desocultarse el *ser*.

Si como Aristóteles afirma, la filosofía es la ciencia de la verdad y lo que se busca es la verdad del ser (Aristóteles, 2003a: 109 ss) –no del ente– y, añadiendo a esto, si en la pregunta por el ser mismo se expresa tal búsqueda, entonces la pregunta fundamental es la pregunta rectora de la filosofía –en particular de las filosofías de estos dos grandes pensadores–.

### 1.2.2 De la vida a la existencia: Heidegger y Dilthey

Muchos consideran que, por no haber un reconocimiento expreso de la deuda de Heidegger para con Wilhelm Dilthey, ella es simplemente inexistente. Sin embargo, esto es algo imposible negar, teniendo en cuenta que, desde que nuestro autor añade un capítulo a su trabajo de habilitación para su publicación, ya se muestra un cambio senda para llegar a vislumbrar otro camino en el que se ha de buscar: la ontología fundamental.

La búsqueda de esa senda ya se había intentado en sus trabajos de doctorado y de habilitación, pero, a causa de la guerra, nuestro autor no escribe nada entre finales de 1916 y principios de 1919. En este periodo es donde se sumerge en los estudios de la filosofía diltheyana, pues de lo contrario no le hubiera sido posible realizar un análisis tan basto y crítico del libro de Karl Jaspers –a quien luego conocería en una cátedra de Rickert–.

En sus *Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers*<sup>13</sup>, deja ver que está enormemente influenciado tanto por la filosofía de Wilhelm Dilthey y los seguidores de éste, como por la escuela neokantiana. En este texto se adentra en la distinción entre los tipos de conocimiento y, enfrenta a la “psicología general” y la “psicología de las visiones del mundo”; confronta, en cierto sentido, su interés por la teoría del conocimiento, de cierta tradición, con una nueva propuesta filosófica.

Para nuestro autor esta nueva propuesta es una gran crítica a Rene Descartes, padre de la filosofía moderna y a la filosofía idealista que de él se siguió. Nuestro autor se adentra en la propuesta de Jaspers llevando en una mano el método fenomenológico y en la otra la filosofía diltheyana; hubiese sido imposible que recorriese ese camino sin la herramienta que le proporcionó Dilthey; simplemente no hubiese reconocido la deuda de Jaspers y otros seguidores de las

---

<sup>13</sup> Véase Heidegger, 2001.

“concepciones del mundo” (Heidegger, 2001: 24). La razón del interés por estas propuestas radica en una

*“tendencia actual a vincular al existencia con la inmediata realidad y la vida, así como su enriquecimiento, potenciación y reforzamiento, el discurso que se ha vuelto tan corriente y habitual sobre la vida, el sentimiento vital, la vivencia y el vivir, son todos ellos signos de una determinación espiritual”* (Heidegger, 2001: 25).

Los supuestos seguidores de la propuesta diltheyana no hacen sino deformar el pensamiento del autor. En su intento por definir el concepto de “experiencia fáctica de la vida”, Heidegger se percata de que lo histórico es algo imprescindible para su definición. La vida fáctica es histórica como *“cumplimiento activo, en el Cómo fáctico de las problemática del Cómo de la autoapropiación del Mismo mediante la preocupación por sí mismo forma originariamente parte del sentido del “yo soy fáctico” ”* (Heidegger, 2001: 41).

Poco era de lo que podría haber echado mano Heidegger, pues la mayoría de los escritos de Dilthey se publicaron después de 1911 –año en que muere Dilthey–. Su interés por el pensamiento del autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu* terminaría propiamente en *Ser y Tiempo*, pues el fruto que le proporcionó a la empresa heideggeriana, la búsqueda de la ontología fundamental, ya no contemplaba un regreso a “la vida” como punto de partida (Dilthey, 1954: 112).

En el periodo de gestación de *Ser y Tiempo* -de 1916 a 1926- nuestro autor se sirve de la *Lebensphilosophie* diltheyana para pasar de la “vida fáctica”, que tiene su raíz en la “*experiencia de la vida*” (Dilthey, 1954:112) a la existencia, que “el mago de *Meßkirch*” caracteriza en el semestre de verano de 1921 como el “*Curare*” (Heidegger, 2003a: 58). Posteriormente pasa a la *existencia* entendida como *cuidado* (Sorge) en el semestre de verano de 1925 (Heidegger, 2006: 367).

Grande es la deuda que Heidegger tiene con Dilthey en este periodo de formación; a tal grado que, sin la ayuda de su filosofía, tendríamos en nuestras manos algo muy distinto –en especial *Ser y tiempo*–; sólo basta echar una mirada al curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* para percatarse de que la definición de hermenéutica de *Sein und Zeit*, es resultado de la contraposición de las vías de la hermenéutica que el maestro de Arendt hace en este curso del verano de 1923. Sin la propuesta diltheyana no hubiese sido posible una hermenéutica del *Dasein* a través de la *analítica existencial*.

### 1.2.3 La fenomenología: Heidegger y Husserl

Igual de importante es la influencia de Edmund Husserl en Martin Heidegger. En el prefacio de un curso de 1923 escribe: “*Compañero en mi búsqueda fue e joven Lutero, y el modelo fue Aristóteles a quien Lutero odiaba. Impulsos me provinieron de Kierkegaard, y el ojo me lo puso Husserl?*” (Heidegger, 2006b). Heidegger siempre reconoció su deuda con el pensamiento de Husserl. Es a finales de la década de 1920, cuando nuestro autor se separa de la concepción husserliana de la fenomenología.

Según nuestro autor, es cuando comienza sus estudios en la Facultad de Teología en la Universidad de Friburgo –en 1909– que lee por primera vez los dos volúmenes de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, que se habían publicado en 1900 y 1901 (Heidegger, 2003c: 95). En ese mismo lugar, llega sus manos el libro *De la múltiple significado del ente según Aristóteles*, de Franz Brentano, obra que había influido en el trabajo de Edmund Husserl. Poco sabía el joven pensador que indicaba el título “Fenomenología”. Después de abandonar sus estudios de teología, se dedica a los estudios de filosofía; por el ambiente neokantiano que le rodeaba, se acerca a autores como Heinrich Rickert y Emil Lask, sólo para descubrir que en ellos hay una fuerte influencia del fundador de la fenomenología. Debido a esto, regresa a sus estudios sobre las *Investigaciones*, que para él siempre fue la obra en la que el movimiento fenomenológico llegó a su cúspide.

Ya desde ese entonces Heidegger encontraba ciertas inconsistencias en el modo del proceder de ese pensar, que su autor llamaba “Fenomenología”. Según “el mago de *Meßkirch*”, lo que hacía Husserl en el primer tomo de sus *Investigaciones* era una refutación del psicologismo en la lógica<sup>14</sup> a través del argumento que afirmaba que la doctrina del pensar y el conocer no se podía fundar en la psicología. Pero en el segundo tomo se daba una descripción de los actos esenciales de la conciencia en miras de la construcción del conocimiento, “o sea: con todo una Psicología. ¿A que vendría si no el § 9 de la quinta Investigación, sobre el significado de la delimitación brentaniana de los “fenómenos psíquicos?” (Heidegger, 2003c: 97). Con su descripción fenomenológica de los actos de la conciencia recaía en el psicologismo que él mismo había refutado; se preguntaba el joven Heidegger “¿que sería entonces esa descripción fenomenológica de los actos de conciencia? ¿En que consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología?” (Heidegger, 2003c: 97). Las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* le proporcionarían en 1913 respuestas parciales a esas preguntas.

Por ejemplo, con “fenomenología pura” se indicaba una ciencia fundamental; “pura” significaba fenomenología trascendental, lo cual nos lleva a la subjetividad de aquel que conoce, es decir, nos lleva a las *Meditaciones metafísicas* en donde impera el “*Cogito, ergo sum*”. Ciertamente era un rescate de la subjetividad a manera de subjetividad trascendental. Nuestro autor no estaría dispuesto a ceder ante la subjetividad trascendental, incluso en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* –redactado en 1919<sup>15</sup>– discute, en el § 9 de la primera parte, la necesidad de suponer la existencia de un mundo para poder argumentar; una clara muestra de su negación a dudar la existencia del mundo y, por ende, un desacuerdo con una parte de la fenomenología y con la propuesta cartesiana.

<sup>14</sup> Aquí se ve como en ese entonces el joven filósofo se ocupaba de problemas cercanos a los trabajos de doctorado y habilitación.

<sup>15</sup> Véase Heidegger, 2005.

Los desacuerdos con ciertos elementos de la fenomenología husserliana no le impedirán llevarla más allá de sí misma. Desde sus primeras lecciones como profesor en Friburgo hasta después de la publicación de *Ser y Tiempo* el pensador del ser llevaría siempre consigo el proceder, el su obra de 1927 dice: “Fenomenología es el modo de acceso y determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, 2003: 58). El método fenomenológico el que le permitirá descubrir –quitar el velo que cubre al ser– es ser del *Dasein*. Más, este modo de proceder sólo fue posible, tras largos años de trabajo y confrontación con las corrientes filosóficas predominante en el ambiente de su época<sup>16</sup>. Lo que ahora a nosotros nos toca mostrar son los resultados de esas extensas y arduas investigaciones que duraron 10 años, y en las que emplea todo el aparato conceptual logrado, que aún cuando no vuelve a utilizarlo tan arduamente, dice en 1963:

*¿Y hoy? El tiempo de la fenomenología parece haberse acabado. Ésta tiene ya el valor de algo pasado, de algo designado de manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rotulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio (Heidegger, 2003c; 102).*

---

<sup>16</sup> Véase Heidegger, 2005 y Xolocotzi, 2004.

## Capítulo II. Una exégesis de *Ser y Tiempo*

*“La muerte (o su alusión) hace precioso y patéticos a los hombres. Éstos  
conmueven por su condición defantasma; cada acto que ejecutan puede ser el  
último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo,  
entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso”*  
Jorge Luis Borges, *El Aleph*.

Puesto que la nuestra no es una tarea fácil de abordar, por ello, es necesario aclarar aquello de lo que vamos a hablar. Necesitamos definir, delimitar y esclarecer los propósitos del trabajo intelectual del autor para evitar lo más posible las interpretaciones que violentan las pretensiones del texto y por ende las pretensiones del autor; cometeríamos un error grave si nos adentrásemos directamente al problema, pues, como afirma Ortega y Gasset, “*en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto*” (Ortega y Gasset, 1973: 28).

### **2.1 Introducción. Exposición de la pregunta por el sentido del ser**

“*Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen*”<sup>17</sup> (Heidegger, 1960: 2), aunque ella no es una pregunta cualquiera, se comienza un proceso de olvido desde Platón y Aristóteles, que llevará de la mano la ausencia de su efectiva investigación. A partir de lo anterior lo siguiente a cuestionar es la posibilidad del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, también se cuestionara su propósito y los medios que se habrán de utilizar para abordar el problema que ella plantea.

En un artículo de 1946, Heidegger nos expresa claramente la importancia de tal pregunta: “*A raíz de mi propio desarrollo filosófico, que tuviera su punto de partida en mi ocupación con Aristóteles iniciada ya en el Gimnasio y continuada nuevamente con él, la pregunta por el ser mismo siguió siendo, siempre, para mí, la pregunta rectora de la filosofía*” (Heidegger, 2006a). La pregunta por el ente en cuanto tal o por “*lo que es, en tanto que algo es*”, llega a ser, tanto para el primer como para el segundo Heidegger, la pregunta que regiría la filosofía occidental (Heidegger, 2006a), pues esta tiene sus raíces en la filosofía griega (Heidegger, 2006i).

El planteamiento de esta pregunta en nuestro contexto tiene como propósito la fundamentación de una ontología, si se quiere decir, de un alcance particular: la aprehensión del ser

---

<sup>17</sup> “La pregunta por el ser ha caído en el olvido”.

del *Dasein*<sup>18</sup>. Esta fundamentación particular tiene como propósito la fundamentación de la una ontología en general: “*La pregunta en Ser y Tiempo va únicamente tras la verdad del ser, no del ser del ente, por lo tanto nunca más detrás de una ontología, se trate ésta de una general o de una particular o especial*” (Heidegger, 2006a).

Aclaremos, pues, el propósito y la importancia de la pregunta, ahora toca responder la pregunta por los medios; la respuesta a tal pregunta nos la da el filósofo alemán de manera muy sutil: “*Sólo a través de mi encuentro con Husserl... pude lograr una relación más viva y fructífera con la acción efectiva del preguntar y el describir fenomenológico*” (Heidegger, 2006a). La fenomenología para Heidegger es “*el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología*” (Heidegger, 2003: 50). Como método, lo que ella caracteriza es el *cómo* de la investigación filosófica y no el *qué*, para nuestro filósofo toda ontología y con ello toda filosofía ha de tener a la fenomenología como guía de la pregunta por el sentido del ser.

Como heredero de la filosofía de Husserl, Heidegger nos propone al fenómeno como objeto de estudio dentro de una fenomenología que pretende llegar a las cosas mismas, ella ha de “*hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo*”. Al fenómeno hay que *descubrirlo*, y por ello, los conceptos de *logos* y fenómeno se reúnen en la verdad que es *descubrir*<sup>19</sup> (Heidegger, 2003: 56). La palabra *λογος* significa hacer patente aquello de lo que se habla en el *decir* (*Rede*), por tanto si el *λογος* hace ver algo, y si de lo único que disponemos es el fenómeno, entonces se ha de hacer ver lo que es el fenómeno en tanto tal. De manera más precisa, Heidegger nos dice lo que es el concepto de fenómeno: “*El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello en que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados...el ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aun habría otra cosa que “no aparece”*” (Heidegger, 2003: 58).

¿No parece contradictorio lo anterior? Claro que es contradictorio a primera vista, sin embargo, Heidegger afirma que detrás de los fenómenos no hay ninguna otra cosa (Heidegger, 2003: 58), pero es posible que *permanezca oculto* lo que debe convertirse en fenómeno, este es precisamente el quehacer de la ontología en tanto fenomenología. Ella habrá de *desocultar* lo que esta oculto porque siempre lo ha estado o lo que se ha vuelto a ocultar. *Encubrimiento* y *fenómeno* se contraponen, pues mientras el primero remite al “*ser falso*”, el segundo remite al “*ser verdadero*”, en el *encubrir* se pone una

---

<sup>18</sup> Utilizaremos el termino en alemán conforme a nuestra traducción de *Sein und Zeit* y de muchos otros artículos de nuestro filósofo, en los que los especialistas coinciden en la imposibilidad en traducirlo.

<sup>19</sup> Heidegger remite siempre al vocablo griego; *ἀλήθεια* significa sacar de su ocultamiento del ente del que se habla y hacerlo ver como desoculto.

cosa delante de otra; la que se nos manifiesta pasa por algo que no es, esta última es el “*ser falso*”. En resumen, el concepto de fenómeno para Heidegger es: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*.

Por otra parte, si la fenomenología significa por un lado, en su etimología, ciencia de los fenómenos y por el otro nos remite a un principio metodológico, añadiendo a esto, que por fenómeno ha de entenderse todo aquello que se manifiesta (Heidegger, 1960: 28) , y si, como ya dijimos, la fenomenológica intenta captar “*zu den Sachen selbst*”<sup>20</sup>, entonces toda investigación a emprender, incluyendo este caso, una fundamentación de una ontología, la cual partirá de un caso en particular para pasar a un plano general. Esta ontología particular ha de servirse de las manifestaciones del fenómeno que se analiza para lograrlo.

Enlacemos lo anterior con lo que se dijo al comienzo de este escrito. Al reasumir un problema que es sin duda alguna un problema propio de la metafísica tradicional y al reafirmar la importancia respecto del problema del *ser*, esto a pesar del olvido de tan importante pregunta, Heidegger cree que en los primeros intentos por resolver tal problema es posible hallar el germen de su verdadera solución. Para ello, es necesario *destruir*<sup>21</sup> el *edificio* de la metafísica tradicional, esto es necesario pues es indispensable tirar las barreras que ha impuesto la tradición. Esto, se supone, debiera ser lo que conformara la segunda parte de *Ser y tiempo*, y aunque muchos esperaron esta segunda parte durante largo tiempo, parece que Heidegger ya previa la imposibilidad de tal misión.

El *Ser y tiempo* de Heidegger parece equivaler a la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* de Kant, esto es, al igual que el habitante de Königsberg, en la primera de las críticas plantea la pregunta por las posibilidades para toda metafísica, y en su segundo libro niega la posibilidad de toda metafísica que no este dentro de los límites que ha establecido en su primer crítica, de la misma manera Heidegger plantea la posibilidad de una transformación de la metafísica, pero al comenzar por la parte que se nos muestra en *Ser y tiempo*, y por ende el establecimiento de los límites para su estudio, esta negando la posibilidad de una metafísica que no tenga como límites los que él ha dado en su *analítica existencial (existenziale Analytik)*<sup>22</sup>. Por ello es que, lo único que agrega a

---

<sup>20</sup> “Las cosas mismas”.

<sup>21</sup> En este caso lo que indica esta palabra es una de-construcción, es decir, fragmentar la totalidad del conjunto, para reconstruirlo posteriormente.

<sup>22</sup> Es *existencial* y no *existenciante (existentielle)*, Heidegger lo expresa así para distinguir su tarea de la de Karl Jaspers o Gabriel Marcel, estos autores consideran que la filosofía como una descripción de las posibilidades concretas que se ofrecen al existente, es decir, al hombre, pero el estudio de estas posibilidades no nos lleva a una doctrina general de la existencia o del ser, esta última revelaría la naturaleza de la existencia humana, mostraría la existencia humana en tanto tal. Cuando Heidegger se ocupa de la descripción de situaciones de existencia, lo hace con el propósito de obtener una teoría universal del ser de la existencia humana, primeramente, y después, a partir de esa base, construir una teoría del ser en general. Por último, *analítica existencial* es lo que compone el texto que tratamos, aunque es posible encontrar rastros en trabajos anteriores.

*Ser y tiempo* es la tercera sección de la primera parte, negando toda esperanza para una metafísica que no este dentro de los límites de la *analítica existencial*.

Continuemos. Cuando planteamos la pregunta por el ser, estamos abriendo una búsqueda que se guía por aquello que se está buscando, esto es, en el preguntar mismo tenemos ya una noción de la respuesta. La muestra más clara de ello es el lenguaje de la vida cotidiana, cuando en este utilizamos el vocablo ‘ser’ expresamos una comprensión mediana y vaga de lo que significa, entonces, tenemos una respuesta parcial a la pregunta que planteamos, pero no podemos contentarnos con ella, lo que tratamos de hacer es de aprehenderla en su totalidad y como totalidad. Si un preguntar es siempre un preguntar por algo y nuestro preguntar es respecto del *ser*, entonces lo buscado esta de algún modo ya a nuestra disposición puesto que no podríamos preguntar por aquello que no conocemos de alguna manera.

No sabemos en su totalidad lo que significa “*ser*”, pero el lenguaje de la vida común corriente (Heidegger, 2003: 29) o cotidiana nos proporciona un sentido en el cual, cuando se dice “*ser*” se refiere siempre a un ente, dice Heidegger: “*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*<sup>23</sup>”. Sin embargo, puesto que lo que buscamos es “*lo que es, en tanto que algo es*” (Aristóteles, 2003a: 1003a18), ya que ese es el propósito de la ontología y puesto que lo que buscamos puede estar oculto, y aun cuando la apariencia siempre es apariencia de un ente, no nos conformaremos con el ente, pues: “*El ser del ente no “es”, él mismo un ente*” (Heidegger, 2003: 29).

Por tanto, nuestro preguntar es respecto de un ente, “*el ente será interrogado respecto de su ser*”, intentamos que el ente mismo nos responda la pregunta por su *ser*, queremos que nos diga como es él en sí mismo. Hay que aclarar entonces de que ente hablamos, pues “*llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos*” (Heidegger, 2003: 29), sin embargo afirma Heidegger, “*ente es también lo que nosotros mismo somos, y el modo en como lo somos*” (Heidegger, 2003: 29), y *el ser*, según lo que hemos dicho más arriba, “*se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-abí (Vonhandenheit), en la conciencia, en la validez, en el existir (Dasein*<sup>24</sup>*), en el “hay”*” (Heidegger, 2003: 30). Siendo esto se pregunta el filósofo alemán: “*¿En cual ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?*” (Heidegger, 2003: 30).

La respuesta a esta pregunta podemos obtenerla de la siguiente manera: el ente se manifiesta de muchas maneras, la manifestación del ente es con lo único que contamos para acceder al ser, yo mismo soy un ente, una de mis manifestaciones en tanto ente es el preguntar, lo característico del

<sup>23</sup> “*Ser es siempre ser de un ente*” (Heidegger, 1960: 9).

<sup>24</sup> “*Todavía en el concepto corriente y no otro*” (Heidegger, 2003: 30).

preguntar es que sólo lo puedo hacer yo (como hombre), no hay ningún otro ente que pregunte, más en específico, sólo yo puedo hacer la pregunta por el sentido del ser, eso es lo que me caracteriza; esto explica mi primacía como punto de partida, y el modo en como acceder, en este caso, a mi ser será a través de mis manifestaciones, una de ellas como hemos visto es el preguntar, pero si el elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente se vuelva transparente en su ser, lo que puedo responder si se me pregunta respecto de mi *ser*, es que el preguntar no es el único modo en que soy, si bien esta es una de mis posibilidades, no es la única; con ello hemos conseguido algo importante, hemos conseguido ver que mi preguntar es una de mis *posibilidades de ser*.

En tanto que pregunto, soy de cierto modo, soy *modo de ser* de un ente que, en tanto ente, está determinado por el ser, pues mi manifestarme como entidad depende de mi *ser*; soy también lo que Heidegger denomina *Dasein*, que es, *ese ente que somos en cada caso nosotros mismos (das wir selbst je sind)* (Heidegger, 1960: 7) , este ente no tiene sólo las particularidades antes descritas, tan bien es el único *ser* en el que le va su *ser* en su ser mismo, el *Dasein* es el único ente que pregunta por el *ser* de toda existencia, y le es posible hacer esto por que él mismo *es*. Él es *existencia*<sup>25</sup>, y su existir se manifiesta en los diferentes *modos de ser*, él tiene como estructura sus *modos de ser*, de tal suerte que, para responder la pregunta por el ser del *Dasein* han de mostrarse los diferentes modos en que él *es*. A esta investigación se le llama también “*la analítica del ser de la existencia humana*” (De Wallens, 1986: 18).

Resumiendo, puesto que hay una necesidad de despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta –la pregunta por el sentido del ser, que es ella misma el propósito de *Sein und Zeit*– tenemos que comenzar la investigación desde un punto en específico. El punto de partida para la respuesta a tal pregunta tiene al tiempo como su horizonte de comprensión y se ha de comenzar por un *ser* muy particular, él tendrá que ser en extremo especial, pues en su eminencia se justificará que él sea el punto de partida de una investigación que apunta a una teoría del ser en general.

Aún y cuando se objeta que el *ser* es el concepto más universal, que él en sí mismo es indefinible o, que es un concepto que es evidente por sí mismo; aun y cuando se objeta a partir la lógica –que obstruye la comprensión de las cosas, y por ende la investigación– una circularidad en la argumentación; aun con todos los obstáculos que nos proporciona la tradición y los obstáculos que habrán de enfrentarse en la justificación de la comprensión del *ser* desde el horizonte del tiempo, aun con todas esas dificultades, la primacía de la pregunta por el sentido del *ser* es tal que, en nuestra búsqueda de, cómo dice Aristóteles, “*lo que es, en tanto que algo es*” (Aristóteles, 2003a: 1003a18), nos

---

<sup>25</sup> Pero existencia siempre inacabada, incompleta a cada momento, ella se rehace a cada momento.

topamos con un ente que tiene como característica principal comprenderse en su existencia, pero, es aun más especial, puesto que él es el único ser que “*se comprende a sí mismo desde su existencia*” (Heidegger, 2003: 35), ya que, su carácter óntico esta unido a su carácter ontológico, esto es, su *ser* le va en su entidad<sup>26</sup>; sin embargo, por encima de esta particularidad es posible apreciar la supremacía que posee por encima de otros entes: él es el único ente que puede plantear la pregunta por el ser, y puesto que esta es la pregunta fundamental de la filosofía, él merece un trato especial. Por tanto, si es este ente –el hombre– desde donde se plantea la pregunta por el ser, y si la pregunta por el ser requería de una individuación o si se prefiere de una particularización, para una fundamentación, previa a una teoría del ser en general, entonces la investigación a emprender ha de preguntar por el ser de ese ente tan particular al que Heidegger llama *Dasein*.

Pero, para investigar necesitamos de un método, necesitamos de una guía que nos conduzca por el camino a través del cual consigamos acceder, en este caso, al *ser* del *Dasein*; el método a utilizar será la fenomenología, puesto que, la única vía por la cual podemos acceder al ser de la cosas es a través de su manifestación o manifestaciones; no tratamos como Kant de encontrar el *en sí* de las cosas, aquello que ellas realmente son, pero que no se muestra en lo que podríamos llamar su *fenomenicidad*<sup>27</sup>; no, más bien lo contrario, Heidegger piensa que es la manifestación o las manifestaciones de lo que se nos presenta–del fenómeno–, de lo único que disponemos para acceder a su *ser*. Reconoce desde luego, que es posible que lo que se nos manifieste no sea su *ser*, pero, eso no significa que haya algo detrás, sino que el *ser* del ente está oculto, por eso la fenomenología tiene como misión desocultar, sacar a la luz, develar al *ser*, en suma, traer a nosotros la verdad del *ser*. Se comprende entonces que la pregunta por el *ser* del *Dasein* ha de ser respondida a partir de un análisis de las manifestaciones de ese ente, pues ellas expresan sus *modos de ser*. Lo que se busca es aquello que permanece en cada una de sus estructuras<sup>28</sup>, aquello que les sea común a todas habrá de ser la respuesta que se busca.

La primer manifestación –la más importante para la filosofía– que tenemos del *Dasein* es la del preguntar, el *Dasein* es el único ente capaz de plantear la pregunta por el sentido del *ser*, esa manifestación es uno de sus *modos de ser*, ¿qué de especial tiene esto? ¿Es el único ente que se manifiesta? desde luego que no, pero el *Dasein* no es sólo un ente entre otros entes, lo que le caracteriza en tanto ente, es que: “*a este ente le va su ser este mismo ser... el Dasein tiene en su ser una relación*

<sup>26</sup> Es decir, en una característica muy especial, que es el tener el modo de ser un ente.

<sup>27</sup> Es decir, en su calidad de fenómeno.

<sup>28</sup> Una justificación de este proceder la expone mucho mejor el filósofo Británico Bertrand Russell. Véase Russell, 1953: 108.

de ser con su ser” (Heidegger, 2003: 35), lo que esto expresa es que, la *onticidad* y la *ontologídad*<sup>29</sup> del *Dasein* están ligadas. La *ontologídad* y la *entitidad* -en tanto ligadas- de las que hablamos, son el *preontológico ser-ontológico* de Heidegger, y *preontológico* indica: “un estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (Heidegger, 2003: 35). De una u otra manera el *Dasein* se puede comportar ante el ser; a la manera en que siempre se comporta ante este -ante el ser- Heidegger le llama *existencia (Existenz)*<sup>30</sup>. Ella es su esencia, por tal razón, es que él se comprende en ella; se comprende como posibilidad de ser sí mismo o de no serlo; el *Dasein* es entonces posibilidad, pero, o el las escoge, o ha caído en ellas si previo aviso, o tal vez ha crecido en ellas desde siempre, para elegir entre estas opciones debemos tomar en cuenta que el *Dasein* tiene su existencia en sus manos, incluso el perderla es algo que esta en sus manos<sup>31</sup>. Si la resolución de la existencia se da únicamente en el existir mismo -de lo contrario quedaría negada toda posibilidad de efectiva resolución-, entonces será a través de una comprensión de sí mismo, de una comprensión *existencial*<sup>32</sup> (*existenziale*) que se responderá la pregunta por lo constitutivo de su existencia, pues, como ya se dijo más arriba, ella es la esencia del *Dasein*.

Si se pregunta al *Dasein* respecto de su ser, él nos responderá que eso será posible en la medida en que comprendamos la estructura ontológica de su existencia, pues, ella es su esencia. Hay que aclarar que se trata de un comprender existencial (*existenziale*) y no existencial (*existentielle*), ya que, su constitución óntica puede llevarnos a una confusión, la de una analítica óntica y una analítica ontológica, esta última es la que se va a desarrollar a lo largo de *Ser y tiempo*: “la analítica ontológica de este ente requiere siempre de una visualización de la existencialidad. Y a esta existencialidad la entendemos como la constitución del ser del ente que existe” (Heidegger, 2003: 36).

Aprehender su genuina estructura ontológica, es el propósito de la *analítica existencial del Dasein*, él ha de ser interrogado respecto de su ser, y en ella ha de comenzar la búsqueda de una ontología fundamental, y puesto que comprensión del *Dasein* implica algo llamado “mundo”, entonces el punto de partida es la comprensión de por qué “al *Dasein* le pertenece esencialmente el estar en un mundo” (Heidegger, 2003: 36), esto es, se habrá de partir de la comprensión de una *precomprensión del Dasein*, pues el *estar en un mundo* es una *precomprensión ontológica*, en tanto que, ella está fundada y motivada por la estructura óntica del *Dasein*, y por tal razón es anterior a toda comprensión.

<sup>29</sup> Esto es, su carácter óntico.

<sup>30</sup> “Es el modo propio de ser del *Dasein*, es la “esencia del *Dasein*. *Existenz* debe ser entendida como “ex-sistencia” es decir, como salida fuera de sí mismo. Esto se aclarará a lo largo de toda la obra de *ser y tiempo*” (Heidegger, 2003: 456).

<sup>31</sup> Esto repercutirá de manera importante en la filosofía de Sartre. Véase Sartre, 1993 y Sastre 2004.

<sup>32</sup> Ella indica lo óntico de la existencia.

Puesto que estamos en búsqueda de una teoría del ser en general, y puesto esta búsqueda ha de comenzar en *la analítica existencial del Dasein*, la cual a su tiempo, implica una comprensión de sus estructuras fundamentales, y ellas se posan sobre una *precomprensión ontológica*, a saber el “*estar en un mundo*”, por ello, su explicación ha de ser el punto de luz de la *analítica existencial de Dasein*.

## 2.2. Primera Sección

### 2.2.1 Capítulo primero. Exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*

“*En la etapa preparatoria lo que se pretende es sacar a la luz las estructuras fundamentales del Dasein, a ellas se les muestra en tanto unidad primaria, pero de ningún modo se esclarece el sentido del Dasein, esto se hará en la segunda sección*” (Heidegger, 2003: 462), que es la de “*Dasein y temporalidad (Zeitlichkeit)*”. En esta fase preparatoria de la *analítica existencial del Dasein (existenziale Analytik des Dasein)* tiene como propósito exponer a grandes rasgos las estructuras fundamentales del *Dasein*, esto junto a una delimitación en la que se nos exige al ver a cierta distancia, investigaciones que aparentan ir a la par de la que se desarrolla en *Sein und Zeit*. Así, en el capítulo segundo de esta primera sección se ha de poner la descubierto una estructura fundamental del *Dasein*: el *estar-en-el-mundo*, tal estructura tiene un carácter *a priori* en la interpretación del *Dasein*, y aunque se mostraran consecutivamente estos momentos –los cuales son distintos fenomenicamente– ha de mantenerse a la vista el todo; aun cuando se complete la exégesis de las estructuras del *Dasein*– cuya cima es el establecimiento del *cuidado (Sorge)* como su modo provisional de ser, esto es, en tanto existente, el sentido existencial del *Dasein* es el *cuidado*– se tendrá que conservar al *Dasein* como totalidad, ya que, sus estructuras mostraran que son posibles solamente como parte de un todo, a saber: el *Dasein*.

El ente que es objeto de análisis es aquel que somos en cada caso nosotros mismos (el mío, el tuyo, el de él, etc.), por tanto, el ser de este ente el ser que es el mío, el tuyo, el de él, etc. Este ente esta entregado a su ser por eso es que se dice “*es el mismo lo que lleva cada vez a este ente*”. Tal caracterización del *Dasein* implica dos cosas, piensa Heidegger:

1) Este ha de concebirse como existencia, por tal motivo es que su esencia, la del *Dasein*, ha de concebirse como su *tener-que-ser (Zu-Sein)*; ella expresa su carácter fáctico, su forzosa necesidad de *tener que ser*. Bajo estos supuestos, la ontología tendrá como objetivo mostrar que cuando se habla del *Dasein* como *existencia (Existenz)* se hace dando un significado distinto al de la tradición, *existencia*, que es, ontológicamente distinto al *estar-abí (Vorhandenheit)*. El *estar-abí* no es únicamente atribuible al

*Dasein*, pues, tienen este mismo modo de ser, pero, su *estar-abí* es base de algo más importante: el carácter óntico de su existencia.

Lo destacable en él no es algo que *esté-abí*, por pertenecer a un ente que *está-abí*, lo destacable en él son las posibles maneras de ser de este ente, pues, a diferencia de la silla o la televisión, el término que se usa para referirse a él, designa su *ser*; designa el *ser* del *Dasein*, designa su carácter óntico

2) Puesto que es distinto su ser, que es cada vez el mío, de lo que puede concebirse como ejemplo o como representante de un ente concebible ontológicamente sólo como un estar-ahí, ha de connotar siempre el pronombre personal “yo soy”, “tu eres” (Heidegger, 2003: 68), pues *ser-cada-vez-mío* significa que mi ser me está entregado como propio. Lo anterior implica que al irme en mi ser, mi ser mismo, me comporto en relación a él como mi posibilidad más propia; distinto a un mero *estar-abí*, me elijo a mi mismo, elijo mi ser. Hasta el perderlo o el nunca conquistarlo es mi posibilidad más propia, por que este, mi ser, me es entregado.

El *Dasein* no tiene ni ha de tener nunca un solo estar-ahí como modo de ser dentro del mundo, sino que, su análisis tiene un carácter fenoménico y por ello su correcta presentación ha de ser nuestro objeto ha de determinar; la presentación es sin duda una parte fundamental para el análisis ontológico de tan particular ente. Tratamos de hacerlo comprensible, pero eso depende, en un alto grado, de su correcta presentación, del grado en que acertemos al llevar a cabo su correcta presentación; es por tanto necesario partir de un punto que nos garantice ser el correcto. Él ha de determinarse a partir de una posibilidad que el mismo es, a partir de la manera en que él comprende su ser; se trata entonces, de una comprensión ontológica que partirá de la comprensión que este ente tiene de su ser, será, pues, una interpretación de la “existencialidad de su existencia” (Heidegger, 2003: 69).

Aunque en la explicación del *Dasein*, lo óntico sea lo más cercano y el conocer es lo ontológicamente más lejano, la tarea ontológica apunta a descubrir la estructura de su existencia; tal tarea es necesaria pues, la *cotidianidad* (*Alltäglichkeit*) de su existencia, el *Dasein* huye de su ser y se olvida de él. La aprehensión ontológica de las estructuras exactas —que no se diferencia estructuralmente de las determinaciones ontológicas del existir, que es el modo de ser del *Dasein*— de estos modos de ser del *Dasein* a partir de su existencia, es la analítica existencial y lo que se obtiene de ella son, lo que Heidegger llama, los *existenciales* (Heidegger, 2003: 69). Existenciales y categorías son dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser (Heidegger, 2003: 69); las segundas remiten al ver y lo visto, y las primeras acusan al ente ante el público, respecto de su ser, es decir, se le dice al

ente lo que es, no como ente, sino como ser, como existencia en el caso del *Dasein*, por ello, es anterior a toda ciencia del hombre; anterior a toda antropología, toda psicología y a toda biología. Las investigaciones de estas disciplinas han de tener como base una ontología del *Dasein*.

El desenmarañamiento del aparato conceptual del *Dasein* contribuirá en el realce de las estructuras ontológicas de este ente, se trata de: hacer “ontológicamente más transparente lo ónticamente descubierto” (Heidegger, 2003: 76). La comprensión de lo que lo integra, hacerlo patente tal cual es, esclarecer y descubrir su originalidad propia como existente. La inauguración de su interpretación en tanto existencia se da con el estudio de los modos de ser más habituales y las concepciones que, en esos modos de ser, se expresan. La *Alltäglichkeit*, que es la existencia ordinaria de este ser, la *cotidianidad*, nos provee de algo de lo que ya se habló más arriba: la precomprensión ontológica del *Dasein* como *estar-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*). Sin embargo, aunque la precomprensión como *estar-en-el-mundo* se da en la *Alltäglichkeit*, su clarificación no se dará en ella, puesto que ella denota la *existencia inauténtica* (*Ungentlichkeit*); su clarificación, su hacer patente ha de darse en términos de la *existencia auténtica* (*Eigentlichkeit*), y esto es de tal manera porque el *Dasein*, ese ser que somos en cada caso nosotros mismos, se encuentra sumergido en la *inautenticidad*, en la enajenación de sí, pero, que tiene entre sus posibilidades la *existencia auténtica*, la posibilidad de ser sí mismo.

No obstante, sea la suya una existencia auténtica o inauténtica, el *Dasein* se concibe siempre como un *in-der-Welt-sein*, por ello, porque el *Dasein* supone la existencia de un mundo, ha de aclararse primero este punto.

### 2.2.2 Capítulo Segundo. El *estar-en-el-mundo* como constitución fundamental del *Dasein*

El *Dasein* existe, y él es además el ente que soy cada vez y yo mismo; él posee determinaciones –las cuales debemos comprender como *a priori*–, sobre los cuales se construye el ser que *está-en-el-mundo*, que *está-siendo-en-el-mundo*, esto es, que habita en el mundo. Pero, ¿qué es entonces, esta expresión compuesta, el *estar-en-el-mundo*?, ella dice Heidegger, “*se mienta un fenómeno unitario*” (Heidegger, 2003: 79), y como primario, ha de ser visto como totalidad, y sin embargo no ha de evitarse su examinación parcial, esta ha de llevar bajo el hombro el fenómeno completo, pues sólo con él pueden distinguirse sus tres momentos, a saber:

1. El “*en-el-mundo*”. Es en este momento donde surge la tarea ya propuesta: el develamiento de la estructura ontológica del “mundo”, así como la determinación de la ida de mundaneidad; esto se llevara a cabo en el tercer capítulo de la primera sección.

2. Lo buscado en este momento es “*El ente que es cada vez en la forma de estar en el mundo*” (Heidegger, 2003: 79); aquí se pregunta por el “quién”, y este “quién” ha de determinarse en un mostrar fenomenológico. Mostrara a aquel que es en el modo de la *Alltäglichkeit* media del *Dasein*, esta se dará en el cuarto capítulo de esta primera sección.

3. El tercer y último momento del *in-der-Welt-sein* es “*El estar-en como tal*” (Heidegger, 2003: 79). El propósito de este punto es el *desocultamiento* de la constitución ontológica del “*en*”; en palabras de Heidegger, “*de la in-idad misma (der Inheit selbst)*”; a tratar en el capítulo quinto de la primera sección.

Todos ellos son momentos constitucionales, y puesto que forman un todo, a la vez que se destaca uno se destacan los demás, ha de entenderse, pues, en vista de la totalidad del fenómeno. Es cierto que el *in-der-Welt-sein* es una estructura a priori del *Dasein*, pero, ésta no es suficiente para determinar totalmente su ser; se trata de la primera determinación fundamental del *Dasein*, es el primero de los *existenciales* que es posible ver, si se mira hacia la existencia del hombre.

El primer existencial –elemento constitutivo de la estructura del ser de la existencia humana– el *estar-en-el-mundo* se compone, en palabras de De Wallens, de: “*el existir-en, el ser del existente que existe-en, y finalmente, el mundo en el cual este ser existe*” (De Wallens, 1986: 37). Pero, antes de su develamiento, es necesario echar un vistazo a la totalidad de este *existencial*. Debemos responder primero, piensa el filósofo alemán, la pregunta “¿*qué significa estar-en (In-sein)*?” (Heidegger, 2003: 80), ¿qué significa “*estar*”<sup>33</sup> en la expresión *estar-en-el-mundo*?”.

Lo primero que no dice el “*en*”, en nuestro lenguaje de la vida común y corriente, es que el *Dasein* se encuentra sumergido en un mundo, que él “*está dentro de*”, de la misma manera en que el lápiz “*está dentro de*” un cajón, como las canicas que “*están dentro de*” mi bolsillo, es decir el “*en*” nos remite a un espacio. El *Dasein*, el lápiz y las canicas están de la misma manera en el espacio (“*im*”*Raum*) ocupando un lugar (“*on*”*einem Ort*), pero, ¿es posible extender esta relación?, es decir, el lápiz está dentro de un cajón, el cual es parte de un escritorio que está dentro de un salón, el cual está a su vez dentro de un edificio<sup>34</sup>, y así consecutivamente. Se establece una relación que es parte del “*en*”: el ente que está dentro de otro ente. Todos ellos comparten un modo de ser que es el *estar-abí*, por ello, se puede decir que su estar-ahí es necesariamente un *co-estar-abí*, pues un ente siempre *esta-abí* junto a otros entes que poseen ese mismo modo de ser<sup>35</sup>. Pero él no es, ciertamente, un mero estar-

<sup>33</sup> El “*estar*” siempre implica un “*en*”, pero se dice “*estar-en*” para destacar el carácter constitutivo de la existencia humana.

<sup>34</sup> El ejemplo es de Heidegger.

<sup>35</sup> Si este fuese el caso, si se redujese al *Dasein* a un mero *estar-abí*, y por ende, un mero *co-estar-abí*, entonces nada tendría de particular, sería igual a todo otro ente, sería igual al lápiz del cajón o a las canicas que están en mi bolsillo, y ciertamente este no es el caso.

ahí; aquellos entes que poseen este único modo de ser son distintos al *Dasein*, si fuese ese el caso podríamos hablar de categorías y no de modos de ser de un ente.

El “*estar-en*” no designa entonces un *estar-el-uno-dentro-del-otro* en el caso del *Dasein*, como tampoco designa una relación espacial; sin duda alguna, él es un estar-ahí, pero no se reduce a eso, como es posible hacerlo con otros entes, y su “*estar-en*” tampoco puede reducirse a esto. Yo, en tanto *Dasein*, soy, habito, me quedo en el mundo, por tanto, mi *estar-en* es una expresión existencial formal de ser del *Dasein* -que tiene la constitución esencial de *estar-en-el-mundo*; él es el ser que somos *en cada caso nosotros mismos*.

El “*estar en medio*” del mundo, es decir, el absorberse en el mundo es un *existencial* fundado en el “*estar-en*”, no obstante, este existencial nunca expresa un mero “*estar juntos de cosas que están-abí?*” (Heidegger, 2003: 81). *Dasein* y *mundo* no *están-juntos*, de la misma manera en que yo estoy “junto” a la puerta, la puerta y yo *estamos-en*, sin embargo, nuestro *estar-en* supone ya un mundo, en donde ella y yo nos podemos manifestar. Somos dos entes que *están-abí*, que están dentro del *mundo* y que por ello carecemos de él; ambos somos un *estar-abí*, pero a mi me caracteriza existencialmente un *estar-en*, este es una manera de *estar-abí* que me es exclusiva<sup>36</sup>. Me comprendo como un “*estar-abí de echo*” (Heidegger, 2003: 82), me comprendo a partir del “*carácter fáctico*” de mi existir, esta comprensión es particularmente mía, ningún otro ente puede ser comprendido de esta manera. Sin embargo, dice Heidegger, “*El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente intramundano en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo*” (Heidegger, 2003: 82).

Debemos distinguir, a nivel ontológico, entre en “*estar-en*” como existencial y el “*estar-dentro-de*” de un ente que está-ahí, pues, este último es categoría y no modo de ser. El *Dasein* en su manera de “*estar-en-el-espacio*”- el cual sólo es posible a partir del *estar-en-el-mundo*, en cuanto tal- recibe su espacialidad en el *estar-en*, esta no es una caracterización, no se trata del compuesto platónico *alma-cuerpo*, si fuese de esa manera, entonces, su especialidad, como modo de ser, se daría a partir de su *corporalidad* (*Leiblichkeit*), la cual se funda a su vez en la *corporeidad física* (*Körperlichkeit*), logrando con ello únicamente un oscurecimiento de nuestra comprensión de una especialidad de este ente tan particular. La espacialidad del *Dasein* ha de ser comprensible a partir de la comprensión del *estar-en-el-mundo* como una de sus estructuras más propias, ha de ser comprendida como una *especialidad existencial*, ya que: el *Dasein* es existencia.

---

<sup>36</sup> En tanto *Dasein*.

Es a partir de su facticidad que, su *estar-en-el-mundo*, se dispersa y fragmenta cada vez en determinadas formas de *estar-en*, dice Heidegger: “La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto -a modo de ejemplo- mediante la siguientes enumeración: *habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a termino, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar*” (Heidegger, 2003: 83). Estas maneras de *estar-en* tienen el modo de ser del *ocuparse* (*Besorgen*), pero este *ocuparse* también se expresa en modos deficientes tales como: dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar y todos los modos del “*nada más que*” respecto de las posibilidades del *ocuparse*; el *ocuparse* de algo es primeramente *llevar acabo, realizar, “aclarar” un asunto*, pero, puede significar también en el idioma original, según nuestro autor, un *procurarse algo*, es decir, *conseguirse algo*, y por ultimo, puede significar *temer por algo*. Nos percatamos que “*Besorgen*” ha de *ocuparse* como un término ontológico, como un existencial para designar el ser de una determinada posibilidad de *estar-en-el-mundo* y eso es porque el *Dasein* ha de mostrarse como *cuidado* (*Sorge*), y esto se debe a que al *Dasein* le pertenece de modo esencial el *in-der-Welt-sein*, esto significa, que su *estar-abí* es un estar vuelto al mundo, a ese modo de ser esencial en él que es la *ocupación*.

El *estar-en* es algo que siempre acompaña al *Dasein*, él siempre esta en relación con el mundo pues él es en sí mismo un *in-der-Welt-sein*, el *Dasein* es como *es*; pero esta constitución no surge de que hay otro ente que al igual que él *está-abí*, y de que se encuentran uno junto al otro, sino de que, ese “*encontrarse con*” el *Dasein* de aquel otro ente es posible en la medida en que este ente logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo*. Se puede decir que ambos “*tienen un mundo*” en común, más este tener se posa sobre, en el caso del *Dasein*, la *constitución existencial* del *estar-en*. El *Dasein* es un ente que comparece en el mundo circundante, sabe del mundo, dispone del mundo, tiene un mundo; en suma, este “*tener un mundo circundante*” es una manera de ser del *Dasein*.

No es suficiente conformarse con una interpretación parcial, y por tanto deficiente, del *estar-en-el-mundo*, pero sin duda es útil, ya que en ella el *Dasein* se comprende a sí mismo, él la reconoce de alguna manera, y sin embargo, de lo que se trata es de *conocer* (*Erkennen*) en sentido teórico, esto es, se apunta a “*un saber explícito, objetivo de qué de las cosas y el fundamento de ellas*” (Heidegger, 2003: 466). Se trata entonces de un conocimiento del *mundo*, de saber lo que se dice al hablar de “*mundo*” y por tanto, de un *estar-en-el-mundo*; ¿o tal vez se trata de aclarar la “*relación-sujeto-objeto*”, la cual, aunque incuestionable en su facticidad, no es tan clara para nosotros? No, no se trata de eso.

Habitualmente –no sólo en la epistemología<sup>37</sup>– el *conocimiento del mundo* (*Welterkennen*) se toma como el fenómeno del *estar-abí*, dirigiéndose con ello al *estar-en-el-mundo* ya su comprensión de manera equivocada; se ha de dar por el contrario una examinación del *estar-en-el-mundo* desde la perspectiva del conocimiento del mundo –empezar por la parte, teniendo en vista el todo–, para hacerla visible como una modalidad existencial del *estar-en*.

El *estar-en-el-mundo* es una constitución fundamental del *Dasein* y en ella se mueve como *Alltäglichkeit*, por tanto, ese *in-der-welt-sein* debe ser experimentado de una manera óptica; igualmente, su comprensión está ya de alguna manera disponible<sup>38</sup>. Vemos, pues, que se nos exige el conocer a modo de un estar en el mundo y en relación con él. Comencemos, lo primero de lo que nos percatamos es que hay un ente al cual le está negado el conocimiento, luego, si no conoce, entonces es conocido, esto implica que hay un ente que conoce. Preguntamos obligadamente ¿cómo es posible que el conocimiento tenga un objeto y cómo este debe ser pensado?, esto nos lleva a algo más básico, de lo cual dependen la preguntas antes formuladas: ¿Cuál es el modo de ser del *Dasein* que conoce? Indispensable es contestar tales interrogantes se cuestiona, al ser que somos en cada caso nosotros mismos, en tanto conocer.

Ahora podemos afirmar que, en el fenómeno del conocimiento se encuentra una peculiaridad: que el conocimiento es una modalidad del *Dasein* en cuanto *estar-en-el-mundo*, esto es, que “*tiene su fundamento óptico en esta constitución de ser*” (Heidegger, 2003: 87); sin embargo, esto no implica como ya dijimos más arriba, de una noción del problema y de su sentido, añadamos otras dificultades. Si el conocimiento se muestra cuando es fenoménicamente constatado<sup>39</sup>, entonces el conocimiento se funda en un *estar-ya-en-medio-del-mundo* (*Shon-sein-bei-der-Welt*), el cual constituye de modo esencial al ser de ese ente que como en cada caso nosotros mismos. Más, este *ya-estar-en-medio-de* (*Shon-sein-bei*) no es un mirar de un ente se queda boquiabierto, por no ser un mero estar presente; es *estar-en-el-mundo*, como *ocupación*, está dentro de un mundo del cual se ocupa. El conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí es posible en la medida en que se da una deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo, es decir, reduciendo la *ocupación* (*Besorgen*) al *mero-permanecer-junto-a...* (*Nur-noch-vervielen bei...*). Este modo de ser, respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo, sólo comparecerá en su puro *aspecto* (*εἶδος*), si “*se hace posible un explícito mirar-hacia lo así compareciente*” (Heidegger, 2003: 87). Ese *mirar-hacia* (*Hinsehen*) es, en

<sup>37</sup> Véase Tarski, 1972: 13-17.

<sup>38</sup> Aún cuando en los primeros intentos de aprehensión, piensa el filósofo alemán, se cayó en una interpretación “externa y formal”.

<sup>39</sup> “La oración «la nieve es blanca» es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca” (Tarski, 1972: 13).

dado caso, un preciso orientarse a un apuntar al ente que *está-abí*. Lo que hace este mirar es extraer un cierto “*punto de vista*” (*Gesichtspunkt*), y es por ello, un modo autónomo de estar en medio de otros entes que están en el mundo.

Es en el *estar* (*Aufenthalt*) donde se lleva a cabo la aprehensión de lo que *está-abí* (*Vorhandenen*) y eso se da, dice Heidegger, como una forma de “*hablar de algo*” (*Ansprechen*) y en un *hablar que dice algo como algo* (*Besprechen von etwas als et was*)” (Heidegger, 2003: 87). Si aceptamos lo anterior, entonces la interpretación es determinación: yo determino al mundo. Lo que se aprehende y determina se expresa en proposiciones, y en tanto enunciado por mí, me es posible retenerlo y conservarlo. Más este acto es una manera de *estar-en-el-mundo* y no debe interpretarse como un “*proceso*” (*Vorgang*) en el que, el sujeto se representa algo, adjudicándose con ello su propiedad, guardando la representaciones que tiene dentro de sí, y de las cuales puede preguntar su concordancia con la realidad, como dijera toscamente el tosco Schopenhauer: “*el mundo es mi representación*” (Schopenhauer, 1985: 17).

Si se diese lo anterior, entonces el *Dasein* sería sólo esfera, mera interioridad, sin embargo se da más bien lo contrario, su modo de ser primario está siempre fuera, está en todo caso, junto a un ente que se presenta en el mundo, donde este último es descubierto. El *Dasein* es esfera, más el conocer está fuera de ella; está “*dentro*” porque es un *estar-en-el-mundo* cognoscente; la aprehensión de lo conocido, no es algo que se guarde en la conciencia, al modo en que se guarda un lápiz dentro de un cajón. La aprehensión, retención y conservación permanecen fuera del *Dasein*, en contra de lo dicho por Schopenhauer, “*el mundo no es mi representación*”.

Lo que han mostrado los modos de *estar-en-el-mundo* como constituyentes del conocimiento es que en el conocimiento, el *Dasein* alcanza un nuevo *estado de ser* (*Seinsstand*) respecto del mundo; en esta nueva posibilidad de ser él se puede desarrollar autónomamente, puede convertirse en tarea y así asumir, en tanto conciencia, la dirección de *estar-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*)<sup>40</sup>. El conocimiento es un modo del existir, de ese ser que somos en cada caso nosotros mismos, que se fundamenta en el *in-der-Welt-sein*, por tal motivo, este modo de ser reclama una previa interpretación, esta se dará en el capítulo siguiente.

---

<sup>40</sup> Claramente hay una circularidad, pero a ello Heidegger objeta que esto es así porque el *Dasein* mismo es circular, él siempre vuelve sobre *sí mismo*.

### 2.2.3 Capítulo Tercero. La *mundaneidad* del mundo

¿Describir el “mundo” como fenómeno es hacer ver a lo que se muestra como ente dentro del mundo? no, pues, eso es una enumeración de lo que hay en el mundo; se describiría su aspecto, se narraría lo que ocurre con ellas y en ellas, y para realizar tal tarea ya tenemos a la física. Ella se ocupa de una descripción de lo que se da en el ente, por eso es posible llamar al quehacer de la física con el nombre de descripción óptica, más lo que acordamos como nuestra tarea un poco más arriba es una descripción ontológica del mundo, estamos en búsqueda del ser, y para hallarlo sólo tenemos la ayuda del fenómeno. Este, en el sentido fenomenológico, ya fue determinado más arriba como: lo que se muestra como ser y estructura del ser.

La descripción fenomenológica del ser no es un buscar el ser de las cosas, no demostrará ni fijara en categorías el ser del ente que *está-abí* dentro del mundo (Heidegger, 2003: 91). ¿Lo que tenemos entonces es, un preguntar ontológico del mundo? Sí, ¿y es posible hacerla? Sí, la prueba más clara de ello es su planteamiento. Seguidamente decimos que ni la descripción óptica, ni la interpretación ontológica del ser de esos entes que son “dentro” del mundo nos la proporcionaran, pues tales modos de acceso suponen ya el “mundo”.

El preguntar nuestro de qué es el mundo, es un preguntar por muchas cosas, pero sin duda, nuestro preguntar es un preguntar por la *mundaneidad* del mundo en general. Preguntase entonces el filósofo alemán “¿cuál es el camino para llegar a ese fenómeno?” (Heidegger, 2003: 92).

*Mundaneidad* (Weltlichkeit) es un concepto que remite a un momento constitutivo del *in-der-Wel-sein*, y si ella es una determinación existencial de *Dasein*, entonces la mundaneidad es un *existencial* (Existenzial). El mundo no es ontológicamente una determinación de un ente que no es el *Dasein*, sino que es esencialmente del *Dasein*, más esto no implica que la investigación del fenómeno del mundo no deba pasar por el ente *intramundano*. Se dice “mundo en varios sentidos”; su aclaración surgirá al señalar los fenómenos que apuntan a cada una de esas significaciones junto al establecimiento de las relaciones que hay entre ellas. Se emplea 1) como concepto óptico, y significa la totalidad de lo que puede *estar-abí* (Vorhanden) dentro del mundo; 2) como termino ontológico significa el ser del ente que *está-abí* dentro del mundo con lo que se posibilita abarcar una región más amplia que el ente *intramundano*, por ejemplo los objetos de de la matemática; 3) puede ser comprendido ópticamente pero no como el ente que por esencia no es el *Dasein*, sino como *aquello* (worin) que *vive* (lebt) un *Dasein* fáctico en cuanto tal; 4) el mundo publico del “*nosotros*” o el mundo

circundante propio y más cercano; designa también el concepto *ontológico-existencial* de la *mundaneidad*<sup>41</sup>.

La expresión “mundano” apunta terminológicamente a un modo de ser del *Dasein*, y jamás, se utilizará para referirse a un ente que sólo *está-abí* “en” el mundo. El *Dasein* es un ente del mundo porque pertenece al mundo, es decir, está sujeto a él. Se ha intentado interpretar el mundo a partir del ente que *está-abí* —que se condensa en el concepto de naturaleza—, en ese sentido lo hace la Física moderna (Heidegger, 2003: 93), pero ella ni hace comprensible la mundaneidad. Al pasar por alto la mundaneidad se deja de lado la interpretación de la *mundaneidad* del *Dasein*, así como las posibilidades y especies de su *mundanización* (*VerWeltlichung*). Ahora bien, es en el mundo cotidiano en donde se pierde de vista la mundaneidad y por ende es donde se puede tomar. Al ser el *Dasein* un *estar-en-el-mundo* cotidiano, el *Dasein* tiene un mundo más cercano, ese es el *mundo circundante* (*Umwelt*). Lo circundante se refiere a la *espacialidad*, el “*en-torno*” se refiere a lo *espacial* (*räumlichen*). No retrata de explicar el mundo por sus objetos sino explicar los objetos por el mundo; los objetos no se los entendemos como pertenecientes a un mundo. El espacio de los objetos sólo se comprende a partir de la *espacialidad* del mundo y no al revés.

Como decíamos, en la *cotidianidad* no se tiene conciencia del mundo como tal, en ella sólo se percibe el *mundo circundante*, éste no es una relación espacial; él está delineado por las ocupaciones, desde luego es posible que coincida con la situación espacial del *Dasein*, afirma Heidegger: Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el *estar-en-el-mundo*, su estar vuelto al mundo es esencialmente *ocupación* (*Besorgen*)” (Heidegger, 2003: 84). Los objetos que están en el mundo circundante le son próximos porque están dentro de su ocupación, posiblemente haya entes próximos materialmente, pero si no son parte de su *ocupación* entonces no están en su *mundo circundante*. Los objetos del *mundo circundante* pueden ser cosas pero pueden también no serlo<sup>42</sup>; igualmente, lo que está en el mundo circundante no es necesario que sea un *útil* (*Zeug*), claro que puede serlo pero no necesariamente lo es. Un *útil* es un instrumento del cual se sirve el que actúa; un martillo es un *útil* hasta que el *Dasein* lo *utiliza*. El ser del *útil* es la *utilidad* (*Zeughaftigkeit*), pero el útil no siempre es una cosa, tampoco es unidad sino pluralidad —por ejemplo cuando me ocupo de de “los” amigos—. El *útil*, si es *útil*, debe servir a alguien, sea un martillo, un tren, una opinión, etc., si yo utilizo algo, no importa si es un tenedor o un avión, lo que sea de lo que me sirva para realizar una acción es un útil. El mundo circundante es un sistema de relaciones en un sistema de útiles, en cual el *Dasein* se encuentra

<sup>41</sup> Heidegger se quedará con la propuesta del inciso 3).

<sup>42</sup> Por ejemplo mi hermano que vive en Friburgo no está a mi lado, pero es parte de mi ocupación mientras piense en él, es decir me ocupe de él.

inmerso; un corte en ese sistema haría implicar una reducción de las posibilidades cotidianas de la acción. Es en esa unidad de relaciones en la que el mundo se el muestra al *Dasein*.

El *útil* siempre remite a un ser en particular: el *Dasein*. Y esto es porque si él no existiese tampoco habría útil; un útil sólo *es* en la medida en que existe un *Dasein*. Una cuchara remite a quien come, al que se sirve de él. El *Dasein* es un ente pero no es un útil, su ser no es la utilidad; está relacionado con los útiles y con el ser de los útiles, pero su modo de ser no es el de un útil (Heidegger, 2003: 110). El conjunto de útiles *es* en relación del *Dasein*, no viceversa. Seguidamente, si trato de aprehender un *útil*, sólo podré comprenderlo respecto de la totalidad de su sistema, no podemos tener una comprensión plena de la totalidad de lo útil, pero si podemos tener una visión de del sistema en el que se inscribe.

Hablamos unas líneas arriba de un sistema de relaciones en las que esté inscrito el *Dasein*, este sistema permitirá que el útil sea inteligible y por tanto que sepamos cuales su modo de ser; a este proceso de inteligibilidad del ente se le llama también mundo. En este ocuparme del ente también estoy proyectando mi ser, proyecto mis posibilidades al servirme del *útil*; lo mismo hago con una actividad de teórica. Al conceptualizar y tematizar al ente proyecto mis posibilidades como una transcripción de, por así decir, de lo que me llega del ente a través de mi *estar-en-el-mundo* al mundo. El mundo me pertenece porque lo construyo en mí ocuparme de él. Creo al mundo, no al ente<sup>43</sup>. En palabras más simples, si lo que constituye el mundo son los *útiles* –en parte- y sui yo creo los *útiles* al *ocuparme* del ente y de otros *útiles*, entonces también creo el mundo en el sentido ya mencionado. Luego entonces al crear el mundo también creo mis posibilidades, ciertamente un círculo pero eso es, piensa Heidegger, porque el ser siempre remite a sí mismo.

Es en este sentido en el que se dice que no hay mundo sin *Dasein*, su contra parte, que no hay *Dasein* sin mundo, apunta al espacio y no a la espacialidad, es decir, al mundo en su sentido óntico.

Debemos distinguir entre las diferentes estructuras y dimensiones de la problemática ontológica, ellas son: 1) el ser del ente compareciente dentro del mundo, esto es, lo que tiene el modo de *estar a la mano* (*Zuhandenheit*), 2) el ser que se puede encontrar en un proceso de descubrimiento mediante el ente, que es el que primero comparece; y 3) el ser de la condición óntica que remite al descubrir al ente intramundano en general: *la mundaneidad del mundo* (*die Weltlichkeit von Welt*) que es la determinación *óntico-existencial* del *estar-en-el-mundo* del *Dasein*.

Si algo hay que agradecer a descartes (Heidegger, 2003: 115) es el mostrarnos el espacio como una determinación esencial del mundo; aún y cuando su concepción de la *extensio* no sirva para

---

<sup>43</sup> Por tanto no hay objeción respecto de un cartesianismo.

la comprensión del “mundo”, de la espacialidad del ente que comparece en el mundo circundante y, mucho menos, la espacialidad del *Dasein* mismo. En la medida en que, a través de la analítica existencial del *Dasein*, sean hechas transparentes sus estructuras fundamentales –las del ente–, es decir, cuando se le haya asignado al ente su ser y que con ello se haga ontológicamente comprensible el modo originario del *estar-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) y el *estar-abí* (*Vorhandenheit*); sólo entonces será legitimada la crítica que se ha hecho a la ontología cartesiana del mundo (Heidegger, 2003: 116). Ha de darse respuesta a “*las estructuras ontológicas inmediatas del mundo, del Dasein y del ente intramundano*” (Heidegger, 2003: 126). En términos más claros, hay tres problemas: 1) la especialidad propia de los seres intramundanos, 2) el espacio que pertenece al mundo como tal y 3) el de la especialidad que es propia del *Dasein*.

Ya nos habíamos enfrentado al problema de la especialidad cuando definimos el ser del útil. Vimos que la proximidad en tanto *ocupación* (*Besorgen*) es distinta de la proximidad espacial, vimos que *lo a la mano* (*Zuhandenheit*) comparece intramundaneamente, es decir que su ser se encuentra relacionado de algún modo con el mundo y la mundaneidad. Lo a la mano es el modo de los objetos del mundo circundante, por ello es que el mundo está en lo a la mano, hay que aclarar aun y cuando no lo hace directamente si apunta a una proximidad espacial. El mundo circundante y lo a la mano son espaciales, pero aun no sabemos el sentido de esa especialidad. Ciertamente no se trata de una espacialidad como la de la geometría –euclidiana o no euclidiana–, no es dimensión no es un punto no es una línea; ahí no hay distancias. Su espacio es cualitativo no cuantitativo, tiene direcciones, lugares, regiones caminos, etc., y es precisamente en ese carácter topográfico donde sale a la luz el carácter de la *espacialidad* como *ocupación* (*Besorgen*). La *espacialidad* del *Dasein* es distinta a la de lo a la mano, la *espacialidad* que le es propia se da como *des-alejación* (*Ent-fernung*) y direccionalidad (Heidegger, 2003: 130). Por la manera en que él está “en” el mundo, es decir como ocupación, y por la familiaridad de habérselas con el ente que comparece dentro del mundo, la especialidad que le corresponde es el *estar-en* (*In-seins*).

Cuando el estar lejos deja de comprenderse como una mera distancia, deja de haber parámetros de medición como el metro, centímetro, la hora, el minuto, etc.; la distancia espacial que *está-abí* y la duración es interpretada desde las ocupaciones cotidianas. La *des-alejación* (*Ent-fernung*) indica una tendencia necesaria y constante hacia la superación de la distancia, a una destrucción del alejamiento que le separa de los objetos. Ella no indica ni *lejanía* (*Entfernheit*) ni *distancia* (*Abstand*) en el sentido más cotidiano. *Des-alejar* es procurarse algo, aprestarlo, tenerlo a la mano, “el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía, siempre acerca algo hacia sí. Lo que hacen por ejemplo la

Internet, la televisión y el teléfono móvil. Es la ampliación y la destrucción del mundo circundante cotidiano; mi hermano puede estar en Friburgo pero en la medida que me ocupo de él, mi hermano está cerca de mí. Acercó aquello de lo que me ocupo, está cerca de mí en tanto que yo al ocuparme de él deja de serme lejano; está en relación conmigo. La *ocupación* es la que lo pone a un paso de mí; aún y cuando el objeto de mi *ocupación* (*Besorgen*) esté a miles de kilómetros; no es que el *Dasein* devore kilómetros, sino que el “*hacerse a uno*” (*Vorkommen*) es el punto en el que el mundo llega a estar *a la mano* (*Zuhanden*); dado que es un ente –el *Dasein*– que mide sin extensiones “*está vuelto en ocupación hacia un mundo que lo “atañe”*” (Heidegger, 2003: 132).

Así, lo que compone la realidad del *Dasein* son los esfuerzos y las preocupaciones del *Dasein*. Por el contrario se suele pensar que lo que está a la mano es lo “*más cercano*” (*Nächste*) al *Dasein*, es decir, aquello que está al alcance de nuestra vista y nuestras manos, aquello que está más cerca de mi cuerpo. Heidegger quiere dar a entender que el hecho de que algo este cerca de mi cuerpo no implica que aquello este cerca de mí; sin duda es lo más cercano a mi cuerpo, pero yo no soy sólo cuerpo, soy ente pero también soy algo más, de lo contrario el árbol y yo seríamos lo mismo. Puede serme cercano, pero no necesariamente todo aquello que está cerca de mi cuerpo me es cercano. Lo que es cercano a mí es aquello que es objeto de mi ocupación. Afirma “el mago de *Meßkirch*”: “*El Dasein como estar-en-el-mundo, remueve esencialmente en un desalejar*” (Heidegger, 2003: 133). Esa tendencia a vencer el alejamiento se complementa con la *direccionalidad* (*Aurschtung*), y es de este modo porque la su ausencia no posibilitaría el *des-alejamiento*, sino que propiciaría el alejamiento, que es el caso contrario del propósito que tiene esencialmente el *Dasein*: “*El ocuparse circunspectito es un des-alejamiento direccionado*” (Heidegger, 2003: 133). ¿*Direccionado* a que? A un mundo que está ya a la mano, el ser que somos en cada caso nosotros mismos se orienta en y por un estar en medio d un mundo “conocido”. El *Dasein* le da dirección al *des-alejamiento*, esto es posible a que él conoce ya de alguna manera el orden y el conjunto del mundo.

Los útiles en su conjunto deben estar dados al *Dasein*. Una acción para poder ser ejercida necesita de objetos intramundanos y de un mundo que sostenga su especialidad. El útil es un instrumento y n propiamente un objeto, el *útil* me ayuda a orientarme en el mundo y con ello soy capaz de dar dirección a mi *desalejar*. El *desalejamiento* y la *direccionalidad* determinan, en tanto constitutivos del *estar-en* (*In-seins*), la *espacialidad* (*Räumlichkeit*); ella explican la *espacialidad* de *lo a la mano* dentro del mundo y la *espacialidad* del *estar-en-el-mundo* que, a su vez, proporciona los supuestos, para la espacialidad del mundo. Surge entonces la pregunta ¿Qué significa espacio del mundo? La respuesta dice Heidegger, está en la manera en como interpretamos el espacio. La comprensión

ontológica del espacio del mundo deberá ayudarnos a aclarar las posibilidades del ser en general. El fenómeno del espacio no es la primera ni la única determinación del ente intramundano, tampoco es lo constitutivo del fenómeno del mundo; se da más bien lo contrario de lo que se encuentra en el sentido común. El espacio es constitutivo del mundo a razón de la espacialidad del *Dasein*, en otras palabras, a su constitución fundamental que es el *estar-en-el-mundo*. En suma, el *Dasein* es *espacializante* (Heidegger, 2003: 135) pero ejerce esa especialización<sup>44</sup> únicamente porque está ligado a un mundo que implica espacio; pero, el espacio no debe entenderse en el sentido que usamos cotidianamente, sino que es una posibilidad de organización, semejante a la que tenemos en la vida diaria. Tales posibilidades son la *des-alejación* (Ent-fernung) y la *direccionalidad* (Aurschtung).

#### 2.2.4 Capítulo Cuarto. El *estar-en-el-mundo* como *coestar* y *ser-sí-mismo*. El “*uno*”

Hasta aquí hemos dilucidado el *estar-en*, pero también se han dicho algunas cosas acerca del ser del existente que *está-en* ahora las ampliaremos. El que se haya partido de una interpretación ontológica del mundo, la cual tiene en su centro al ente intramundano fue porque el *Dasein*, en su cotidianidad, es nuestro punto de luz. El *Dasein* se comporta de cierta manera en relación al mundo, él siempre está absorbido por su mundo; este –el estar absorbido en el mundo– es un modo de ser que se posa sobre el *estar-en*. El *estar-en* y el comportarse de cierta manera ante el mundo determinan al “*quien*” del *estar-en*.

Se pregunta por el “*quien*”, se pregunta por el existente. El punto de partida para aclararlo es el ámbito de la cotidianidad del *Dasein*. En la *cotidianidad* saldrán a la luz las estructuras *co-originarias*<sup>45</sup> del *Dasein* en cuanto que él es un *estar-en-el-mundo*, ellas son: el *coestar* (Mitsein) y la *coexistencia* (Mitdasein), y el “*se*” o el “*uno*” (Man)<sup>46</sup>. Ese quien es el *Dasein*, y ese *Dasein* como dijimos es “*Dieses seiende, das wir selbst je sind*” (ese ser que somos en cada caso nosotros mismos) (Heidegger, 1960: 7) o si se prefiere, “*el Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo, su ser es siempre el mío*” (Heidegger, 1960: 114, 140).

En la cotidianidad –en la vida común y corriente como usualmente se expresa– y en la tradición de la metafísica, se piensa que el *Dasein* es algo estático, esto es, una carencia de cambio, algo cerrado e inmutable, sin embargo, él no es un ser que ya esté dado, él no *es* de una vez y para

<sup>44</sup> El *Dasein* hace el espacio en tanto que él hace su mundo, entendiendo mundo como *mundo circumspectivo*.

<sup>45</sup> Es decir, que están presentes en su origen y sólo por ellas se da como existencia. Su propósito es la explicación de del *ser-sí-mismo*.

<sup>46</sup> El impersonalidad lingüístico remite a una estructura en la que se manifiesta el sujeto de la cotidianidad que, usualmente, se expresa en frases como “Se dice...”, “Se rumora...”, “Uno a veces piensa que...”, “Uno siempre hace...”, etc.

siempre, él cambia –proponer lo contrario sería colocarnos en una posición cosificadora–. En la tradición tampoco se considera que el “yo” remanifiesta en la existencia diaria. Ese “yo” es el yo del *Dasein*, de ese existente que remueve en la existencia diaria. Es el yo de ese ente que en su existencia cotidiana está inmerso en un *ocuparse* (*Besorgen*) de aquello que forma parte de su *mundo circundante* (*Umwelt*). El *Dasein* en su estar cotidiano se sumerge en el mundo y se confunde con los entes intramundanos, se vuelve un ente entre otros entes; en ese modo de ser él se da asimismo su mismita, pero ésta no es una mis mismidad *propia* (*eigentlich*). Ese “yo” que soy en la cotidianidad no es mi yo, lo que tengo es un “no yo” (*Nicho-Ich*), este “no yo” es necesario pues se necesita de un opuesto que determina lo que es el “propio” yo.

Como dijimos el “yo” es mi yo, este yo supone la existencia de un mundo y siempre está ligado a “otros”, es decir a otro que en su individualidad también son un “yo”, otros *Dasein*, que po ser *Dasein* son como yo –no iguales a mí–; ellos también tiene el modo de un *estar-en-el-mundo*. Si no estoy sólo y hay unos otros, entonces comparto el mundo con esos otros (Heidegger, 2003: 142). El argumento de Heidegger es el siguiente: Yo estoy en el mundo, es decir, existo; yo estoy con otros en el mundo<sup>47</sup>; los otros también *están-en-el-mundo*; los otros son como yo, es decir en nuestro ser nos va nuestro ser, somos posibilidades; el mundo es base para mis posibilidades; los otros y yo dependemos del mundo, estamos ligados a él pues “en” él somos posibles; cuando digo que existo digo también que existo con otros, hablo de una *coexistencia* (*Mitdasein*); Ergo, el existir del *Dasein* es un *coexistir*.

En la descripción del mundo circundante se muestra que el *Dasein* no *está-solo-en-el-mundo*; está en el mundo con y junto a otros entes, hay entes que tienen un modo de ser que es más que un *estar-abí* y hay otros entes que sólo son un *estar-abí*, los primeros son los otros –entes que también son *Dasein*–, ellos son del mismo modo en que yo soy. Los otros no son *útiles*, sin duda son entes pero no tienen la misma estructura. El ser del *útil*, como vimos, radica en su eficacia para realizar una acción – es un instrumento– y para desempeñarme de cierta manera ante y con otros. Es también por lo otros que el *útil* tienen sentido –si en mí radica su razón de ser también radica en el otro–, por ejemplo, la aguja del sastre cobra sentido porque va a ser utilizada elaborar un pantalón que no es para el sastre, claro, el sastre puede hacer ropa para él pero su oficio no tiene ese fin, su oficio supone la existencia de otros que no pueden desempeñar la actividad que él desempeña, lo mismo se aplica para los demás oficios. No importa que oficio sea. Yo no me preocuparía de la utilidad del *útil* si mi *ocupación*

---

<sup>47</sup> Ya habíamos dicho que el “yo supone una existencia del mundo. Véase también Heidegger, 2005.

(Besogen) no estuviese supuesta la existencia de otro; un teléfono móvil tiene su razón en que necesito comunicarme con otros, me ayuda a interactuar con los otros.

El otro no está lejos, el otro es parte del *mundo circundante* (Umwelt) del *Dasein*. El modo de existir de los otros es distinto al modo de ser del útil. Del útil me puedo servir pero los otros son como yo son un *estar-en-el-mundo* y cada uno de ellos tiene su propio *mundo circundante*. Afirma: “*El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible “ocuparse” sino que es objeto de solicitud (Fürsorge)*” (Heidegger, 2003: 146)<sup>48</sup>.

Es necesario distinguir el *coestar* (Mitsein) de la *coexistencia* (Mitdasein), el primero remite a un modo de ser, un existencial del *Dasein* en el que se expresa el *ser-en-común*, y el segundo se aplica a un determinado *Dasein* concreto que no soy yo, pero que es también un “yo”. Los otros me acompañan en el mundo, *están conmigo*; los útiles a pesar de estar junto a mí sólo *me sirven*. Los otros no son mi negación, no se oponen a mi yo, a mí mismo. Ellos forman parte de mí en tanto son constituyentes de mi existencia, forman parte de mí modo de ser: yo existo con otros y entre ellos existo también. En mí mismo soy un *estar-con-otro* y mi ser mismo es una existencia con el prójimo. El mundo –mi mundo– es también el suyo, lo comparto con el otro; juntos volvemos al mundo un *mundo en común* (Mitwelt). El prójimo es *coexistencia*, él esencialmente conmigo<sup>49</sup>, pues existir es siempre un existir con otros. En un lenguaje menos heideggeriano podemos decir que el existir del hombre implica una existencia de otros hombres.

El *Dasein* es constitutivamente un *coestar*, un estar con los otros. Cierto es que hay ermitaños, solitarios a los cuales no les preocupan sus semejantes, pero eso ermitaños y solitarios no siempre han estado solos, cuando nació por lo menos estuvo con su madre. La soledad no es de ningún modo ajena al *coestar*, la soledad se concibe en tanto que ellas es ausencia del otro –el otro está por lo menos en potencia–. El otro está junto a mí en la medida en que me él me es cercano, de ese modo puedo estar únicamente yo en la cúspide de la montaña, pero no estoy sólo pues me estoy *ocupando* de los otros en la medida en que pienso en ellos, y del otro lado, puedo estar solo en medio de miles de personas. La presencia del otro no es cuestión de vecindad material. La presencia se funda en el *estar-en* que es un estar con los otros. La soledad como ausencia del otro es un modo deficiente del *coestar*, un fenómeno que es parte de la impropiedad, es decir un modo deficiente de ser en tanto *Dasein*.

<sup>48</sup> La *solicitud* asume por el otro aquello de lo que hay que *ocuparse*.

<sup>49</sup> La coexistencia no es un existencial, son los otros, el *Dasein* de los otros.

La *solicitud* está regida por el *respeto* (Rücksicht) y la *indulgencia* (Nachsicht) (Heidegger, 2003: 147); se expresa de diferentes maneras, en cada una de ellas se muestra el interés por los otros. Por el contrario en la cotidianidad de la *coexistencia* humana el otro recibe una indiferencia o bien se le ve como un *útil*, como un mero estar a la mano. En la *cotidianidad* del cada día el estar con los otros no se manifiesta como un estar de carácter *auténtico*, esto es, un estar donde el otro no me puede ser indiferente, pues soy constitutivamente un *coestar*. El *coestar* puede pasar inadvertido para muchos, gracias a ciertas caracterizaciones de la *solicitud*. Ella es una “preocupación por los demás” (Heidegger, 2003: 472), ella alude a la existencia del otro no a un instrumento del cual es posible ocuparse; la *solicitud* “ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Heidegger, 2003: 147).

¿Cuál es ese modo de existir cotidiano del que hablamos y que puede este decirnos de los otros? Si afirmamos que no hay *Dasein* sin mundo debemos decir también que no hay yo sin otros. Eso es porque en la descripción del mundo circundante, la cual es propia del *Dasein* en tanto que es un *estar-en-el-mundo*, implica la existencia de unos otros que son como yo, de otros *Dasein*; solamente porque soy un *estar-en-el-mundo* me percató de una *coexistencia* (Mitdasein). El otro está inmerso en mi *mundo circundante* (Umwelt); el ocuparse del mundo recibe su sentido en la existencia de los otros. El mundo no reconstituye solo de útiles, ni es un poner en relieve los útiles; mi mundo circundante se conforma de aquello de lo que me ocupo y del objeto de la *solicitud*. Lo que hago, lo hago para los otros y por los otros. El hacer y quehacer de cada *Dasein* recibe su sentido y realidad por los otros. Hay consecuencias de esta *coexistencia*, ellas son más importantes que una mera descripción de modos positivos, indiferentes o negativos de la *solicitud* (Heidegger, 2003: 146).

No se puede dudar de la existencia de una multiplicidad de *Dasein*, no obstante su manera de existir en la cotidianidad puede ser *auténtica* (Eigentlichkeit) o *inauténtica* (Uneigentlichkeit). En la existencia *inauténtica* no está esa “auténtica (eigentliche) solidaridad que hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para él mismo” (Heidegger, 2003: 147), ella es propia de la cotidianidad<sup>50</sup>. Lo más propio de ese ser que somos en cada caso nosotros mismos se encuentra en el *existir auténtico*. La *existencia inauténtica* se da como un dominio del otro, el resultado de ese mundo en común que él y yo creamos me oprime, pero cuando busco un referente de esa opresión no lo encuentro; ese otro dominador no es un sujeto particular sino un sujeto impersonal, neutro, un quien que no es localizable: “el quien no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno”” (Heidegger, 2003: 150).

<sup>50</sup> Que algo sea cotidiano no implica que sea lo más apropiado y *propio* del *Dasein*.

El dominio del “uno” es característico de la vida cotidiana en la que me envuelvo, abarca todo aquello que me ataño: preocupaciones, placeres, sentimientos, ideas, etc. Es el más terrible de los tiranos por eso es las personad en la vida cotidiana se visten, se comportan y viven de cierta manera; también reimpone una manera de concebir el tiempo. En la vida cotidiana toda existencia al dominio en principio me está negada. El “uno” me dicta como debo ser y lo que debo hacer, de este modo, en mi *existir inauténtico* soy absorbido por él. En el “uno” reina la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*), ella es la esencia del uno, dice Heidegger: “*el uno se mueve facticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que reacepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito*” (Heidegger, 2003: 151).

Como dictador, el uno hace que la *medianía* es respetada a través de unos sutiles y efectivos modos violencia. Es en el combate con la *medianía* como se obtenga el *Dasein* a sí mismo. La “*propiedad*” (*Eigentlichkeit*) es imposible en la existencia publica, ahí cada quien, cada *Dasein* se pierde entre los demás. El “uno” me dice lo que debo hacer en cada caso, él me libra del peso de existir, pues mi existencia en tanto me es entregada es intransferible, sin embargo el afán de ligereza que está presente en todo *Dasein* le lleva a entregarle mi existencia; lo que no se prevé es que el yugo que somete va creciendo proporcionalmente a la reducción de mis posibilidades. ¿Por qué es tan atractivo el “uno”? En retribución a la sumisión el impersonal nos proporciona seguridad quietud y confianza; nos tranquiliza, nos libra del caos que es el ejercicio de mis posibilidades; en él todo es perfecto. Se elimina el proceso de comprensión de la existencia, que es la única manera de escapar al dominio del uno.

El “uno” es ese “quien” que no es nadie, al cual el *Dasein* se ha entregado en la *existencia cotidiana*, que, como hemos visto, es siempre un estar con los otros. En la cotidianidad el “yo” está perdido, pues “*cada cual es el otro y ninguno sí mismo*” (Heidegger, 2003: 152). El *Man* es el *Dasein* en su modo inauténtico, pues *es* en el modo de la dependencia y la *impropiedad*. De ningún modo es necesario caracterizar como totalmente negativo al *Man*, todo lo contrario, al entregarse al uno es un entregarse a la existencia comunal, que es el carácter más positivo del *Man*, y uno de los caracteres más “*propios*” del *Dasein*, es uno de su modos de ser. La sumisión al “uno” no lleva al *Dasein* hacia un ser exterior al suyo sino aun modo de sí que consiste en no ser sí mismo. El *sí mismo* (*Selbst*) del *Dasein* es el *uno-mismo* (*Man selbst*); distinguimos el *uno-mismo* del *sí-mismo*, basándonos en que el primero implica que el *Dasein* está *disperso* (*zerstreut*) en el uno y que su tara más urgente es encontrarse a sí mismo. El *uno-mismo* es el modo de ser más frecuente en que el *Dasein* existe y del cual muchos no lograrán salir; se pierden a sí mismos en el “uno”, aún cuando esta dispersión en el “uno” no sea permanente.

La superación, el derrocamiento del “*uno*” es una lucha. Lo que cambiara, si lo logra, no es su carácter de existente, lo que cambiará es su modo de ser. El *Dasein* será “propio”. La *propiedad* es una modificación del “*uno*”, que es parte de la estructura del *Dasein*; es un *existencial*, un modo de ser y por tanto un modo de interpretar la existencia. La interpretación de la existencia propia en el *Man* se caracteriza por “un favor universal”, es decir, será la más conocida, la más común, la más aceptable y, para algunos, la única. Será así porque en ella quedan impresas las evidencias de la vida diaria. A partir de la interpretación que proporcione al *Dasein*, este ser que somos en cada caso nosotros mismos, poseerá una precomprensión, dice el alumno de Husserl: “*El Dasein cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno*” (Heidegger, 2003: 154). Esta interpretación proporcionará una “ontología inmediata”, la cual, por ser deficiente e incompleta, llevará al *Dasein* a una falsa interpretación ontológica de la estructura de su ser, pues lo que el “*uno*” pretende es, que se pierda en el mundo; un añadido a esa interpretación es la concepción del ente que coexiste como un mero *estar-abí*. En suma, el modo propio de ser sí mismo no es una excepción, pero tampoco ella se desprende del uno, es decir no es algo hacia lo cual el uno nos conduzca. El *ser-sí-mismo* (Selbstsein), es un modo de ser, un *existencial*, él a igual que el uno le son esenciales al *Dasein*. Resulta que el *sí-mismo* existe de un modo distinto al yo invariable de una cadena de vivencias, y por tanto su carácter ontológico es distinto.

### 2.2.5 Capítulo Quinto. El *estar-en* como tal

Como decíamos mas arriba, el *estar-en* es distinto a un *estar-abí dentro de una cosa que esta-abí*, dice Heidegger: “*el estar-en no es una propiedad de un sujeto que está-abí, causada o meramente condicionada por el estar-abí de un "mundo"; el estar-en es un esencial modo de ser de este ente mismo*” (Heidegger, 2003: 256). De este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y es precisamente el *Dasein* el que es el ser de este “*entre*” que señala el “*en*”. Lo ontológicamente decisivo de este “*entre*” es su contenido positivo, que ya quedó caracterizado como el *coestar* (Mitsein).

Ahora, el *Dasein*, que es el ente que esta constituido desde siempre por ser un *estar-en-el-mundo*, también es siempre su “*Abí*” (Da). En palabras de Rivera esto indica que *Dasein* no significa “*ser-abí*”, sino *ser su "Ahí"*; el *Dasein* es un ser dispuesto al mundo, por eso es que también la totalidad del ente forma parte de *Dasein*. Porque el *Dasein* es su *apertura* (Erschlossenheit) (Heidegger, 2003: 157) es que, no sólo está abierto al mundo, también por eso está abierto a sí mismo. A sus vez este estar abierto a sí mismo no es una *con-ciencia*, sino el estar en lo abierto del ser, es decir, un comprenderse a sí mismo como siendo (Heidegger, 2003: 474). El “*Abí*” (Da) es el que da origen a la *espacialidad* del

*Dasein*; el "aquí" (Hier) y el "allí" (Dort) son posibles gracias al "Ahí"; resumiendo, porque el "Ahí" muestra disposición esencial del *Dasein*, es que él se concibe como un "Ahí" y como un *estar-siendo-en-el-mundo* (Heidegger, 2003: 157).

La *disposición afectiva* (Befindlichkeit), designa un *estado de ánimo* (Stimmung), un *temple anímico* (Gestimmtsein), "Lo importante es que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo" (Heidegger, 2003: 475). Regularmente no se los toma en cuenta, pero es por el *temple de ánimo* (Gestimmtheit) se encuentra *abierto* (erschlossen) "como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que tiene que ser existiendo" (Heidegger, 2003: 159).

En este quinto capítulo, se hace una vuelta interpretativa hacia el fenómeno del *estar-en* (In-Seins) sin dejar a un lado aquello que ya se ha conseguido en el capítulo tercero (el mundo) y en el capítulo cuarto (el quien del mundo). Lo que se estudia de este objeto de análisis, por decir así, es su estructura fundamental; El *Dasein* se caracteriza en su modo de ser cotidiano por su *disposición afectiva* (Befindlichkeit) que se conoce como el *estado de ánimo* (Stimmung) o el *temple de ánimo* (Gestimmtsein). Por un estado de ánimo es que el *Dasein* le es dado un "comprender" –pues ese comprender no es una actividad intelectual sino un relacionarse con su ser mismo, estos es, su comprender es un "comprender-se" como posibilidad– y conocer específicos; algunos años más tarde afirmaría que "la filosofía y el filosofar pertenecen a la dimensión del hombre que llamamos temple de ánimo (Stimmung)" (Heidegger, 2006i). En él se manifiesta "cómo uno está y cómo a uno le va" (wie einem ist und wird), por eso es que en él también se revela el *carácter de carga del Dasein* (Lastcharakter des Daseins): "el temple de ánimo pone al ser en su "Abi"" (Heidegger, 2003: 159). La *carga* (Last) es el comprenderse a sí mismo –del *Dasein* por supuesto– como un ente particular, un ente al que le ha sido entregado su ser que se expresa como existencia; que él es un ser que tiene que ser existiendo. El *Dasein* es un ser "que es y que tiene que ser" (Daß es ist und zu sein hat). La *carga* muestra la facticidad, que no es sino lo que se muestra en la *condición de arrojado* (Geworfenheit). La *facticidad* no es un hecho, sino un modo de ser del *Dasein*, un modo de ser cuya manifestación que se encuentra, en la cotidianidad de cada *Dasein*, reprimida y es esquivada. La *disposición afectiva* (Befindlichkeit) es la manera en que el *Dasein* se encuentra entregado al mundo y se deja afectar de cierto modo por él, por ello, el esquivamiento de la condición de arrojado como facticidad es el esquivamiento de sí mismo.

De entre los diversos *estados de ánimo* posibles –a partir de la disposición afectiva– hay uno que resulta, en gran medida, especial entre todos ellos: el *miedo* (Furcht). El resultado de su análisis –hermenéutico fenomenológico claro– muestra que "lo temible" (das Furchtbare) es siempre o un útil, algo que es parte del mundo natural, o bien, la presencia de otro(s); "aquello por lo que el miedo teme"

(das Worum die Frucht fürchtet) es el ente que teme, el que tiene miedo: el *Dasein*. El *miedo* es un dejarse afectar por lo amenazante; le muestra al *Dasein* el ser de su "Ahí". Por otro lado, él no tendría miedo si no se *ocupara* de algo, pues *lo amenazante* tiene que comparecer en el mundo, no es necesario que tenga el carácter de estar-en-el-mundo, como un otro *Dasein*. Lo que amenaza, lo temible tiene el carácter del *estar-en-medio-de*. El miedo puede convertirse en espanto o en pavor que son las dos, de las diversas formas que puede tomar el miedo, dice nuestro filósofo: "*el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo es "miedoso"*" (Heidegger, 2003: 166).

La *Befindlichkeit* es una de las estructuras existenciales del *Dasein*, otra es el comprender, pero este último carácter depende del primero, pues dice el maestro de Arendt, "*el comprender es siempre un comprender afectivamente templado*" (Heidegger, 2003: 166); se trata de un fundamental modo de ser del *Dasein*. El comprender, entendido aún como un "*explicar*" (Erklären) diltheyano, no es sino un derivado de ese existencial en el que lo que se hace, lo que se realiza, lo "podido" es ser en cuanto existir. En el comprender se da otra de las partes estructurales del ser del *Dasein*: el *poder-ser* (Sein-Können), "*el Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad*" (Heidegger, 2003: 167).

El modo de su posibilidad es únicamente la existencia y lo que puede ser esta relacionado con a) los diferentes modos de *ocuparse* del "mundo", b) la *solicitud* (Fürsorge) y c) consigo mismo. Su posibilidad es distinta a la posibilidad lógica o a la contingencia de algo que *esta-abí* —un objeto del mundo natural si se quiere decir así—; la posibilidad debe de ser entendida como un existencial. El *Dasein*, por ser un *estar-en-el-mundo*, por *estar-en-medio-de*, por *estar-en*, por que esta dispuesto afectivamente de cierta manera en el mundo, por todo eso "*ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades*" (Heidegger, 2003: 168). Él siempre toma o deja escapar las posibilidades "*por ser el poder-ser que es*". Es un *ser-posible* (Möglichsein) que está entregado a si mismo, a él le ha sido entregado su ser; en su totalidad él es *posibilidad arrojada* (geworfene Möglichkeit). Pero es por ese carácter que tiene, que el *Dasein* puede extraviarse y malentenderse a si mismo y a todo lo que hay en su mundo. De hecho, desde que nace esta siempre existencialmente abandonado en su *condición de arrojado* (Geworfenheit) al mundo, que es el mundo de lo publico; él nace en la cotidianidad, en la *inautenticidad*, en el *Uno* (Man), afirma Heidegger: "*El comprender es el existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*" (Heidegger, 2003: 168).

"*Como poder-ser, el estar-en es siempre un poder-estar-en-el-mundo*" (Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt); este *poder-ser* se expresa por el *proyecto* (Entwurf), que es la estructura existencial de ser, en el cual, se mueve el *poder-ser* fáctico. Ese proyectar no señala un *comportamiento planificador* (mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan), sino que el *Dasein* como tal

siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe, es decir, mientras él *es*, ya siempre e ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades; "*es el modo de ser del Dasein en el que éste es sus posibilidades*" (Heidegger, 2003: 169).

A partir de este *existencial* es posible decir, según Heidegger, que el ser que somos en cada caso nosotros mismos, siempre es más de lo que de hecho es, pero nunca es más de lo que facticamente es, pues a su *facticidad* le pertenece esencialmente el *poder-ser*; tampoco es menos, su *poder-ser* que todavía no es, de algún modo también ya es. ¿Qué es lo que todo esto significa? Que, el *Dasein*, es lo que ya es ahora, lo que no fue y lo que todavía no es. Él recibe su constitución a través del *comprender* (Verstehen) y el *proyecto* (Entwurf), pues *es* lo que lo que llegará a ser, pero también lo que no llegará a ser.

El proyecto también esta involucrado en la *apertura* (Erschlossenheit) del *estar-en-el-mundo* como *poder-ser*. El comprende puede darse de dos modos: a) en la *apertura* del mundo –a partir de su mundo<sup>51</sup>–, y b) a partir de sí mismo –no como sujeto, sino como *Dasein*, como ese ente que somos en cada caso nosotros mismos–, el primero es un modo de comprender *propio* (eigentliches), el segundo es *impropio* (uneigentliches) –este de ningún modo implica un desentendimiento del mundo–; a su vez ellos pueden ser *auténtico e inauténtico* (echt oder unecht) –indica que el comprender sea propio, pleno y verdadero–.

El comprender es también la *visión* (Sicht) del *Dasein*, esto es, una *disposición* ante el mundo que se muestra como un *ocuparse* del mundo circundante, un atender a la *solicitud* y sin duda aquello a través de lo cual el *Dasein* es como es. No se trata de una contemplación aprehensora del *si-mismo* sino de "*una toma de posesión comprensora de la plena apertura del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales*" (Heidegger, 2003: 170). En otras palabras lo que tengo a la vista –no necesariamente enfrente como vimos más arriba– se vuelve transparente únicamente a través de su *estar-en-medio-del-mundo* y en el *coestar* con los otros. Si no tuviera un mundo (Heidegger, 2005: 50) y si no estuviera con otros en ese mundo, simplemente no sólo no podría comprender el mundo, tampoco me podría comprender a mi mismo. El conocimiento del mundo no proviene primariamente de "*autoilusiones "egocéntricas"*" sino también del *desconocimiento del mundo*" (Heidegger, 2003: 170).

En la medida en que la circunspección del ocuparse –es decir el ocuparse de lo que esta en mundo circundante– como comprensión común es lo que permite terminar con el imperio de la intuición pura de una *analítica trascendental* kantiana, así como las “vivencias de la conciencia” en la

---

<sup>51</sup> Aquí, podría relacionarse con la teoría de los “tipos ideales” de Max Weber.

fenomenología husserliana, pues de todos los conceptos que ellas incluyen necesitan de un repertorio de conceptos más básicos: los conceptos de ser y estructura de ser.

Tanto la *disposición afectiva* (Befindlichkeit) como el comprender (Verstehen) son las formas existenciales de la *apertura* (Erschlossenheit) originaria del *In-der-Welt-seins*; el *temple anímico* (Gestimmtheit) es el punto desde el cual el *Dasein* "ve" (sieht) las posibilidades desde las cuales él es; el *proyecto* que es el *proyecto del poder-ser* siempre propio, radica en la *condición de arrojado* (Geworfenheit) en el "Ahí", en el *mundo cotidiano* y por ello *inauténtico*.

Ahora bien, en tanto comprender, el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades<sup>52</sup>, pues estas posibilidades manifiestan que el comprender es también un *poder-ser* (Seinkönnen). El desarrollo de ese comprender es la *interpretación* (Auslegung), que en palabras de Rivera es:

“...una explicación de lo dado en el comprender. En esta interpretación los entes son articulados dentro de la totalidad del comprender, y quedan, de este modo, expuestos en forma explícita. Cuando la interpretación es teórica...Heidegger emplea la palabra alemana Interpretation...” (Heidegger, 2003: 447).

Así pues, el comprender trata en llegar a ser sí mismo; es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. En el momento en el que el *Dasein* pretende comprender el mundo, dispone ya de una interpretación del mundo que le es dada por su *condición de arrojado* y por su Ahí. El *Dasein* está en un mundo que ya está interpretado pero eso no le imposibilita una interpretación propia. Lo *circunspectivamente* interpretado abarca algo más que “el mundo”, puede incluso a llegar al dominio de la comprensión de sí mismo; de la misma manera en que, para la comprensión de un ente se recurre a la totalidad de lo ente, ahora se recurre a la totalidad del mundo humano para comprenderse a sí mismo<sup>53</sup>. Eso quiere decir que toda interpretación siempre se funda en un *haber previo* (Vorhabe). Está marcada por una determinada conceptualidad, una *manera de entender previa* (Vorgriff), dice Heidegger " *La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa*" (Heidegger, 2003: 174). En ente comprendido, que es siempre un ente intramundano es *ℓ* hacia un mundo, hacia una totalidad de significatividad la que siempre está ligada al comprender mediante la *ocupación* a través de su carácter

<sup>52</sup> Aquí hay algo relacionado con la especificidad de las posibilidades, pues no sabemos si que tipo de posibilidades, si hay posibilidades que tienen más relevancia que otras, esto es si las posibilidades políticas son superiores a las teóricas, a las de la academia, a las del artista, pues todas ellas forman parte de la vida fáctica y del mundo del *Dasein*, y podemos decir que si se la excluye pareciera que ese mundo no está completo.

<sup>53</sup> Aquí hay otra cosa con Weber, pues en su teoría de los *tipos ideales* se recurre a un paradigma para comprender al individuo, desde luego como parte de un todo, pero siempre buscando su especificidad y particularidad.

de *estar-en-el-mundo*; "cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del *Dasein*, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene sentido" (Heidegger, 2003: 175).

El sentido es un *existencial* del *Dasein* y no una propiedad del ente; sólo el *Dasein* puede estar dotado o desprovisto de sentido, pues se trata una *estructura existencial* formal de la *apertura*, que es propia de comprender, que como hemos visto sólo es comprender de ese ente que ente que sólo es mientras existe y que en mi particularidad soy yo, pero que en general puede ser un cualquiera que se parezca a mí.

Es necesario, para toda interpretación que pretenda aportar comprensión, haber comprendido en cierto grado lo que se va a interpretar. Ni siquiera la ciencia natural se excluye en cierta medida de esto; no es que, acaso, se suponga lo que se pretende demostrar, sino que porque el *Dasein* siempre dispone de una comprensión es que puede comprender más. Se trata de un círculo argumentativo que no es de ningún modo vicioso, hacer tal cosa dice Heidegger sería "mal comprender el comprender", de lo que se trata es no salir del círculo, sino entrar en él de la forma correcta, pues hay en él una posibilidad positiva de conocimiento. No es posible escapar de ese círculo pues este es un fenómeno que tiene su raíz en la *estructura existencial* (existenzialen Verfassung) del *Dasein*. Ese ente que como *estar-en-el-mundo* le va su *ser* en su mismo ser, *tiene una estructura ontológica circular* (hat eine ontologische Zirkelstruktur).

El sentido, que es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado en el como articulable en el comprender, tiene un lugar en el enunciado o juicio. El juicio puede tener un sentido, en el que puede formarse una interpretación, luego en el que también se da un comprender. También está presente la verdad, pero eso es porque el fenómeno de la verdad está ligado al problema del ser.

El enunciado es: a) *mostración*, es decir, hacer ver al ente desde sí mismo, aún y cuando el ente no esté enfrente de mí; b) *predicación*, donde se enuncia algo de un sujeto, pero lo que se dice es determinado por el sujeto; y c) *comunicación* (Mitteilung), *expresión verbal* (Heraussage). Un *hacer-ver-a-una-con-otros* lo que ha sido mostrado; compartir con el otro el *hacer-ver-con* que ha mostrado al ente en su determinación. Esto es muy importante pues el enunciado puede "seguir siendo comunicado de unos a otros".

Cuando las teorías del juicio hablan de la *validez* (Geltung), se refieren a la "*forma*" de la realidad ("Form" der Wirklichkeit), que es propia del contenido del *juicio* (Urteil). También significa la permanencia del sentido del juicio respecto del objeto del cual él habla; suele llamársele *validez objetiva* (objektiver Gültigkeit). Pero, fundamentalmente el juicio es el fenómeno existencial, ya formado, en el que se hace transparente la estructura formal de lo que puede ser abierto en el *comprender*

(Verstehen) y *articulado en la interpretación* (Auslegung): “*el enunciado es la determinación que determina y comunica*” (Heidegger, 2003: 180). El enunciado también necesita de una manera previa de ver, pues se posa sobre el *estar-en-el-mundo*, usualmente no se ve ese modo de ver debido a que el lenguaje siempre esta acompañado de una bien elaborada conceptualización.

El lenguaje tiene un fundamento *ontológico-existencial*, se trata del *discurso* (Rede); “*el lenguaje se expresa como discurso*” (spricht sich als Rede aus). Aquí es fácil poder ver el salto del plano ontológico al plano óntico, pues resulta que el discurso se vuelve lenguaje. El discurso es otra característica del *Dasein* en su *cotidianidad*, visto más ampliamente “*es la articulación "significante de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar en el mundo al que le que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma de vivir ocupado*” (Heidegger, 2003: 185). En todo *discurso* siempre hay algo que se dice, en otras palabras, en él siempre hay algo que se comunica. Significa que en el *discurso* se supone ya la existencia de los otros y que por ello lo que digo tiene sentido. La comunicación de la que hablamos de ningún modo indica un intercambio de vivencias como opiniones, deseo, sentimiento, etc., de uno a otro *Dasein*. La comunicación “*realiza el "compartir" (Teilung) de la disposición afectiva común (Mitbefindlichkeit) y de la comprensión del coestar (Mitseins)*” (Heidegger, 2003: 185).

Cuando dice Heidegger que le Rede es “*la articulación en significaciones de la comprensión afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo*” (Heidegger, 2003: 186), quiere decir que el *Dasein* que es un ser que *está-en-el-mundo*, comprende no como comprende el “ego” cartesiano, sino que comprende el mismo mundo junto a los otros y con los otros. Ese ser que esta afectivamente dispuesto ante el mundo tiene la posibilidad de hablar, escuchar, callar y discurrir; en cada una de estas posibilidades se encuentra presente el otro, en cada una de ellas, pero especialmente en la escucha, pues ahí se hace solidario con él, además, por ellas se da el comprender, pero dice “*sólo aquel que ya comprende puede escuchar*” (Heidegger, 2003: 187). El escuchar es el más importante, pues no es un mero *oír* (Hörchen), no es un discurrir terco y obstinado, ni un callar mudo -pues no todo callar es mudo.

El *Dasein* tiene lenguaje, es decir, el se muestra como un ente que habla, que calla, etc., el es el fundamento del lenguaje; ergo, toda teoría del significado tiene su raíz en la ontología del *Dasein*. Este quinto capítulo es un remontar a las *estructuras existenciales* de la aperturidad del *estar-en-el-mundo*, y más precisamente una mirada a la *cotidianidad* del *Dasein*, que es ya suya por su *estar-en-el-mundo*.

Uno de sus modos de ser es la *habladuría* (Gerede) –la cual tiene un carácter positivo y no negativo–, se trata de un estado interpretativo al que el *Dasein* está entregado por ser un *estar-en-el-mundo*. También regula y distribuye las posibilidades de su comprender mediano y de la respectiva *disposición afectiva*. En una expresión lingüística –sea verbal o no verbal– contiene un tanto una

totalidad de conexiones de significación como una comprensión de la coexistencia de los otros y del *estar-en* (In Sein).

El carácter negativo de este tipo de discurso —que es expresión y por tanto comunicación— lo expresado se comprende sólo de manera superficial; es un comprender a medias al que todos apuntan por permanecer en esa *medianía* (Durchschnittlichkeit). En tal manera de comunicarse se rompe la relación de ser —*el In-der-Welt-sein*— con el ente del que se habla. No se comunica la apropiación originaria del ente, sino que es una mera *difusión* (Weiter) y *repetición* de lo dicho (Nachredens), es decir, carece de fundamento. Se posa sobre el "oír decir" y lo leído someramente, y así mismo se propaga. En ella el *Dasein* no distingue entre lo que ha conquistado, y lo meramente repetido; es más tal comprensión media no pretenderá hacer una distinción de ese tipo, "*puesto que ya lo ha comprendido todo*" (Heidegger, 2003: 191).

La *habladuría* permite comprender todo sin apropiarse de nada. Desecha el peligro del fracaso en la *apropiación*, pero eso no le exime de la tarea de una *comprensión auténtica* (echten Verstehens). La *habladuría* no es un auténtico comprender y por ello, no abre el mundo, más bien lo cierra. El *discurso* (Rede) puede convertirse en *habladuría*, pero, de hecho, ella está desde siempre en el *Dasein*. Si él permanece en ella corta las relaciones originarias con el mundo, la *coexistencia* (Mitdasein) y con el propio *estar-en* (In-Sein selbst). Sus conexiones permanecen "*en suspenso, y sin embargo, sigue estando en medio del "mundo" con los otros y en relación consigo mismo*" (Heidegger, 2003: 193).

La *curiosidad* (die Neugier) es otra tendencia a ser en la cotidianidad, es la tendencia al *ver* (Schen); más claramente, en ella se expresa un cierto encuentro perceptivo con el mundo. Si, como habíamos visto, 1) el *estar-en-el-mundo* se integra en el mundo del que se ocupa, y 2) la *ocupación* está dirigida por la *circunspección* —que descubre lo a la mano y lo mantiene como descubierto—, entonces el desligamiento y la pasividad de ellas implicaría un desligamiento del mundo, pero esto no es posible, aun y cuando la *circunspección* (Umsicht) puede liberarse de la *ocupación* (Besorgen), la *ocupación* no permanece pasiva, sino que se sumerge en la *circunspección* que está libre, así "*el cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el "mundo" tan solo en su aspecto, reposando y demorando —junto a él—*" (Heidegger, 2003: 195). En este *cuidado* del mundo no se busca una captación originaria de las cosas, ni estar en el saber, tan sólo se abandona al mundo. No se trata de un mero contemplar, un saber como ver, sino de la procuración de un saber sólo para haber sabido. Una vez más, se trata de un modo de *estar-en-el-mundo* en el que el *Dasein* se desarraiga del mundo, de los otros y de sí mismo.

La *ambigüedad* (*Zweideutigkeit*) es otro de estos modos de ser, ella se da "cuando en el convivir cotidiano comparece algo que por su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de que cualquiera puede decir cualquier cosa -siendo las cosas de esta manera- pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica" (Heidegger, 2003: 196). En la *cotidianidad* cada uno discute y conoce tanto lo presente como lo que acontece, también habla de lo que va a suceder, de lo no presente, esto es, "de lo que en "realidad" debiera hacerse" (Heidegger, 2003: 196).

El *Dasein* lograra ser libre en sus posibilidades positivas cuando abandone la *habladuría*, la *ambigüedad* y la *curiosidad*. La *inautenticidad* es propia del convivir con otros en el mundo; los modos de ser del *Dasein* en la *cotidianidad* de su "Ahí" son la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. Todas ellas caracterizan la *apertura* del *In-der-Welt-sein*. No es que sean algo que desde siempre ya está-ahí en el *Dasein*, sino que ellos construyen su ser en el momento en que cae en el mundo, cuando llega a la existencia en el mundo, cuando llega a la *cotidianidad*; a ese modo de ser Heidegger le llama *caída* (*Verfallen*). Este, a diferencia de los anteriores modos de ser no expresa una valoración negativa, a lo que ella apunta es a que "el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del "mundo" del que se ocupa" (Heidegger, 2003: 198). Su caída es un *absorberse en...* (*Aufgehen bei...*), un *estar perdido en el público del uno* (*Verlorenenseins in die Öffentlichkeit den Man*). La caída es un *estar-caído* en el mundo, en la convivencia en la que reinan la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*.

La llamada *impropiedad del Dasein* (*Uneigentlichkeit des Dasein*) es mas fácil de entender si se recurre a la interpretación de la *caída*. No se trata de un *no-estar-ya-en-el-mundo* (*Nicht-mehr-in-der-Welt-seins*) sino "un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el *Da-sein* queda enteramente absorto por el "mundo" y por la coexistencia de los otros en el uno" (Heidegger, 2003: 198). El modo de ser impropio significa no tenerme a mí mismo como propio, en otras palabras no me tengo a mí mismo respecto de mí sino que me tengo en referencia al "uno" a la publicidad, a un impersonal que me desarraiga de mí mismo. Este *no-ser* (*Nicht-sein*) que soy en el modo más inmediato en el que se mueve cotidianamente el *Dasein*. Es una determinación que con la que en cada caso se enfrenta cada uno. Es una determinación *existencial*.

En la *caída*, la *habladuría* y la *ambigüedad* le proporcionan al *Dasein* una certeza –que es sólo aparente– de que la *apertura* de la que dispone y le domina le garantiza certeza, *autenticidad* y plenitud de todas las posibilidades de su ser. Tal *apertura* tranquiliza al ser que es en cada caso el mío, pero esa tranquilidad produce un ocultamiento del propio *poder-ser* de cada uno. Incluso, la *caída* es de tal carácter que se le oculta al *Dasein* mismo, mas claramente, en el interpretar cotidiano la *caída*

de entiende como "*progreso*" (Aufstieg) y "*vida concreta*" (konkretes Leben). Es algo inherente a su facticidad el ser absorbido en la impropiedad del "uno" (Man).

La caída es "*la prueba más elemental en pro de la existencialidad del Dasein*" (Heidegger, 2003: 201), lo que se juega él, en su caída, es su *poder-estar-en-el-mundo* (In-der-Welt-sein-können) aunque sea en la impropiedad de la cotidianidad. La caída le muestra al ser del "Ahí" su estructura ontológica fundamental, la cual conforma " en su cotidianidad, la totalidad de sus días" (Heidegger, 2003: 201).

Una vez que se ha alcanzado asir todo el anterior aparato conceptual, Heidegger propone la realización de la interpretación del ser del *Dasein* como *cuidado* (Sorge). Pasemos pues a su explicación.

### 2.2.6 Capítulo Sexto. El *cuidado* como ser del *Dasein*

Si pretendemos capturar ontológicamente la totalidad estructural del ser del *Dasein* es necesario preguntar por el fenómeno de la angustia y lo abierto en ella. Como hemos visto a lo largo de este capítulo el *estar-en-el-mundo* se muestra como una estructura originaria y totalizadora. Luego, si el *Dasein* existe facticamente ha de aclararse como la *existencialidad* y la *facticidad* se integran en la unidad ontológica que es el *estar-en-el-mundo*.

Veamos, la condición de arrojado es el modo de ser cotidiano de un ente que *es* sus posibilidades, la cuales comprende desde un cierto estado de ánimo. Está en un mundo en el que encuentra utilice que tienen el modo de ser de *lo a la mano*, pero también se encuentra con otros entes a los que en su ser les va su ser mismo. En esa cotidianidad y en ese mundo él es siempre un *sí-mismo* impropio, siempre *está caído* en la impropiedad del "uno". En suma, "*la cotidianidad media del Dasein puede ser definida, por consiguiente, como el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado proyectante, al que en su estar en medio del "mundo" y coestar con otros le va su poder-ser más propio*" (Heidegger, 2003, 203). La *apertura* del ser del *Dasein* –que es también parte del mundo– no ha de ser distinta de la *apertura* del mundo, por tanto una interpretación unificadora de su ser puede servirse de la *disposición afectiva* y el comprender, esto es de una manera particular de ser afectado por el mundo que de paso al descubrimiento del *sí-mismo propio*; un estado de ánimo simple que enfrente al *Dasein* consigo mismo. Para nuestro autor la única de las *disposiciones afectivas* que cumple con las exigencias metodológicas ya mostradas a lo largo del texto es el fenómeno de la *angustia* (der Angst).

La *angustia* –como una de las posibilidades de ser del *Dasein*– y la *apertura* del *Dasein* a partir de ella son la base para la captación originaria de la totalidad simplificada de su ser como *cuidado* (Sorge). Teniendo muy en cuenta la necesidad de su delimitación, ante fenómenos como la *voluntad*

(Wille), el *deseo* (Wunsch), la *inclinación* (Hang) y el *impulso* (Drang); tendrá que mostrarse que ellas se derivan del *cuidado*.

Para tales propósitos será necesaria una "comprobación preontológica de la interpretación existencial del *Dasein* como cuidado" (Heidegger, 2003: 205), mediante un breve vistazo al pensar antiguo. Así mismo será necesario revisar los fenómenos –también las conexiones que hay entre ellos– que nos han puesto en contacto con la pregunta por el ser, ellos son la mundaneidad, el *estar-a-la-mano* y el *estar-abí* (realidad) –respecto del cuidado claro–. Esto porque, según nuestro autor, hasta su momento la problemática ontológica se había comprendido como la pregunta por el ser en el sentido del *estar-abí* ("realidad", realidad del "mundo"). Por último, será necesario revisar la estrecha relación que existe, según nuestro filósofo, entre el ser, la comprensión y el fenómeno de la verdad.

La *angustia* es la *disposición afectiva* que nos da la información óptica del *Dasein* como ente. El punto de partida es lo que ya hemos visto que está relacionado con la caída. Mi absorción en el "uno" (Man) y en el "mundo" del que me ocupo, manifiesta una *huída* (Flucht) ante mí mismo en tanto *poder-ser-sí-mismo-propio*. En su *huída* el *Dasein* evita encontrarse consigo mismo, pero esa huida se da porque de alguna manera él se enfrenta a sí mismo, dada su *apertura*.

Ya antes se había hablado del miedo, que usualmente es relacionado con la *angustia* de a partir de un mirar indiferenciado; es decir suele designarse como angustia aquello que provoca miedo y viceversa. Ciertamente tienen una conexión ontológica, pero eso hay también que aclararlo.

La *caída* es una *huída* ante sí mismo, pues en ella el ser que somos en cada caso nosotros mismos se da la espalda a sí mismo. El regreso sólo se consigue con la modificación del *ocuparse*; con el miedo de dejar de ocuparme de mí mismo a través del uno y comienzo a ocuparme de mí mismo en cuanto tal, es decir como un ser que por ser un *estar-en-el-mundo* su ser le va en su ser mismo. En otras palabras, que el *es* mientras existe y si no se ocupa de procurarse a sí mismo la existencia nadie más lo hará. Lo que provoca el miedo es precisamente una amenaza a su existir.

A lo que el *Dasein* teme es siempre un ente intramundano, el *ante-que* (Wovor) del miedo es un ente, ya sea un útil o un otro. A diferencia de este, "el *ante-que* de la *angustia* es el *estar en el mundo en cuanto tal*" (Das Wovor ist das In-der-Welt-sein als solches) (Heidegger, 2003, 208). No se trata del ente *intramundano* ni la totalidad de los entes, el *ante-que* de la *angustia* es totalmente indeterminado, no es nada de lo que está a la mano o lo *esta-abí* dentro del mundo. Nada de eso es por lo que la "angustia se angustia" (Angst sich ängstet). En la *angustia* no comparece nada determinado, lo amenazante no está en ninguna parte, por eso suele decirse que "no sabe" que es por lo que el hombre se angustia. Sin embargo decir que "no está en ninguna parte" no equivale a la nada, desde luego que está en el

"Ahí" pero también en ninguna parte. Lo que oprime al *Dasein* en su angustia no es esto o aquello, ni todo lo que *está-abí* en el mundo; no es nada de lo a la mano dentro del mundo, "*aquello an lo cual al angustia es el estar-en-el-mundo mismo*" (Heidegger, 2003: 209). No se trata de un cierto modo de ser o de una posibilidad. El *estar-en-el-mundo* causa angustia porque es el determinante del ser en cuanto tal (Heidegger, 2003: 209).

La *angustia* permite que el *Dasein* voltee la vista hacia su más propio *poder-ser*. Le muestra como ser libre que como tal puede tomarse a sí mismo entre manos a través de la toma de sus posibilidades: "*la angustia lleva al Dasein ante su ser libre para...*" (Heidegger, 2003: 210). Ella es el modo fundamental de *estar-en-el-mundo*; aísla y abre al *Dasein*. Al aislarlo hace se que enfrente a sí mismo y, en esta medida, se abre para sí mismo y para los otros.

Si mediante la *cotidianidad* el *Dasein* adquiere una seguridad y una tranquilidad de sí mismo, la angustia le arrebatara todo esto, él deja de sentirse como en casa. La familiaridad cotidiana pierde sus cimientos y cae, es así como "*el estar-en cobra el "modo" existencial de no-estar-en-casa [Un-zuhause]. Es lo que quiere decir al hablar de "desazón" [Unheimlichkeit]*" (Heidegger, 2003: 211). Esa *desazón* persigue al *Dasein* y amenaza —no de forma directa— su cotidiano estar perdido en el "uno", pero ese *no-estar-en-casa* debe considerarse —ontológico-existencialmente— como el fenómeno más originario. Únicamente porque la angustia es siempre un modo de *estar-en-el-mundo* el *Dasein* puede tener miedo —como un *estar-en-medio-de* que se ocupa de un mundo desde una particular disposición afectiva—.

Sin embargo la verdadera angustia es poco frecuente dado el tremendo dominio e imperio de la *caída*, la *publicidad*, la *cotidianidad* y el "uno". Más, no por ser poco frecuente queda imposibilitado a todo *Dasein* el desocultarse a si mismo en su carácter propio; él puede ser abierto en esa *disposición afectiva* fundamental;

*"sólo en al angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad (Eigentlichkeit) e impropiiedad (Uneigentlichkeit) como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra"* (Heidegger, 2003: 212).

La *angustia* se *angustia* por el *poder-estar-en-el-mundo* (In-der-Welt-sein-können), la totalidad del fenómeno de la *angustia* muestra al ser del "Ahí" como un *estar-en-el-mundo* facticamente existente, muestra que sus características ontológicas fundamentales son la *existencialidad* (Existenzialität), la *facticidad* (Faktizität) y el *estar-caído* (Verfallensein). Es un ser al que en su *ser* le va este mismo, que esta en la posibilidad de enfrentarse a sí mismo, y por tanto que el libre para *poder-ser propio* o *impropio*, que desde siempre está anticipado a si mismo, que esta "*mas allá de sí*" (über sich hinaus), no como una

manera de comportarse de cierta manera respecto de otros entes, sino como un estar "*vuelto hacia el poder-ser que él mismo es*" (Heidegger, 2003: 213). Tal *anticiparse-a-sí* (Sich-vorweg-sein) quiere decir *anticiparse-a-si-estando-ya-en-un-mundo* (Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt), "*la existencialidad esta determinada esencialmente por la facticidad*" (Heidegger, 2003: 214). Su fáctico existir además de ser una *poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado* también es un estar inmerso en el mundo de la *ocupación*. Pero su "estar en medio de..." lo mueve a huir de la desazón dejando oculta la *angustia* gracias a la *publicidad* del mundo que reprime todo lo que no es familiar.

La totalidad existencial del todo estructural ontológica ha de concebirse como *cuidado* (Sorge), en palabras de Heidegger esa expresión no dice que "*el ser del Dasein es un anticiparse-a-si-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)*" (Heidegger, 2003: 214). El *poder-ser-en-el-mundo* es *cuidado*, sólo por eso fue posible concebir el estar en medio del ente a la mano como *ocupación* (Besorgen) y el estar con otros como *solicitud* (Fürsorge) —en tanto *coexistencia* que comparece en el mundo—. Así es como el *cuidado* abarca la *existencialidad*, la *facticidad* y la *caída*.

El *cuidado* de ningún modo indica un comportamiento del yo respecto de si mismo, un solipsismo, por el contrario; si vale a = a también debe valer que la expresión "*Cuidado de sí*" (Selbstsorge) equivale a las expresiones *Besorgen* (cuidado de las cosas) y *Fürsorge* (solicitud, cuidado por los otros).

Hemos dicho que el *Dasein* es un ser libre para su posibilidades *existentivas propias*, y que entonces el *poder-ser* es aquello a través de lo cual él es como facticamente *es*. Pero también reconocimos que puede comportarse involuntariamente en relación a tales posibilidades, y eso es porque de hecho la mayor parte de las veces y del tiempo esta bajo el dominio de la impropiedad del "uno". Porque el *cuidado* está en todo "fáctico" comportamiento se dice que es existencialmente a priori. No es que el comportamiento "*práctico*" (praktischen) tenga una primacía respecto del comportamiento *teórico* (theoretischen), "*teoría*" y "*práxis*" son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como *cuidado*" (Heidegger, 2003: 215).

El deseo, que es una expresión del querer y una modificación del *estar vuelto al poder-ser*, permite que el *Dasein* proyecta sus posibilidades en un ámbito distinto al de la *ocupación*, pues de tales posibilidades él no espera ni piensa que se cumplan; en el querer se añoran ciertas posibilidades, pero ese añorar cierra todas la posibilidades. Por su parte el impulso y la inclinación son posibilidades que tienen su raíz en la *condición de arrojado* del *Dasein*.

La fábula de la *cura* (Heidegger, 2003:219) muestra que el *Dasein* no es un ente que es abandonado por su origen, sino que es retenido y dominado por él mientras está en el mundo; su ser

originario es el tiempo. Más precisamente, lo que muestra la fábula es "*aquel modo de ser que domina por entero su peregrinar temporal en el mundo*" (Heidegger, 2003: 220).

Lo que se dice de la realidad tiene una relevancia que rebasa el análisis estructural del ser del *Dasein* y que llega a la posibilidad del planteamiento de la pregunta por el ser en general. El problema de la realidad es el problema de la existencia del mundo exterior, se le entiende como un imposible de resolver no porque de él deriven aporías que no tiene solución sino porque el ente que es objeto de tal cuestionar se niega a ser cuestionado: "*no son las determinaciones las insuficientes, sino que lo insuficiente es la determinación del modo de ser del ente que realiza y exige la demostración*" (Heidegger, 2003: 226). Para Heidegger el problema de la realidad –como parte de una teoría del conocimiento– tiene que ser asumido como un problema ontológico dentro de la analítica existencial del *Dasein*. En el caso que se asumiese a un "*yo pensante*" como punto de partida de la *analítica existencial*, el "*cogito ergo sum*" se transformaría en la siguiente expresión: *yo-estoy-en-el-mundo* (*ich-bin-in-eine-Welt*); ya que no puede partirse de un ente que carece de mundo. La realidad es una expresión que apunta hacia el ente *intramundano*, al *estar-abí*, claro no todo *estar-abí* es un *estar-abí* de las cosas, el contra ejemplo es el *Dasein*. Todas las interpretaciones de este *estar-abí* se fundan en el *estar-en-el-mundo*, al *Dasein* que es en el mundo y que es el único ente que pregunta por su mundo y por su ser mismo. La realidad se remite entonces al *cuidado*.

Porque hay un *Dasein* que pregunta, comprende e interpreta es que la realidad y el conocimiento de esta se hace posible. Hay una dependencia del ser –no del ente– respecto de la comprensión del ser, una dependencia de la realidad –no de lo real– respecto del *cuidado*. De no ser así no se podría afirmar que la esencia del *Dasein* es la existencia, estaríamos forzados a concebir su ser como algo de carácter meramente óntico. Si esto fuese así no podríamos distinguir al *Dasein* de una piedra. Sólo si el *Dasein es*, se hace posible la comprensión del ser como ente.

En la comprensión lo que surge es el sí mismo del *Dasein*, es decir, surque tal y como el es en verdad. En la historia de la filosofía se ha creído que el juicio es el lugar de la verdad, esto no es del todo falso, pues la verdad surge de la aserción del juicio; cuando lo que se está juzgando se muestra en su ser (Heidegger, 2003: 238). La verdad es *aletheia* (develar, desocultar) –la palabra que utilizaban los griegos para referirse a la verdad–. La cosa es descubierta tal y como se nos presenta; por ello el juzgar es descubrir y el *Dasein* que es el que juzga es un ser descubridor, él es quien conoce, lo

conocido es lo descubierto, lo que puede ser conocido es aquello que puede ser *descubrible*<sup>54</sup>. Sólo porque la verdad tiene esta forma el *Dasein* se puede conocer tal y como es.

El acto descubridor es el fundamento del juicio, este acto sólo puede ser resultado del actuar del *Dasein*. Ese ser descubridor es constitutivo del *Dasein* en tanto *estar-en-el-mundo*, es un existencial. Lo verdadero no está en las cosas, ella es resultado de la existencia del *Dasein*. Él elabora la inteligibilidad del existente *intramundano* que está junto a él y, del cual, él está haciendo un juicio. En tanto que el *Dasein* es un *poder-ser*, él proyecta sus posibilidades; ellas son las que fundan el sentido y el ser de todo lo que para él es cognoscible, es decir, de todo aquello que está dotado de sentido. Si es *Dasein* tiene el modo de ser del *uno-mismo* entonces está fuera de la verdad, está en la no verdad, en la apariencia. El modo de ser “*propio*” e “*impropio*” determinan la verdad y la *no-verdad* pues en por ellas el *Dasein* es y actúa de cierta manera, esos modos de ser implican un elegir lo verdadero y lo falso; el *Dasein* puede tener conocimiento al moverse en la *no-verdad*. La *no-verdad* no es el error, el *Dasein* no puede estar ontológicamente en el error. La *no-verdad* es la verdad de un *Dasein* que existe en un modo impropio, no la negación de la verdad; son dos modos de la verdad, dos modos de echar luz sobre el ente. La *no-verdad* es elaborada en el sentido común. Cuando el *Dasein* se entrega a la cotidianidad, a la impropiedad del “*uno*” (Man), renuncia a verificar los juicios que pronuncia, se conforma con su adición a lo que “*se dice de las cosas*”.

La verdad depende del *Dasein*, cuando el ya no exista compartirá su destino. Luego, las verdades no son eternas si el *Dasein* no es eterno. Es él quien ilumina al ente. La luz que es creadora de la inteligibilidad de lo que se quiere asir, crea el ser del ente no al ente. En base a ésta concepción de la verdad que Heidegger rechaza la posición del escéptico, pues no se puede negar la verdad sino se deja de existir al mismo tiempo. Complicada y difícil la propuesta heideggeriana, sobretudo ante posiciones que llegarían pocos años después como las de Tarski, Quine y Davidson, quienes colocan minas en el camino de la verdad. Pasemos ahora a la segunda sección del libro.

### **2.3 Segunda Sección. *Dasein* y Temporalidad**

El resultado de análisis de la estructura fundamental de *Dasein*, del *estar-en-el-mundo* como cuidado; en él está contenido el ser del *Dasein*. El hilo conductor fue la existencia como esencia del *Dasein*, significa que él es como un *poder-ser* comprensor al que en su ser le va su ser mismo, tal ente que es de ésta manera lo soy cada vez yo mismo.

---

<sup>54</sup> Puedo quitar el velo que cubre al ser.

Sin embargo, esta respuesta no logra satisfacer las pretensiones que se habían establecido, esto es, la conclusión del preguntar por el ser que pregunta por el ser, para así pasar al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Es necesario concluir con la interpretación originaria de su ser para poder dar el paso antes descrito.

¿Por qué se dice que no se ha concluido tal tarea, si ya se ha definido al ser del *Dasein* como cuidado? Porque en el *cuidado* esta presente el *poder-ser*, es decir el que el *Dasein* es un ser libre para la *propiedad* o la *impropiedad*, así como para una enorme gama de posibilidades que el es. Porque es de tal modo, que él es un ser inacabado, su ser se da como posibilidad, es lo que todavía no es. Es un ser incompleto por definición. La existencia del *Dasein* esta constituida por el *poder-ser* (Heidegger, 2003: 253) que él es; el existe mientras tenga siempre un *no ser todavía* (noch nicht sein) algo. El ente cuya esencia consiste en la existencia se niega a ser aprehendido en su totalidad estructural, es decir como un ente entero. Mientras es, en él siempre queda algo pendiente que él puede ser y será. Esto se termina con la muerte, es el *fin* (Ende) –de terminación, de conclusión y no de finalidad, de propósito o proyecto como tal– del *In-der-Welt-sein*.

Pero, no hay forma de evitar a *Dasein* su *estar vuelto hacia la muerte* (Sein zum Tode). Falta también mostrar que ciertos refinamientos de la estructura existencial del *Dasein* en un aspecto particular: en su sentido *temporeo*. Así, se conseguirá terminar con el plan de develamiento del ser del *Dasein* junto al hacer mas transparente el fenómeno de la *temporeidad* (Zeitlichkeit), puesto que sólo desde ella puede mostrarse que el *Dasein* es un ser histórico, y que por ese carácter el puede desarrollar un *saber histórico* (Historie). Resumiendo, el propósito de esta segunda sección es mostrar que la *temporeidad* designa el sentido originario del ser que en cada caso soy yo mismo, y que si a ese ente en su ser le va este mismo ser, entonces el *cuidado* ha de hacer uso de tiempo, luego él ha de contar con el tiempo.

El esclarecimiento de la génesis de tiempo en el que comparece el ente *intramundano*, dará como resultado una concepción del tiempo como *intratemporeidad* (Innerzeitigkeit), la cual a su vez hará posible "una *temporización mas originaria de la temporeidad... La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo en el horizonte del tiempo*" (Heidegger, 2003: 255). Esta descripción de las tareas a realizar muestra que, aún y cuando hay cosas por aclarar con mucho cuidado, ya tenemos la base de su comprensión, la cual hemos adquirido en la revisión de la primera parte. Ergo, aceleraremos nuestro paso y reduciremos nuestro énfasis pues consideramos que tenemos la suficientes herramientas para emprender el análisis de la relación entre el *Dasein* y la temporeidad; paso entonces al primer capítulo.

### 2.3.1 Capítulo Primero. La posibilidad del *estar-entero* del *Dasein* y el *estar vuelto hacia la muerte*

Primero, la posibilidad de estar entero está en conflicto con el sentido ontológico del cuidado, como unidad total de la estructura del *Dasein*. El momento primario del *cuidado* (*Sorge*) –el *anticiparse-a-sí* (*sichtvorweg*) – indica que el *Dasein* existe a través de sí mismo, " "mientras está siendo (*Solange es ist*) hasta su fin, se comporta en relaciona a su poder-ser" (Heidegger, 2003: 257). En la esencia de este ente, al que en su ser le va su ser mismo, se da una *permanente inconclusión* (*ständige Unabgeschlossenheit*). El *inacabamiento* (*Unganzheit*) quiere decir un resto pendiente de *poder-ser*, en palabras más simples, que el *Dasein* es mientras tiene posibilidades pendientes.

En el momento en que él es a manera de que ya no tenga nada pendiente, entonces ya se ha convertido también en un *no-existir-más* (*Nicht-mehr-da-sein-gewoeden*), "la eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser" (Heidegger, 2003: 257).

Entonces, si la muerte implica la cesación del ser del *Dasein*, también debe implicar su desaparición; se da un paso del ser al *no-ser* en dos sentidos, el *existencial* (*existenziale*) y el *existente* (*existenzielle*), es decir, respecto de un *poder-estar-entero* (*Ganzseinkönnen*) y una constitución del *fin* (*Ende*) y la *integridad* (*Ganzheit*), afirma nuestro "mago de *Meßkirch*" que, "el centro de estas consideraciones lo ocupará la caracterización ontológica del haber-llegado-a-fin (*Zu-ende-seins*) que es propio del *Dasein* y la acuñación del concepto de la muerte" (Heidegger, 2003: 258).

El *Dasein* alcanza su integridad en la muerte, pero al mismo tiempo pierde su *ser*; el *no-existir-más* (*Nicht-merh-da-sein*) deja al *Dasein* sin la posibilidad de experimentar el paso del ser a al *no-ser*; se le niega la posibilidad de experimentar su muerte, pero no la muerte de los otros. Esa experiencia de la muerte es demasiado distante, pues no podemos experimentar la muerte en el otro, lo único que podemos experimentar es su muerte, es decir, que quien muere es él.

Cuando ha muerto el *Dasein* no pasa a ser una cosa, un útil que forma parte del mundo, su mero *estar-abí* en el mundo no le da el carácter de cosa. Él sigue siendo, es algo más que una cosa material sin vida: es un *no-viviente* (*Unlebendiges*) que ha perdido la vida, es un *difunto* (*Verstorbene*). A este difunto del cual me ocupo de manera distante, pues la muerte es algo que no puedo experimentar en el otro y que otro no puede experimentar por mí, no puedo considerarlo de la manera del *estar ocupado* con los entes a la mano. Él ya no está conmigo, pero yo, o mas bien nosotros si estamos con en el mundo.

La muerte es aquello que decide el acabamiento y la totalidad del *Dasein* es una infranqueable realidad fundamental. El la posibilidad propia de cada uno de nosotros, de cada *Dasein* en su

singularidad "en el morir se hecha de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkei*t) y de la existencia (*Existenz*)" (Heidegger, 2003: 261). Nadie puede arrebatarse al otro su morir, ni puede alguien morir por otro –literalmente–, pueda cada uno le corresponde su propio morir. El morir por el otro no es arrebatarse su muerte, aun y cuando mi muerte haya sustituido la suya en cierto sentido (Heidegger, 2003: 261).

Debemos decir que cuando hablamos del terminar, del cumplimiento, o del fin del *Dasein* de ningún modo nos referimos a una consumación de su ser (Heidegger, 2003: 265), eso sería un modo erróneo de caracterizar la muerte del *Dasein*, "en la muerte el *Dasein* no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido; tampoco es meramente disponible como algo a la mano" (Heidegger, 2003: 266); la muerte es un modo de ser del que se hace cargo el ser de *Abi* tan pronto como el *es*, "apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir" (Heidegger, 2003: 266). El haber llegado a fin del que hablamos mas arriba es un *estar vuelto hacia el fin* (*Sein zum ende*) por parte del ente al que en su ser le va su *ser*. Ahora bien, únicamente mediante la aclaración existencial de ese estar vuelto hacia el fin mostrará el sentido en el que es posible hablar de una integridad del *Dasein*. Esto, desde luego, en la vía de la constitución fundamental de ese ser que somos en cada caso nosotros mismos, que hemos caracterizado con el fenómeno del *cuidado*.

"La muerte es un fenómeno de la vida" (Heidegger, 2003: 267), si entendemos por vida un modo de ser en tanto *estar-en-el-mundo*; eso quiere decir que desde el momento que nace es capaz y está a punto de morir; en otras palabras, ahora vivo, estoy siendo en un mundo junto a otros, puedo morir en este preciso momento, pero mientras no me muera, sigo viviendo, sigo siendo, sigo estando en el mundo con otros.

Ya habíamos hablado líneas atrás de la manera en que se entiende la muerte en el *uno* (*Man*), también habíamos dicho que los caracteres esenciales del *Dasein* son el *anticiparse-a-sí* (la existencia), el *estar-ya-en* (la facticidad) y el *estar en medio de...* (la caída). La muerte, –la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable– en relación a la condición de arrojado del *Dasein*, se le hace presente en la *disposición afectiva* de la *angustia*; el "ante qué" de la angustia es el más propio, irrespectivo e insuperable *poder-ser* (Heidegger, 2003: 271). Tal y como dijimos anteriormente, "el ante qué" de ésta angustia es el *estar-en-el-mundo mismo*" (Heidegger, 2003: 271). La *caída* es inherente al *Dasein* mientras existe y es sólo porque existe que él puede morir. Hasta este momento Heidegger parcialmente nos ha mostrado que la *existencia*, la *facticidad* y la *caída* conforman el *estar vuelto hacia el fin* (*Sein zum Ende*),

luego, son los que constituyen el concepto existencial de la muerte<sup>55</sup>. Lo que resta para el maestro de Arendt es comprobar la tesis de que " *el cuidado es el termino ontológico para la totalidad del todo estructural del Dasein*" (Heidegger, 2003: 272"; eso se hará revisando como él es en su estar cotidiano, ergo, la investigación retomará las también las partes constitutivas de la cotidianidad –la caída en el uno, la impropiedad, la publicidad, etc. –.

En el convivir cotidiano, la publicidad de lo que hay en el mundo le proporciona al *Dasein* un conocer en el que la muerte se vuelve una caso entre muchos, es decir algo, que le sucede a todos, un evento habitual, para nada extraño dentro de ese mundo y que de hecho constituye al *estar-en-el-mundo*: " *el uno ya tiene también asegurada una interpretación para ese evento (Ereignis)*" (Heidegger, 2003: 273).

Se la concibe como algo indeterminado que alguna vez ha de llegar en algún momento y en alguna parte, pero que por ahora todavía no está hecha para mí, de esa manera resulta que no es algo que me amenace. La tranquilidad y la seguridad que proporciona esa interpretación provoca un encubrimiento del *estar vuelto hacia la muerte* (Sein zum Tode). El encubridor esquivamiento que de la interpretación me imposibilita el *estado afectivo* de la *angustia* y se reemplaza por el miedo, esta disposición afectiva es controlable a través de la interpretación de los dolientes que le insisten al moribundo que se libere de la muerte y que volverá a recuperar la seguridad y la tranquilidad que le brinda el uno. El "uno" no está dispuesto a enfrentarse a la angustia ante la muerte. Sólo cuando el *Dasein* llega a toparse con la angustia que provoca a posibilidad es su muerte es que se encuentra a sí mismo como tal, esto es, como un ser que es posibilidad de existencia, y que en la elección de esas posibilidades construye su ser. El *Dasein* se toma a sí mismo como *propio*, que toma la rienda de sí mismo y no que se deja guiar por lo que " *se dice que se debe ser y hacer*".

Otro aspecto de el estar vuelto hacia la muerte respecto de la cotidianidad es la certeza de las cosas; la comprensión media que proporciona el estar inmerso en el "uno" también incluye un certeza de la muerte, en la cotidianidad el *Dasein* sabe que se va a morir pero realmente él no *está-cierto* (Gewißsein) de como es que la muerte está en él. La certeza que le proporciona el uno es insuficiente, pues ese ser que somos en cada caso nosotros mismos no alcanza estar vuelto hacia el fin. La certeza, que él alcance, de la muerte tienen en cierto sentido un carácter empírico, pero la certeza de la muerte es una certeza propia que al mismo tiempo de alcanzarla –la certeza– me alcanza la muerte. Con la certeza mediana que me da la comprensión media la muerte permanece como algo indeterminado que, sin embargo, sé que vendrá en algún momento.

---

<sup>55</sup> Se recuerda al lector que el morir es una posibilidad ontológica que se funda en el cuidado según Heidegger.

El concepto ontológico-existencial de la muerte se condensa en la siguiente expresión: "*la muerte como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del ese ente que soy yo mismo. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin*" (Heidegger, 2003: 278). De este modo se concluye que el *no-todavía* (Noch-nicht) que surge del *anticiparse-a-sí* (Sich-vorweg) no son suficientes ante la posibilidad de un *estar-entero* de existir, sino que el *anticiparse-a-sí* es el que posibilita el *estar vuelto hacia el fin* (Sein zum Ende). El *estar-entero* permanecerá como problema si el *cuidado* como estructura fundamental de ese ser que somos en cada caso nosotros mismos, se liga a la muerte como la posibilidad extrema de ese ente que soy yo mismo.

El *estar vuelto hacia la muerte* es una posibilidad existencial del *Dasein*, un modo de *estar-en-el-mundo*, que puede ser propio o impropio. El *poder-ser* óntico –la facticidad– tiene también un carácter existencial, a saber, el estar vuelto hacia la muerte. Facticamente, es decir, en su cotidianidad el *Dasein* se encuentra dentro de un modo *impropio* de estar vuelto hacia la muerte. Su modo auténtico es el enfrentarse al estar vuelto hacia el fin, hacia mi muerte. Este modo de ser no es esquivador de la angustia que me muestra la posibilidad de mi muerte desde el momento en que *estoy-en-el-mundo* – porque *yo-estoy-en-el-mundo*–. Estoy cierto de esa posibilidad y la asumo como mía, como algo que nadie puede hacer ni experimentar por mi, que en mi ocupación de lo que hay en el mundo me acompaña; pero el que me sea presente y que este vuelto a ella no implica de ningún modo que yo tenga que procurar su cumplimiento: "*el estar vuelto hacia la muerte debe ser comprendida en toda su fuerza como una posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobre llevada como posibilidad*" (Heidegger, 2003: 281).

Mi *estar vuelto hacia la muerte* es un requerimiento para mi *estar-en-el-mundo* y para permanecer en el mundo; La muerte es la posibilidad de la imposibilidad, es decir, de la posibilidad de ser un *estar-en-el-mundo*, de *coestar*, etc., es la imposibilidad de existir como *Dasein*. En ella se juega su *poder-ser*.

La muerte, la posibilidad más propia del *Dasein*, es irrespectiva; significa que aísla al ser al que en su ser le va su *ser* mismo, para que se haga cargo de su ser no desde el uno y la cotidianidad, sino desde sí mismo. Es insuperable pero su adelantarse a ella le permite salir de la *impropiedad* y la *publicidad*. Es cierto, pero no es resultado del conteo estadístico que proporciona el “uno”. La certeza de la muerte es un *estar-cierto* de mi muerte, de mi *estar-en-el-mundo*. Es indeterminada porque aunque brota del “Ahí” no sabemos de nunca donde ni cuando va a llegar. La angustia me dice que va a llegar y que se trata una angustia por el *poder-ser*. En el proyecto *existencial* –la anticipación de mismo en mis posibilidades– del modo de estar vuelto hacia la muerte, de descubrir a la muerte como una posibilidad de la existencia, en otras palabras, se trata de la *libertad para la muerte* (Freiheit zum Tode).

Por una delimitación del adelantarse, ha hecho posible ver al modo propio de estar *existentivamente* hacia la muerte como posibilidad ontológica; como un modo de *estar-en* el mundo que en tanto posibilidad ontológica, en la que el *Dasein* se proyecta que no tiene un ideal concreto de existencia. El siguiente paso es mostrar al modo propio de *poder-estar-entero* como un *poder-ser* óntico. Por ende, ha también de mostrarse desde su *poder-ser* propio, si el modo propio de existencia del *Dasein* no sea una posibilidad sino algo que exija el *Dasein* desde sí mismo, surge la pregunta ¿el adelantarse hacia la muerte, aparte de su posibilidad ontológica, está en una relación esencial con el *poder-ser* propio del ser que somos en cada caso nosotros mismos?

### 2.3.2 Capítulo Segundo. La atestiguación por parte del *Dasein* de un *poder-ser propio* y la *resolución*

La relación por la que se pregunta en las últimas líneas del apartado anterior en definitiva no puede definirse como una relación primaria en el *estar-en-el-mundo* y eso es porque en tanto que el *Dasein* está llamado a ser como un existir en el mundo, en la *cotidianidad*, debido a su *condición de arrojado* y por ende a la *impropiedad*. Eso quiere decir que ningún *Dasein* llega al mundo siendo auténtico. La existencia auténtica es un rescate de las tentaciones (la seguridad y la tranquilidad) y la dispersión que implica la publicidad de uno. En todo caso, la *propiedad* o *impropiedad* del *Dasein* el una elección, es decir, cada *Dasein* elige entre el permanecer en la *inautenticidad* y el tomarse a sí mismo como propio para hacerse a sí mismo en la elección de sus posibilidades: la *propiedad*. Este cambio, transformación o paso de uno a otro modo de la existencia de da por medio de la *voz de la conciencia* (*Stimme des Gewissens*)<sup>56</sup>. Muchos pensadores coinciden en la existencia de la conciencia –sobre todo algunos personajes de la escuela neokantiana–, pero de entre los tipos que cada uno, es la conciencia moral la que para ellos causa menos problemas, sin embargo dice Heidegger, todas esas concepciones tienen su raíz en las regiones más hondas del ser de ese ente al que en su ser le va su ser mismo. De suyo es imposible negar que se inherente a la existencia humana, luego ella se da del mismo modo de la existencia humana, es decir, es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*.

En su cotidiano existir, el *Dasein* siempre está originariamente de –origen o génesis– sumergido en el “uno”, es decir en la publicidad que le hace perderse en el “uno”. Para salir de la impropiedad es necesaria una ruptura con el “uno” y con todo carácter negativo que él implique.

<sup>56</sup> Véase más consideraciones sobre esto en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe* que lleva por título *El concepto de Tiempo* (*Der Begriff der Zeit*), y más en específico el segundo apartado titulado *Los caracteres originales del ser del Dasein* (*Die Ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins*).

En el existir cotidiano el *Dasein* sabe o creé saber en algún grado lo que pasa con el mismo, ese comprenderse a sí mismo le es dado por *escuchar* (hören) a los otros, sin embargo es precisamente este escuchar a los otros lo que impide que me escuche a mí mismo (Heidegger, 2003: 290).

"La conciencia de alguna manera nos da a entender algo. La conciencia abre" (Heidegger, 2003: 290) y su "voz" es comprendida como un dar-a-entender algo ("Stimme" ist aufgefaß als da Zu-verstehen-geben) (Heidegger, 2003: 291). Bueno, hay que aclarar que en ella se mezclan a) la llamada de la conciencia, b) el ser interpelado por la conciencia, c) la experiencia de esa interpelación, d) la interpretación que impone el "uno" y f) el modo de enfrentar esa imposición.

El interpelado es el *Dasein*, ese que está sumido en la impropiedad, pero aclara el autor, eso no quiere decir que todo *Dasein* llegue a ser auténtico, pues hay quienes no están dispuestos a abandonar la seguridad y la tranquilidad del "uno", afirma: "la llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta" (Heidegger, 2003: 291), esto es, al se ha alejado de su propio *sí-mismo* y que quiere tomarlo. La llamada rebasa y termina con el dominio del "uno", ella no es una orden, no dice nada; es una invitación no una orden. Pretende que despertemos de nuestra situación original, "la llamada (*Ruf*) es llamada del cuidado. El ser-culpable (*Schuldigsein*) constituye el ser que llamamos cuidado" (Heidegger, 2003: 305). Nos invita a ejercer nuestras posibilidades propias.

Algunos podrían pensar que ese llamamiento implica una expresión verbal, pero realmente ella se habla en el modo *desazonante* del *callar* (*Schweigen*). El interpelante, la voz que me habla no tiene un referente mundano y por ende no puedo yo tampoco nombrarle. Pero esta imposibilidad de nombrarlo viene de que es algo desconocido algo, que me asombra por no serme cercano. La lejanía de donde proviene la voz es mi propia conciencia, pero que ella es un enfrentamiento conmigo mismo y yo nunca me he, si se puede decir, experimentado a mí mismo en cuanto tal, de ahí que me parezca algo extraño. La voz de la conciencia no proviene de un otro sino de mí mismo: "el que llama, es pues, el *Dasein* en la miseria y desnudez de su condición original, condición ahora recubierta por la agitación tranquilizadora de la existencia cotidiana" (De Waelhens, 1986: 139).

La conciencia llama al sí mismo, de cada *Dasein*, para que salga de su pérdida en el "uno" (Heidegger, 2003: 294). Estoy muy lejos de lo que puedo y debo ser, al dispersarme en el mundo me he olvidado de lo que verdaderamente soy. Tal y como indica el título del libro de Albert Camus, el sí mismo es *L'Étranger* (El extraño) en la vida.

De un golpe, la llamada de la conciencia destruirá mi confianza y mi seguridad en el uno, pero nunca podrá abolir o extirpar su condición original de estar en la impropiedad del uno: "como arrojado en la existencia. Él existe como un ente que ha de ser tal como es y como puede ser"

(Heidegger, 2003: 295). El atender al llamado de la conciencia debe de ser una constante pues siempre, al *estar-en-el-mundo*, se encuentra bajo las tentaciones e ilusiones que ofrece el uno; "*la existencia humana es siempre una conquista, nunca es una posesión*" (De Waelhens, 1986: 139).

La llamada no es un ruido, una expresión verbal, sino, siempre, un silencio que al *Dasein* le provoca una angustia; una angustia por lo que podrá ser él mismo, desde sí mismo y no desde la publicidad. El *llamamiento* va más allá de *Dasein* pues se trata un ser que en su condición original se encuentra disperso y extendido en el "uno". La *llamada* es para él pero, la voz va más allá de él. La razón de la *llamada* radica en el cuidado que como hemos visto es un tenerse a sí mismo entre las manos de manera propia. Muchas veces la conciencia se contenta con recibir y tomar consejos que provienen del "uno". Para muchos hombres los argumentos y razones que se le dan en el existir *impropio* son más fuertes o incluso son imposibles de vencer.

La *llamada de la conciencia* remita al *Dasein* hacia adelante en dirección a su *poder-ser* (Heidegger, 2003: 299), como un poder ser aislado e individual del que cada *Dasein* debe hacerse cargo. Quiere llevar a ese ser que somos en cada caso nosotros mismos al ejercicio de sus posibilidades propias que surgen de su condición, "*no se trata de ninguna manera aconsejar tal o cual posibilidad determinada y concreta*" (De Waelhens, 1986: 141) eso queda por completo excluido del conjunto de pretensiones de la analítica existencial. La propiedad no consiste en ser es esto o aquello, sino hacer esto o aquello de una determinada manera. Es un llamamiento a asumirse culpable.

Usualmente cuando se habla de *culpabilidad* se relaciona a la responsabilidad y las deudas. Pero en nuestro contexto se refiere a un modo de ser del *Dasein*, y que apunta, en su sentido *ontológico-existencial* a que el *Dasein* esta fundado por un *no* (Nicht), por una *nihilidad* (Nichtigkeit) (Heidegger, 2003: 303). La *culpabilidad* también alude a la falta y a la causa. Soy culpable a causa de haber cometido una falta; por lo que el *Dasein* es culpable es: ser fuente de una negatividad. Su existencia es fuente de alguna negatividad, que afecta a otros o a otro, pero que también puede afectarle a él.

La respuesta a que es esa negatividad vendrá del carácter más propio del *Dasein*: el *cuidado* (Sorge). Como vimos anteriormente ella se caracteriza por la *condición de arrojado*, el *poder-ser* y la *caída*; es en ellas donde se produce una paradoja, pues el *Dasein* es definido como un *poder-ser*, como posibilidades –casi infinitas– de existencia, pero también resulta tener determinadas capacidades y por ende determinadas posibilidades.

En tanto finito y a estar siempre en medio-de la impropiedad del uno, nunca será dueño absoluto de su existencia: "*nuestra existencia sufre de una impotencia, de una negatividad, de una nada, en una*

*palabra, de una finitud original y sin remedio"* (De Waelhens, 1986: 144). Tal es la fuente de su negatividad; siempre ha estado y está presente en él desde el momento en que nació. La angustia silenciosa hacia el *propio ser-culpable* (Schuldigsein) recibe el nombre de *resolución* (Entschlossenheit). Al ser este resultado de una *disposición afectiva* es un modo de aperturidad del *Dasein*.

El *Dasein* es culpable desde que asume una existencia que no ha elegido –lo que elige es el modo de existir–, desde el momento en que comienza la empresa de hacerse a sí mismo, siendo consciente de que su existencia es por definición una existencia imperfecta. En palabras más simples, la falta del *Dasein* radica en que acepta existir como finito. Al aceptar existir como finito se hace responsable de su finitud, a partir de ese instante resulta culpable en su existencia misma, que es, como hemos dicho, defectuosa. Es iluso pensar que puede superarla, eso sería como suprimir al *cuidado* que es lo más propio del *Dasein*; un tanto más iluso es el creer que las faltas concretas cometidas por el *Dasein* son la causa de su *culpabilidad*, de esta manera el pecado resulta descartado de la unidad de la culpa. Entonces, la conciencia no es el señalamiento de nuestras faltas. Lo que hacen estas opiniones del “uno” es inhibir las revelaciones auténticas.

Por último, *"la determinación existencial del cada vez posible Dasein resuelto abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencia, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos situación (Situation)"* (Heidegger, 2003: 317). Ella apunta al espacio, pero lo que realmente quiere expresar es que el *Dasein* "ordena un espacio" ("räumt ein") en cuanto existe facticamente. Es el “Ahí” que cada vez se abre en la *resolución*, dice Heidegger: *"Estando resuelto para aquel Abí que el sí-mismo -el Dasein propio- ha de ser existiendo, se abre para él cada vez el carácter respectivo fáctico de las circunstancias... La resolución pone el ser del Abí en la existencia de su situación"* (Heidegger, 2003: 317).

Sólo como resuelto el *Dasein* ejerce sus posibilidades, no se trata de una facultad práctica sino un modo de ser del *Dasein*. La *resolución* (Entschlossenheit) no es sino el modo propio del *cuidado* por el que el *cuidado* se cuida y que sólo es posible como *cuidado*. Ahora pasamos a otra parte de nuestra tarea: el mostrar un *poder-estar-entero* (Ganzseinkönnens) *propio* (eigentlichen), existencialmente garantizado y aclarado (Heidegger, 2003: 319).

### **2.3.3 Capítulo Tercero. El poder estar-entero propio y la temporeidad como sentido ontológico del cuidado**

Con lo alcanzado del modo propio del *poder-estar-entero* hay que comenzar la puesta al descubierto de la temporeidad (Zeitlichkeit). Ya hemos dicho que cuando el *Dasein* responde a la llamada de la conciencia, el *Dasein* se dirige a sí mismo reconociendo y asumiendo su culpabilidad. Ya así, él se

encuentra vuelto a sus posibilidades propias de existencia y se dispone a ponerlas en obra para existir propiamente. Invita al *Dasein* a reconocer que lleva la marca de una negatividad –la finitud– que le determina hasta el punto de reconocer que debe existir sin ser dueño ni de su origen ni de su fin. El modo propio del *poder-estar-entero* se mostró como un estar vuelto en forma propia hacia la muerte como *adelantarse* (*Vorlaufen*) (Heidegger, 2003: 299 ss.). Dijimos también que la resolución delimita la estructura existencial del modo propio del *poder-ser*; Heidegger se pregunta: "*la resolución misma en la tendencia existencial más propia de su ser ¿no apunta acaso hacia la resolución precursora (vorlaufende Erschlossenheit) como hacia su más propia y auténtica posibilidad?*" (Heidegger, 2003: 321). Lo que sigue es una interpretación más profunda del sentido ontológico del cuidado.

La confesión de su *culpabilidad* le lleva a reconocerse culpable, de ésta manera –al aceptar su nada, la cual nos puede descubrir sino anticipándose hasta la más extrema de sus posibilidades– se asume a sí mismo en sus posibilidades; se comprende a sí mismo, es decir se interpreta a sí mismo desde una cierta *disposición afectiva*, que, en este caso, es la *angustia* ante la muerte. Responder a la llamada de la *angustia* –que es una llamada silenciosa– le lleva a su nada y a sus posibilidades, le lleva a asumir su existencia como una existencia *resuelta* (*Entschlossenheit*).

El *Dasein* se encuentra consigo mismo, luego, ese estar resuelto tiene un carácter epistemológico y un carácter existencial –el primero fundado en el segundo–. Sólo mientras el *Dasein* se asume tal y como es el estar resuelto puede conocer, comprender e interpretar al mundo. Pero, aún y cuanto esa posibilidad de interpretación de mundo se basa en un *estar-en-el-mundo* y por ende en un aislamiento del “uno” para poder enfrentarse a sí mismo y conocerse a sí mismo como tal (Heidegger, 2003: 324); de ningún modo se trata de un aislamiento de tipo cartesiano (Heidegger, 2003: 336), mucho menos de uno kantiano, aunque ciertamente Kant, en opinión de nuestro filósofo muestra las complicaciones del "yo pienso" cartesiano (Heidegger, 2003: 370).

El otro tema de este capítulo es la relación entre *temporalidad* y *cuidado*. Su importancia radica en que el sentido del ser del *cuidado* es el fundamento del *poder-ser* del *Dasein* –pues está presente el *estar vuelto hacia*–.

Cuando el *Dasein* se adelanta a sí mismo, cuando se anticipa a sí mismo, cuando ve a la muerte *dejar-se-venir* (*Zukommen-lassen*), en ese fenómeno se manifiesta el *porvenir* (*Zukunft*). El *adelantarse* hace al ser que somos en cada caso nosotros mismos venidero en forma propia, pero ese adelantarse es posible gracias a que el *Dasein*, en cuanto ente, viene hacia sí, es decir, "*es venidero en su ser mismo*" (Heidegger, 2003: 343).

La resolución precursora lleva al *Dasein* a comprenderse a sí mismo, a reconocer su *ser-culpable*. Se hace responsable de su *condición de arrojado*; ese hacerse cargo de sí mismo es "*ser en forma propia como él ya siempre era... es decir, su haber-sido (Gewesenheit)*" (Heidegger, 2003: 343). El ir hasta la última posibilidad hacia adelante, acarrea una retornar hacia el *haber-sido*. El presente es el modo de *estar resuelto* en medio de *lo a la mano del mundo circundante*; pero, es la totalidad de las caracterizaciones del tiempo —el pasado, el presente y el futuro— lo que conforma el fenómeno de la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*). Es por la temporeidad que resulta posible el modo propio de *poder-estar-entero* que es la resolución precursora: "*La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*" (Heidegger, 2003: 344).

El fenómeno primario de la temporeidad originaria es el futuro, pues es por ese dirigirse hacia que se descubren sus otros constitutivos. El mirar hacia la muerte le muestra su finitud, la cual es una característica de la temporización. Si no se abandona la comprensión vulgar del tiempo (Heidegger, 2003: 247) la tarea a de la analítica existencial queda suspendida. Hasta este momento Heidegger logra definir lo que es el tiempo de la siguiente manera: "*el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad*" (Heidegger, 2003: 248), es esa definición que posibilita la constitución de la estructura del *cuidado*. Decir que "*la temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro*" (*Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft*)" (Heidegger, 2003: 248) significa determinar en cierto modo al tiempo originario —que es finito—. Me anticipo a mí mismo, y desde ahí veo lo que ahora soy y lo que he sido.

#### 2.3.4 Capítulo Cuarto. *Temporeidad y cotidianidad*

La tarea a realizar en este capítulo es confirmar la tesis de que el sentido del *Dasein* es la temporeidad, y se hará confrontándola con el contenido de la constitución fundamental de ese ser que en cada caso soy yo mismo. También se necesita de mostrar la *impropiedad* del *Dasein* en su específica *temporeidad*. Otra tarea es mostrar el sentido *temporeo* de la *cotidianidad*. En suma, "*la temporeidad deberá acreditarse en todas las estructuras esenciales de la constitución fundamental del Dasein*" (Heidegger, 2003: 349).

Esa estructura ontológica de ese ser que somos en cada caso nosotros mismos se avoca a la estabilidad del *sí-mismo* de la existencia. Ergo ha de hacerse una interpretación *temporea* de la estabilidad del *sí-mismo* (*Selbständigkeit*), pero también de la inestabilidad del sí mismo. Esta interpretación requiere de una visión más originaria —de origen o génesis— de la estructura de *temporización de la temporeidad*, "*esta se revelará como la historicidad del Dasein* (Diese enthüllt sich als die *Geschichtlichkeit des Daseins*)" (Heidegger, 2003: 349). Cuando se dice que el *Dasein* es histórico se

habla de algo distinto a la constatación óptica del *Dasein* dentro de la historia universal (Weltgeschichte).

Cercano a ello, una interpretación *temporea* de la *cotidianidad* e *historicidad* asienta el mirar hacia el tiempo originario a tal punto que, este se muestra como condición de posibilidad y necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo. El ente *intramundano* también se hace accesible como un "estando en el tiempo" (in der Zeit seiend); su determinación de tiempo Heidegger la llama *intratemporeidad*. La elaboración tanto de la *temporeidad* como *cotidianidad*, *historicidad* e *intratemporeidad* muestran los enormes problemas que acarrea una ontología ordinaria del *Dasein*.

"El problema de la temporalidad lleva a la analítica existencial a su punto culminante" (Heidegger, 2003: 351). El ser del *Dasein* no alcanza a completar su sentido, no se hace enteramente inteligible –ni siquiera para él mismo– como una trama que se desarrolla por el tiempo –porque él es tiempo– y no en el tiempo. El sentido último del *Dasein* es la temporeidad; el mostrar la constitución *temporea* –del cuidado– es interpretar *tempóreamente* cada uno de sus momentos estructurales, a saber: el *comprender* (Verstehen), la *disposición afectiva* (Befindlichkeit), la *caída* (Verfallen) y el *discurso* (Rede).

Hay una ligazón entre la *culpabilidad* y el *anticiparse a la muerte*; el *estar vuelto hacia la muerte* –el ser futuro– se da como un volverse al pasado y viceversa. Su dirigirse no debe entenderse como un "aún no" que llegará enseguida. Es, más bien el proyectarse a sí mismo hacia su condición original por el cual ese "en seguida" y ese "aun no" se dan. En la *condición afectiva* surge el pasado. Volviéndome a lo que he sido, traigo diversas situaciones a mi "ahora". Cada una de esas situaciones es parte de mi presente porque yo la he traído aquí. Es también aquí donde surge la *temporización* del tiempo, pues el tiempo se despliega de diferentes maneras no sólo porque son distintos los que traen las situaciones sino porque ese traer de vuelta se hace todas las veces de una manera distinta<sup>57</sup>.

En lo *temporeo* de la *cotidianidad* surgen la *concepción* vulgar y la *concepción* propia de lo que es el tiempo. La primera comienza mostrando en que al *estar-en-el-mundo*, el *Dasein* está ocupado, es decir, se las ve con todo aquello que está en el mundo; él se ocupa de lo que hay en su *mundo circundante*. En este modo de ser del *Dasein* surge el ente *intramundano* a través de la ocupación que tiene el *Dasein* con los *útiles* o mediante el descubrimiento teórico, si se quiere plantear de otra manera, hay una vía práctica y una vía teórica, las dos igualmente válidas porque son resultado de un modo de ser del *Dasein* que es el *estar-en-el-mundo*. Ese *descubrimiento* del mundo también implica un modo de entender el tiempo y una *temporización* del mundo. En ella ha de estar incluido el *Dasein*.

<sup>57</sup> Las demás partes que forman la estructura del ser del *Dasein* no podemos explicarlas aquí debido a su que ello nos tomaría muchas páginas, y por eso remitimos al lector a la obra de Alphonse de Waelhens, quien desarrolla bastante y profundamente lo que a nosotros no nos es posible tratar (De Waelhens, 1986: 166 ss).

Ahora bien, si como hemos visto el *Dasein* posee una temporeidad *extático-horizonta*l —la unidad de los tres tiempos de los que ya hablamos—, aquello que el tematiza y descubre debería tener un carácter similar. Sólo porque el *Dasein* posee una *temporeidad* de ese tipo es que puede irrumpir en el espacio. Sin embargo, en la *cotidianidad* el mundo es temporizado de una manera distinta al ser del *Dasein* (Heidegger, 2003: 385). En la *cotidianidad* en la que él se mueve inmediata y regularmente, se ve únicamente lo presente, el cada día en el que se de el convivir; también están el ayer y el mañana que se añora.

### 2.3.5 Capítulo Quinto. *Temporeidad e historicidad*

En el capítulo anterior se mostró la temporeidad a través de del análisis del modo propio del *poder-estar-entero* del *Dasein*. Así mismo, la *interpretación temporea* del cuidado fue confirmada mediante la demostración de la temporeidad del *estar-en-el-mundo* ocupándose de él. Y no pudiendo dejarse de lado el análisis del modo *propio* del *poder-estar-entero* para mostrar los lazos de unión entre la muerte, la *culpa* y la *conciencia*, la cuales, como vimos, tienen su fundamento en el *cuidado*.

Con la anticipación el *Dasein* fue comprendido como existencia, a la manera de un "*hacia adelante*" (*nach vorne*), como un ser que deja "*tras de sí*" (*hinter sich*) todo *lo sido*. Se hablo del *estar vuelto hacia la muerte*, hacia adelante, pero no se dijo nada del *estar vuelto hacia el inicio*, aun al hablar del extenderse del ser entre el nacimiento y la muerte. Tampoco se considero en el análisis del *estar-entero* (*Ganzsein*) la "*trama de la vida*" (*Zusammenhang des Lebens*) en al que el *Dasein* esta envuelto constantemente. El rigor no permite tomar los problemas a la ligera, y por ende hay que analizar lo que resta.

¿Es la trama de la vida entre el nacimiento y la muerte una secuencia de *vivencias* (*Erlebnissen*) *en el tiempo* (*in der Zeit*)?. En ésta cadena de *vivencias* (*Erlebnissen*) aquello que es considerado "*propiamente*" (*eigentlich*) real es la vivencia presente en el "*ahora de cada momento*" (*im jeweiligen Jetzt*). Por tanto, las vivencias pasadas y la vivencias por venir ya no son *reales* (*wirklich*) o todavía no lo son. Así caracterizado, el *Dasein* recorre el lapso de tiempo, que se le ha dado entre el nacimiento y la muerte, a manera de un ahora real, que atraviesa a saltos esa secuencia de "ahoras" de su tiempo. A través de esta interpretación se dice que el *Dasein* es temporal. Esta caracterización del *extenderse* (*Erstreckung*) es resultado de una comprensión vulgar del tiempo y no de a partir del concepto de *temporeidad* del que ya hemos hablado y que es el pertinente porque es el más *propio* sentido del ser del cuidado que, como sabemos, es lo que constituye al *Dasein* como tal.

En la trama que es su darse entre el nacimiento y la muerte; el *Dasein* no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que se van sucediendo y van desapareciendo tal y como proponía Dilthey –en cierto sentido<sup>58</sup>–. Esa manera de entender el tiempo anula la pretensión de aclaración ontológica del ser que se dan entre el nacimiento y la muerte. Por ello es que es necesario comprender ese *extenderse* a partir de la *temporeidad* del *Dasein*, que como vimos se caracteriza por ser extática, es decir que se compone de los éxtasis del tiempo: el *porvenir* (*Zukunft*) lo que *ha sido* (*ist gewesen*) y el *instante* (*Augenblick*) (Heidegger, 2003: 342-345). Por ende, si se quiere mostrar que el *Dasein* es *temporeo* por ser tiempo, pero no un tiempo entendido a partir del *Man* –porque está dentro de la historia–, sino a partir de la unidad extática de la que ya hablamos; entonces, es necesario mostrar que el *Dasein* es temporero porque él es *temporeo* en el fondo de su ser, es decir, porque él es tiempo. Esta investigación es una ampliación de la problemática en torno a la *historicidad* (Heidegger, 2003: 394) que Dilthey inicia cuando dice que el hombre "*comprende la historia porque él mismo es un ser histórico*" (Dilthey, 1978: 176).

Las expresiones "*historia*" (*Geschichte*) y lo "*histórico*" (*geschichtlich*) están relacionadas. La primera está relacionada con la comprensión del ente como algo pasado, es decir, algo que *está-ahí* pero que pertenece a un tiempo anterior a este instante. Significa un encadenamiento del pasado al presente y el futuro. Sin embargo Heidegger entiende por *historia* el modo de ser del acontecer (Heidegger, 2003: 395). Es el acontecer, en el tiempo del *Dasein* existente, un acontecer que no ha cesado, que permanece y que sigue presente –en cierta manera– a modo de reliquias o ruinas.

Lo que acontece en el extenderse del tiempo es lo *histórico*. Por ello es que el mismo *Dasein* es *histórico*. Su carácter histórico le viene porque procede y pertenece a un mundo ya sido de un *Dasein* que ha existido (Heidegger, 2003: 397). Aquí surge otra peculiaridad. Lo primariamente histórico es el *Dasein*, secundariamente lo es aquello que comparece en el mundo. De este modo la historia y lo histórico quedan determinados por él. Si el *Dasein* deja de existir, si la humanidad entera deja de existir, entonces deja de haber *historia* y deja de existir lo *histórico*.

Cada *Dasein* tiene su *historia* (*Geschichte*) porque él está constituido por la *historicidad*. Ahora bien, si el cuidado que es lo que caracteriza la existencia del *Dasein* se funda en la temporeidad, por consiguiente hay una relación entre la *temporeidad* y la existencia del *Dasein* que como ya vimos es también una *existencia histórica*, la cual, a su vez, puede ser propia o impropia.

El modo propio de la *historicidad* ha de comprenderse a partir de la *resolución* (*Entschlossenheit*) en la que el *Dasein* retorna a sí mismo y vuelve a sus posibilidades fácticas del

---

<sup>58</sup> Véase Dilthey, 1978.

existir propio a través del *legado* (Erbe) que ese existir *asume* (übernimmt) en cuanto que es un ser arrojado al mundo y que existe facticamente con otros inmediata y regularmente en la impropiedad del “uno”.

En la mediada en que se más *auténticamente* (eigentlicher) él se resuelva, es decir, mientras más se comprenda a sí mismo desde su más *propia* e inminente posibilidad que es la muerte, "*sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud*" (Heidegger, 2003: 400). Y, la finitud lleva al *Dasein* al la simplicidad de su destino, que no le muestra ni una gama infinita de posibilidades, ni la huida de la responsabilidad: el *Dasein* sólo puede ser alcanzado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser él *es* (ist) *destino* (Schicksal).

*Existiendo destinalmente* en la *resolución* —que es la entrega al *sí-mismo*— el *Dasein* toma las circunstancias felices y las desafortunadas. En su anticiparse a sí mismo, que es la *anticipación* de la muerte, se comprende a sí mismo en la "*propia superioridad de poder* (Übermacht) *de su libertad infinita, para sumir en esa libertad finita la impotencia* (Ohnmacht) *de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta*" (Heidegger, 2003: 400).

El *Dasein* no está solo, como un *estar-en-el-mundo*, existe con otros es un *coestar* (Mitsein), ergo su destino es también un *destino común* (Geschick), que no es sino la comunidad, el pueblo. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a sus posibilidades, el destino de cada uno de ellos ha sido ya guiado, y es en la lucha donde este destino común ha de liberarse. El *destino* implica ontológicamente la constitución del ser del *cuidado*: la *temporeidad*. Eso es porque sólo la *temporeidad propia*, que es siempre finita, hace posible un *destino*, es decir, una *historicidad propia* (Heidegger, 2003: 401).

Esa *resolución* que se entrega a sí misma se convierte en la *repetición* (Widerholung) de una posibilidad de existencia recibida por la tradición y, "*la repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a las posibilidades del Dasein que ha existido*" (Heidegger, 2003: 401). La *repetición* responde a la posibilidad de la existencia ya existida; ella no se abandona al pasado ni aspira a un proceso, es el modo de la resolución que se entrega a sí misma y mediante el cual el *Dasein* existe como *destino* (Heidegger, 2003: 401). Así, resulta que *el estar vuelto hacia la muerte* es el fundamento de la *historicidad* (Heidegger, 2003: 402).

Por su parte podemos definir a la *historicidad impropia* del *Dasein* como el comprender la trama a manera de la *comprensión cotidiana común* que proporciona el “uno”. Este modo de entender la historia no será aquel que defina el acontecer de la *historia* (Geschichte). Ese acontecer ha de ser entendido como "*el acontecer del estar-en-el-mundo*" (Geschehen des In-der-Welt-seins) (Heidegger, 2003:

404). Lo que *esta-abí* y *lo a la mano* son los componentes de la historia del mundo. Sin embargo, recalamos, eso recibe su carácter histórico porque se le considera respecto del *Dasein*, pues se trata de algo que pertenecía a un *Dasein* que existió; al parecer, para Heidegger también vale el "*verum ipsum factum*" viqueano<sup>59</sup>.

Lo que perteneció a ese *Dasein* que existió es el objeto de estudio de la historia, pues "*ruinas, monumentos y crónicas aún presentes son "material" (Material) posible para la concreta apertura del Dasein en su haber existido*" (Heidegger, 2003: 408). Ellos son el objeto y propósito del saber histórico. No obstante lo dicho, parece que es un recaer en la concepción impropia de la *historicidad*, pero no es así pues "*la apertura historiográfica, misma se temporiza desde el futuro*" (Heidegger, 2003: 410). Su razón es que por su resolución el *Dasein* está vuelto hacia el futuro, hacia aquello que puede repetirse pues es constitutiva la repetición en el *destino* del *Dasein*. Ya por último, nuestro autor afirma que "*la interpretación existencial temática de la historicidad del Dasein es el presupuesto de toda teoría de las ciencias del espíritu*" (Heidegger, 2003: 398).

### 2.3.6 Capítulo Sexto. *Temporeidad e intratemporeidad* como origen del concepto vulgar de tiempo

Aquí se continúa con el mostrar la temporeidad que constituye el *Dasein* y al ente *intra-mundano*. Ninguno de ellos puede comprenderse sin tomar en cuenta existencialmente la temporeidad: el ente *intra-mundano* también es *temporal*. En nuestro ocuparnos del mundo nos ocupamos del tiempo, pues nuestro enfrentamiento con el ente se data en el *ahora*, el *luego* y el *entonces* (Heidegger, 2003: 423). Ellos son tiempo, pero a diferencia de la *temporización* del *Dasein* el futuro, valga la expresión, no es el más importante, sino el presente, pues el énfasis se hace en lo que está ahora presenta ante mí en el mundo.

El ente *intra-mundano* no pierde tiempo, el *Dasein* sí, pues un tiempo le ha sido asignado y ya no tiene más. El ente posee una *temporeidad*, pero en la *cotidianidad* ésta es caracterizada como una serie continua de momentos que se extienden infinitamente –tal y como propone Aristóteles (Heidegger, 2003: 435) y todos los filósofos posteriores–. Es una secuencia de *ahoras* que no tiene vacíos ni interrupciones (Heidegger, 2003: 437), que es infinito y que no le pertenece a nadie pues es resultado del *uno* (Heidegger, 2003: 439). Aún Hegel yerra al definir el tiempo; con toda su complejidad, la concepción hegeliana no logra rebasar la concepción vulgar del tiempo (Heidegger, 2003: 444).

---

<sup>59</sup> Vease Vico, 1996.

---

Para concluir debemos decir que el sentido del ser del cuidado se mostró como temporeidad, sin embargo la empresa no ha concluido, pues esta *analítica existencial* tiene su razón de ser en la elaboración de la pregunta por el ser en general. Si bien la filosofía es "*una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein*" (Heidegger, 2003: 449), quedan aun varios caminos el los cuales caminar para aclarar la pregunta ontológica fundamental (Heidegger, 2003: 450); Al final de su libro, se pregunta Heidegger: "*¿Hay un camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido de ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser?*" (Heidegger, 2003: 451).

## Capítulo III. Tres perspectivas del “Otro”

*“El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra”*  
Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

La recepción de algunas de las opiniones de Heidegger transformó el desarrollo de la filosofía del siglo XX. Aquí tenemos algunas, y las presentamos con el propósito de mostrar las dificultades que se presentan cuando, a partir del concepto del “Otro” o de “otredad”, se pretende derivar una Ética o una Política como tal, es decir, tomando como referencia los modelos clásicos de estas disciplinas en la historia del pensamiento.

### 3.1 La idea del “Otro” en Edmund Husserl

Si bien el problema del “Otro” parece, para algunos, ya estar en el pensamiento del autor, antes de la publicación de *Ser y Tiempo*, no será sino hasta posteriores escritos<sup>60</sup> que aparezca nítidamente; nosotros lo expondremos específicamente en las *Meditaciones cartesianas* – sobre todo en la quinta<sup>61</sup>.

Como un gran seguidor de Descartes, Husserl apela al *ego* del “*pienso, luego existo*”<sup>62</sup> para referirse para referirse a la individualidad. Este “ego” trascendental está sometido a que el mundo y todo lo que de él le llegue es mero fenómeno, mera apariencia. Para Husserl y para Descartes de lo primero se carece es de una “autocomprensión”, de una comprensión de sí mismo, que no es otra cosa sino una de lo que le es propio. Esta es la piedra de toque de su investigación. La anterior actitud es el inicio de la investigación fenomenológica husserliana: el solipsismo es, pues, método y actitud.

Emulando a la advertencia platónica ambos parecen afirmar que aquel que pretenda entrar al quehacer fenomenológico, tiene como requisito la adquisición de la pureza y la soledad de su “*yo*” trascendental. ¿Por qué? Porque, piensa Husserl, dado que Descartes ha mostrado que el “yo –el vocablo de la primera persona por ahora– es el único recurso válido para la posesión intelectual de la verdad de sí mismo y del mundo, por ello, el que investiga, actúa viviendo, viendo y hablando en

<sup>60</sup> Por ejemplo en Husserl,1992: 41, 58, 76, 80, 93, 96, 103, 114, 125, 130, 137 y 140. Aquí es muy clara la preocupación de Husserl en los años de 1935 y 1936, que fueron los años en que él escribió los textos que componen el libro antes citado.

<sup>61</sup> Hay una excelente explicación de esta meditación de Ricoeur. Véase Ricoeur,1967: 118 ss.

<sup>62</sup> Como se expresa Theunissen. Véase Theunissen 1986: 13 ss.

esos términos. Él no puede renunciar a la única certeza que tiene. Sin embargo, este parece ser sólo el comienzo de camino para llegar hasta la conciencia pura, a la mera intimidad de sí mismo. Será en este trayecto donde se ponga al mundo, como realmente existente, en duda; en todo caso, si el mundo existe es porque es mi mundo, más mi problema es como explico la mutabilidad y la contingencia que percibo de él.

Este *yo puro* está rodeado por lo indeterminado, por aquello que no es él, es en este *horizonte indeterminado* donde se hayan los “*otros yos*”, que aparecen ante mí a lo largo de mi experiencia cotidiana; esos *yos* rigen los cuerpos humanos que veo oigo y percibo con cada uno de mis sentidos. Pero surge un problema, si no confío en mis sentidos, que son los que me permiten percatarme del “otro”, entonces ¿cómo puede el otro *yo* ser objeto de la experiencia fenomenológica – o trascendental<sup>63</sup>– de mi *yo* presente? ¿Cómo, ese *yo* que no es el mío, puede aparecer en el horizonte de mi *yo* puro? ¿Qué certeza tengo de él y de donde viene esa certeza? La respuesta a estas preguntas es muy indispensable, pues es el paso desde la fenomenología a la ontología fenomenológica.

Comencemos. Los *otros* son para mí en tanto *ego* solitario, objetos del mundo, pero también son sujetos de ese mismo mundo, pues ellos también perciben el mundo que yo percibo. Por que yo poseo un cuerpo, soy percibido por ellos como uno de los objetos del mundo, el *otro* y yo nos interpretamos recíprocamente –en esta situación– de la misma manera. El *otro* y yo no tenemos la misma experiencia del mundo, sino que experimentamos el mismo mundo, él nunca podría tener una experiencia igual a la mía, pues eso implicaría que el *otro* dejara de ser otro para ser *yo*, y si esto fuese posible, sería necesario que yo deje de ser *yo*, es decir, que yo sea *otro*.

Cada uno de estos *yos* posee experiencias propias de un mundo que existe, en sí, por oposición a todos los sujetos que lo perciben. El *otro*, para Husserl, acarrea consigo un problema que más que fenomenológico es metafísico, pues es él la pieza maestra para la construcción de una explicación de la existencia del mundo. Lo que me ha de exigir el otro es el regreso al mundo objetivo, a ese mundo al cual había yo renunciado, a ese mundo que es suyo y mío; me exige abandonar la soledad de mi *ego*. Pero para eso, es necesario que me encierre en mí mismo pues, es gracias a esta que puedo tener experiencia del otro. Así, mi *yo*, lo que me es propio, es la tela que se coloca al fondo, y sobre el cual distingo aquello que me es ajeno; si no contase son ella, quizás no podría percatarme de la presencia del otro, pues no distinguiría entre lo que me es propio y lo que me es ajeno a la vez, y como no puede ser A y no-A, entonces o algo me es propio o nada me es propio.

---

<sup>63</sup> Véase Ingarden, 1992: 161 ss, así como Barsoum, 1991: 236 ss.

Ahora, en mi existencia natural y cotidiana me encuentro siempre con otros, y esto supone ya que me encuentro en el mundo; cuando me abstraigo de los otros y del mundo, cuando me refugio en mí intimidad no dejo de existir en el mundo, el propósito que tiene tal proceso de aislamiento es la delimitación de aquello que me pertenece, de aquello que me es propio: me encuentro a mí mismo como monada –en sentido leibniziano–, como esfera de intencionalidad que apunta siempre hacia los otros. En ese proceso define lo ajeno y lo no-ajeno. De este modo, lo ajeno me remite a los otros pues de entre los objetos del mundo hay algunos que son vivientes, y entre estos, hay algunos que llamo “hombres”; y así sigo es este camino por donde llego a percatarme de que los otros son también –cada uno– un *yo* que, al igual que yo realiza ese proceso de intimación consigo mismo, para después regresar al mundo objetivo.

La esfera de la pertenencia es un residuo del fenómeno del mundo. Después de un proceso de abstracción de todo aquello que me es ajeno, queda una especie de mundo, un espacio que se reduce a mi pertenencia, ello es, “un yo psicofísico con cuerpo”. Es a través de este último como quedo ligado a la *naturaleza*. Gracias a esa esfera de la pertenencia que es mi cuerpo, mi yo trascendental vive en el mundo. Sin embargo, como buen cartesiano, Husserl afirma que quien construye todo esto –el mundo– yo en mi alma, en mi *ego puro* que, como objeto de mis actos intencionales, lleva todo esto en mí; es en mí conciencia donde se construye el fenómeno correlativo al mundo que existe para mí, esto es, la apercepción de mí mismo se constituye en el “ser del mundo”.

Sorprendente resulta que, sin salir de la experiencia de sí, mi *ego puro* conquiste fenomenológicamente al mundo, a través de las actualidades y potencialidades, las cuales se resumen en el fenómeno de mi *naturaleza* en lo que soy y puedo ser.

¿Cómo será entonces posible afirmar primero eso y luego que el mundo objetivo se me revela como un ser en sí mismo? ¿Cómo es posible mi experiencia del mundo? ¿Cómo puede justificarse la evidencia de un ser real que no es mi ser propio? Es aquí donde el otro ocupa un papel sumamente importante, pues el mundo es objetivo si y sólo si mi mundo coincide con el mundo de cada uno de los “*otros yos*”. Aclaro que coinciden los mundos, no las experiencias de los mundos, pues eso es imposible, ya que ninguno siente de la misma manera que otro. De este modo el fundamento del mundo no es un “*yo*”, sino un “*nosotros*”; el “*yo*” con los “*otros*” es el ser de un mundo real y objetivo.

En el ámbito fenomenológico, para atribuir realidad a algo es necesario que mi yo junto con la experiencia de mí mismo y de lo que me es propio, vaya unido a otras experiencias del mundo que coincidan de algún modo con la mía. Ahora, ¿cómo que mi *ego puro* puede constituirse en un

“*nosotros*”? Para esta pregunta y otras más Husserl utiliza dos conceptos, ellos son: la *apresentación* o *apercepción por analogía* y la *parificación*. La *apresentación* (*Apräsentation*) es el acto psíquico que me hace compresente la parte de un objeto que no es, inmediatamente, percibida por mí, por ejemplo, no percibo completamente esta mesa en la que escribo, veo sólo una parte, pero, aunque no veo lo demás que la compone, no significa que lo demás este ausente; de esta manera, el objeto *apresentado* no es menos real porque no lo perciba por completo. Lo que esto muestra es que mi experiencia del mundo tiene dos componentes, dos fenómenos trascendentales, uno corresponde a lo que del mundo es inmediatamente percibido y el otro es correlativo a lo que, de un ser percibido por mí, resulta necesario por los objetos de mi percepción inmediata.

De modo que cuando otro individuo entra en mi campo perceptivo –como “original” – no me es dado su yo ni su vida, nada que pertenezca a su ser propio, si así si fuese, él y yo seríamos el mismo; lo único que percibo es su corporeidad, lo percibo como cuerpo físico. Más no lo percibo por completo sino que se me *apresente*, y con ello entro a la esfera “original” del otro. No importa cual sea mi punto de vista respecto del cuerpo de otro humano, nunca percibiré su *yo*, y sin embargo, piensa Husserl, tengo que tratarlo como “*otro yo*”. Esto será posible porque percibo un cuerpo que no es el mío, el cuerpo que es mío es el medio a través del cual me percato del cuerpo del otro: sólo porque el cuerpo del otro y el mío se asemejan. No obstante, esta concepción del otro por analogía está muy lejos de ser un razonamiento analógico, por ejemplo, cuando fui niño, después de haber aprendido para que sirven las tijeras, una posterior mera percepción de las tijeras me permite forjar sin necesidad de otra cosa su sentido final. Hay dos grados y por ende dos modos de la *apercepción*: 1) el de las *apercepciones* que en por su origen pertenece a la esfera particular de mi ser y 2) el de aquellas percepciones que aparecen en mi conciencia *con el sentido de alter ego*, las cuales establecen un nuevo sentido sobre el sentido objetivo del mundo. La *apercepción del otro* es una “*apercepción-apresentativa*” que tiene dos características: a) el original de donde viene la “creación primitiva”, esto es, mi propio cuerpo me está perseverantemente presente y vivo, esta es la razón de porque esa creación primitiva conserva siempre su viviente eficacia, y b) el objeto *apresentado* por esa analogía es imposible que me sea totalmente presente, nunca me será dado del todo, nunca llegará a ser una verdadera percepción. El hecho de que el *ego* y el *alter ego* se sean dados en una “*parificación originaria*” está ligado estrechamente con el primer de estos dos caracteres de la experiencia del yo del otro.

La condición de esta “*apercepción analógica*”, su fundamento es mi propio cuerpo, pues este cuerpo físico es para mí el único posible, en tanto que es mío. Este cuerpo que es organismo “*vivo y funcionando*” es indispensable para que el otro se me presente como otro organismo, pues sólo la

percepción de la semejanza entre su cuerpo y el mío me permite concebirle análogamente como un “otro” que tiene un cuerpo parecido al mío, pero que no es mío por esta simple razón: yo puedo decir que él y yo no somos el mismo, pero nos parecemos mucho.

Ahora bien, resulta que la percepción no es de un carácter, por así decir, meramente objetivo, sino que tiene también un carácter subjetivo, es decir, que tengo apercepciones que pertenecen a la esfera de mi ser; ambas contribuyen a la formación del sentido objetivo que tengo del mundo y de mi mismo. Por ende, la experiencia que tengo y que puedo obtener del otro es siempre análoga e incompleta, se da como una “parificación”, el otro “*es aprehendido como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo*” (Husserl, 1996: 175), esta es la primera característica del *ego* y el *alter ego*. Es por esta “*parificación originaria*” que se da la experiencia trascendental del mundo, pues cuando un objeto entra en el campo de mi percepción, lo asocio conmigo, con mi cuerpo: me percato de que no estoy solo. Resulta que hay una unidad fenoménica, en la que se encuentra una pluralidad de objetos que son análogos a mí –porque mi cuerpo es físico-, a esto es lo que llama Husserl la “*parificación*” de mi yo y el mundo. Pero, ¿cómo es que distingo al “otro” de los demás objetos del mundo fenoménico? Cuando el “otro” se me presenta, lo que de él percibo –así de golpe– es, primeramente, un objeto, es decir, que es algo que tiene un carácter físico, más cuando profundizo en su conocimiento, cambia la percepción que de él tengo, ahora se me presenta como un objeto que es un cuerpo orgánico y vivo, como un cuerpo que se parece mucho al mío, y como este es condición necesaria para un yo –lo se porque me he percatado de ello al examinar me a mi mismo–, entonces ese cuerpo me indica que se trata de un yo distinto al mío, en otras palabras, un yo y otro yo se dan al mismo tiempo. Se que es un “yo” porque tiene un cuerpo orgánico similar al mío, por ese motivo ese otro es un yo. La única forma en que me va a ser posible un conocimiento mínimo de él va a ser mediante su corporeidad.

De esta manera, será porque mi cuerpo –este que siento, que veo, que vivo– es distinto del cuerpo del otro –el que él siente, que ve, que vive– que “*el otro*” surja para mí como real. Si me percato de cómo soy y quien soy, incluyendo en ello por supuesto que soy cuerpo, entonces cuando se presenta ante mi un algo que es cuerpo, que es organismo –y así cada vez más específicamente-, que es análogo a mí, análogo a mi cuerpo, “*a lo que me pertenece, que aparece en mi conciencia como “una modificación intencional y necesaria de mi propio yo”*”, ese algo adquiere el carácter de *ego*. Vemos ya, claramente, que la “*parificación*” soy “*yo*” y “*otro yo*”; esta “*parificación*” es unión, pero también oposición, pues el otro es otro organismo.

Analícemos ahora lo que implica la diferencia de cuerpos u organismos. De esto dice Husserl: “*Mi cuerpo vivo y físico tiene en mi esfera primordial, en tanto que referido a sí mismo, el modo de estar dado del*

“aquí” central. Todos los demás cuerpos físicos –y, por lo tanto el cuerpo del “otro”– tienen el modo “allí”” (Husserl, 1996: 180). Mientras el otro no se había puesto ante mí, mientras no lo había percibido, lo único que tenía era un “aquí”, y ahora, resulta que también hay un “allí”, pero de esto no puedo percatarme sino por el “aquí”. “Aquí” y “allí” nacen al mismo tiempo, hasta antes de mi apercepción y presentación del “otro”, yo no sabía nada sobre un “aquí”, sabía algo sobre *mi cuerpo* y mi *yo*, pero nada más. Después de la aparición del otro mi cuerpo me es dado como un “aquí” (*hic*) y el cuerpo del otro me es dado como un “allí” (*illuc*).

Lo que surge, pues, es una espacialidad, la *mi* es la de mi cuerpo, que es por naturaleza un “aquí”, y la del “otro” es la de su cuerpo, cuerpo que no es el mío, por tanto, en referencia a mí, no puede ser un “aquí” sino un “ahí”. Claro, es posible que alguien objete que, si el otro es también un *yo*, entonces el es también –para sí– un “aquí”, tomando como referencia su cuerpo, y ciertamente lo es, pero lo que tratamos de decir es que no importa si es su *yo* o mi *yo*, sea el *yo* de quien sea, el “yo” siempre tiene el carácter del “aquí”. Posee un carácter de “allí”, pero sólo respecto del otro, esto es, yo que soy un “aquí” soy –al mismo tiempo– un “allí” para el “otro”. Él me concibe como un “allí” y se concibe como un “aquí”, más, no porque se conciba como un “aquí”, no implica que su “aquí”, su cuerpo sea el mío, eso es imposible. Si eso fuese posible, entonces podría ver desde “allí”, desde el “ahí” del otro; el *y* yo veríamos las mismas cosas desde dos cuerpos distintos, ¿cómo sería esto es imposible? Ello implicaría la pérdida de mi *yo*, ya no sería *yo mismo*, sino que sería el “otro”.

Finalmente, en mi encuentro con el otro, este otro se constituye como un “ahí” y como un “allí”. La semejanza que percibo de mi cuerpo y de su cuerpo hace que yo sepa como –en algún grado– me percibe el “otro”, y también, me permite crear un “*si yo estuviese allí*”, que es un modo de posicionarse como otro, como “*el Otro*”, sin serlo necesariamente. En suma, de lo que me percató es que el “otro” no tiene ventanas a través de las cuales pueda ver como es, él es entonces una monada –no en el pleno sentido leibniziano–. Una monada que tiene el “aquí” absoluto. El “otro” es, al igual que yo, monada, por tanto único e irrepetible. Soy un *ego* que co-existe respecto de ese cuerpo ajeno, respecto del “otro” y con el “otro”. Afirmo Laín Entralgo: “*La visión husserliana de la experiencia del otro puede ser legítimamente reducida a una expresión muy breve y sencilla: esa experiencia es resultado de una transposición aperceptiva y analógica*” (Laín Entralgo, 1988: 166)<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Laín Entralgo, 1988: 166.

### 3.2 La concepción del “Otro” según José Ortega y Gasset

Fue inevitable que Ortega se ocupase del problema del “otro”. Para el filósofo español el Otro es parte del yo que se expresa como “*Yo soy yo y mi circunstancia*”. ¿A que realidad —o ente si se prefiere— designa el nombre “yo”? y, ¿a qué realidades designo cuando digo “tú” y “él”? Al parecer ese —por lo menos a primera vista— “yo” soy yo, y el “tú” y el “él” son segundos “yo”, puesto que el yo primordial es el mío. ¿Cuál es la conexión entre el “yo” y la “circunstancia” que le es propia —pues cada yo tiene una circunstancia—? Para Ortega, la unión de dos “yo” llevan a una reducción del otro “yo” como “tú”. El otro siempre *es* conmigo, cuando digo “yo soy yo y tú”, en la “y” expreso la realidad del otro, pero también expreso mi conciencia de su realidad y de mi realidad. Veamos esto más detalladamente.

Percibo mi realidad —mi carácter fáctico diría Heidegger— porque percibo la realidad del otro. Lo primero que distingo es que, eso otro no soy yo —esto en el mero carácter óntico—, somos dos realidades, dos entes, dos cosas —por ahora— pero nada más. Se ve entonces que, la primer distinción que hay para Ortega se da entre la realidad del “yo” y la realidad de algo que se me pone enfrente. No obstante, eso que se me pone enfrente lo percibo como cosa o como persona, cosa es lo utilizable, persona es —en un sentido bastante kantiano— aquello que no puede ser utilizable, aquello que tiene fines propios. Para el autor de *El tema de nuestro tiempo*, es necesario que suponga que yo soy persona para poder hacer la anterior distinción. No se trata de una petición de principio o una argumentación circular, pues, si no admito que soy una persona, entonces no es posible hablar de “otro”. Persona soy yo, le llamo “Yo” o “Yo mismo”.

La cosa no es un “Yo” —no todas las cosas son yo, pero todos los “yos” son también cosas— por tanto puedo utilizarla. Ciertamente es que soy una cosa —una realidad, un ente—, pero no me reduzco a eso, soy una cosa que posee un “yo”, esto es, soy una persona. De manera similar, me percato de que el “Otro” no es sólo una cosa, sino que es una persona. Sin embargo, para Ortega, las personas dejan de ser percibidas como cosa cuando yo las trato como si cada una de ellas fuesen un “yo”, este “como si” no indica más que mi ignorancia de esos “yos”, pero también —hasta cierto punto— lo ficticio que pueden ser el “tú” y el “él”. El problema, para el maestro de José Gaos es: ¿cómo es que sólo porque yo lo digo, el “tú” y el “él”, son cada uno un “yo”? Es más, ¿qué es, precisamente, eso que llamo “yo”? “Yo”, responde el filósofo español, es la intimidad que contempla o utiliza, es lo ejecutivo, el centro y origen de mi vida real. Es este “yo” el que percibo y que me permite afirmar que ese “tú” y ese él no son sólo cosas, sino que son personas.

En la frase “*Yo soy yo y mi circunstancia*”, el primer “yo” indica mi vida en tanto que se ejecuta y su realidad –que es la mía– se compone por: 1) la poco frecuente, incompleta, pero concreta realización de ese yo que se opone a las cosas y puede contemplarlas, y 2) las cosas con las que mi vida está siendo en ese preciso momento, esto es, mi circunstancia que es esa parte de la realidad, aquella que es exterior a mí y, sin embargo, me pertenece de algún modo. ¿Qué pasa entonces cuando mi circunstancia se halla totalmente o casi totalmente constituida por un “tú” que yo no quiero utilizar como cosa y quiero tratar como persona? Para contestar a esta pregunta, es necesario que nos empapemos de la filosofía de José Ortega y Gasset.

Para el autor de *Las meditaciones del Quijote*, mi vida es mi realidad radical, por eso, porque esa *realidad radical* es única y porque es mía, por ello, mi vida es absolutamente intransferible, es única. Esa es la razón de porque cada uno tiene una vida; cada uno tiene que hacerse y vivir su propia vida, porque es suya solamente: nadie ha de evitarle la tarea de vivir<sup>65</sup>. Cosas como el pensar, el sentir y el querer son tareas que tengo que hacer yo y sólo yo, de no ser así, ni serían míos, ni serían auténticos. Afirma leibnizianamente Ortega: “*la vida humana sensu stricto es esencialmente soledad, radical soledad*” (Ortega y Gasset, 1983a: 105). Sin embargo, ¿eso implica que soy yo la única cosa que existe? Por supuesto que no. Es porque soy tan poco egoísta, porque mi vida no es solipsista, que ella –mi vida– es el espacio en el que se manifiestan otras realidades. Soledad radical no significa que no haya realmente nada aparte de mi “yo”, hay una gran cantidad de cosas, pero, si examino bien, estoy solo con ellas –ahí en el mundo–: estoy con las cosa pero estoy solo, estoy solo pero con las cosas. Lo importante aquí es que “*los otros*” también son cosas, el “tú” y el “él” son aquello con lo que estoy en el mundo. Al parecer, es la soledad radical –que es mi vida– lo que me mueve a necesitar del Otro, lo que me exige una compañía. Mi soledad radical me obliga a estar radical y exigentemente abierto a aquello que no soy yo, sobre todo cuando ese “*no-yo*” son los otros seres humanos. Mi vida, para Ortega, es una soledad acompañada.

Yo –en tanto hombre–, según Ortega, estoy irremediabilmente abierto al “Otro”, al extraño, a ese que no soy yo mismo, afirma el filósofo español: “*estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del hombre*” (Ortega y Gasset, 1983a: 135). De este modo, vivir humanamente significa una feroz y constante lucha por llenar la propia soledad mediante la compañía que le brindan las cosas con las que, cada uno, se topa y de las cuales uno está rodeado. No obstante, su cumplimiento no se asemeja al cumplimiento de una cuestión matemática como 2 mas 2 es igual a 4. No. El cumplimiento de ella depende del carácter histórico y biográfico de la vida de cada uno. Por

<sup>65</sup> Aquí es clara la influencia de Dilthey.

ejemplo, en una sociedad primitiva, no hay completo conocimiento del otro, y es así porque no se ha conseguido algo muy importante, porque la vida de esos hombres está poco individualizada; su inteligencia no es capaz de percibir lo individual. Es similar a lo que le sucede al niño para quien, el término “yo” no tiene límites, no es algo preciso y concreto, por esa razón, los otros –para el niño– son yo, los otros son iguales a él y él es idéntico a los otros<sup>66</sup>. No es sino hasta que se me muestran los límites de mí ser, que me percato de que hay otras cosas: mi cuerpo es lo que me permite percatarme de aquello que es mío y de aquello que no soy yo. Gradualmente, el otro se le hace accesible al niño, cada vez su realidad le es más presente, le sacude la sorpresa de que la vida del Otro no le es ni tan patente, ni tan presente como la suya, de ella –de la vida del Otro– solo le llegan algunos síntomas.

Para mí, la vida del “Otro” será siempre ininteligible –no del todo claro–. El otro surge como una rareza, el otro es un ser que tiene la peculiaridad de no ser como yo y de poseer una vida a la que no tengo acceso; la vida del “Otro” es siempre impenetrable, me es ajena: es otra vida. Para mí, el “Otro” no me es propio, no es primariamente cuerpo mío, el otro no es mi carne, no es esa realidad psico-física que soy y por medio de la cual me expreso y me encuentro en una situación, él no es parte de mi intimidad. El “Otro” se me presenta como una realidad distinta a la mía, una carne que no es mi carne. El cuerpo del “Otro”, para Ortega, me revela tres cosas de su realidad específica: 1) que hay, en ese otro cuerpo, una intimidad, 2) que esa intimidad se asemeja mucho a la mía y 3) que mi relación con esa otra intimidad se da como coexistencia, a la cual, yo llamo “*convivencia*”. Ahora ¿Cuál es la forma primaria de mi convivencia con él?

Yo no espero reacción alguna de una planta o una piedra por alguna de mis acciones, igualmente, cuando trato con un animal no me comporto de la misma manera como me comportaría con una persona –ni siquiera si tratase con una piedra: “*la piedra me es, pero yo no le soy a la piedra en absoluto*” (Ortega y Gasset, 1983a: 134). El animal a diferencia de la planta y la piedra si *me es*, pero no de la misma manera en que *me es* una persona, el animal aparece “*como algo que no sólo existe para mí, sino que, al existir también yo para él, co-existe conmigo*” (Ortega y Gasset, 1983a: 135). Las experiencias que tengo del animal, la planta, la piedra y la de los “otros” que llamo “Hombres” son distintas entre sí, y la diferencia radica en que, el “Otro” tiene una opinión sobre mí, pero ¿Cómo sé esto? ¿Cómo, si del “Otro” sólo percibo sus gestos, su mirada, su figura? Es gracias a todo lo que acabo de mencionar que, me percato no sólo de que mi intimidad “co-existe” con otra intimidad que se parece mucho a la mía, sino que también, caigo en cuenta de que esa realidad puede responderme de la misma manera

---

<sup>66</sup> Como el niño no conoce su exclusividad, proyecta su vida en la vida de los otros.

en que yo puedo responderle a ella<sup>67</sup>. El “Otro” es esa realidad con la que yo puedo alternar, convivo con él. En suma: el “otro” se me aparece como aquella realidad que es muy semejante a la mía; es, aquel que vive en reciprocidad conmigo.

Dos son las vías por las cuales, la abstracta y genérica condición de esa otra realidad, se me hace cada vez más individual y concreta: La acción y el conocimiento. Estas operaciones son la que permiten una relación como reciprocidad. La acción de ambos, la mía y la del “Otro”, crea un mundo en común. Ese mundo –que es único y objetivo- que es *nuestro* mundo, en primera instancia, pero también es el mundo de todos los demás hombres. De este modo, el paulatino conocimiento del “otro”, desembocará en el conocimiento de un “*tú*”, resulta, pues, que la reciprocidad es activa; la reciprocidad que tengo con el “Otro” tiene estadios: el primero es el estadio del “*nosotros*”. Aquí, la amistosa o no-amistosa actitud ante el otro se torna en una mutua cooperación. Cuando digo –de él y de mí- “vivimos”, la tercer silaba, el “nos”, expresa lo real que es *nuestra* relación: en esa relación somos yo y el “Otro”, juntos hacemos algo, y al hacer eso somos “nos”, “somos”, es decir, soy para el “Otro” y el “Otro” es para mí. Para Ortega, el “nos” declara nuestra apertura constitutiva al “Otro”. Luego, el “Otro” es aquello que constitutivamente soy, en tanto que “*yo soy yo y mi circunstancia*”.

La intimidad del otro es muy parecida a la mía –esta también me une al otro–, pero esta intimidad se oculta en un cuerpo. Esto significa que el otro no es realidad radical –para mí–, él es para mí realidad secundaria. La realidad radical es sólo de mí vida para mí, pues en el fondo, estoy solo conmigo mismo. Sólo cuando trato con el otro pierdo mi soledad, me “des-soledadizo”. Esto puedo hacerlo únicamente a través de miradas, gestos y todas sus expresiones, pues nunca voy a tener acceso a su intimidad. No puedo pasar de esas vías, ya que: “*la intimidad del otro no me es y no puede serme presente*” (Laín Entralgo, 1988: 239). El cuerpo del otro me es presente, pero es expresión de una intimidad que no es la mía, a eso es a lo primero que me remite su carne. La realidad –la carne– del otro me remite a la intimidad del “Otro”. Este descubrimiento del “Otro” me ha proporcionado dos experiencias: 1) descubro que mi vida se encuentra abierta a un algo –o más bien, a un alguien– que me responde. He descubierto al hombre; y 2) que mi vida –además de mí y de lo mío– es de *mi mundo*. El hombre no habría surgido –por ningún motivo– desde la soledad radical que es mi vida, afirma Ortega: “el hombre aparece en la socialización como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante” (Ortega y Gasset, 1983a: 148). De esta manera, la intimidad del otro resulta ser un *alter ego*, un ego que me es ajeno pero que, en alguna medida comprendo. Para el filósofo español, es el

---

<sup>67</sup> En un sentido general y más bien vago, pues las particularizaciones y los detalles nos muestran que esto es falso.

descubrimiento del otro lo que provoca que me percate de mi vida y de lo que es mío, pero, fundamentalmente –en un aspecto metafísico– hace que me percate de la existencia de “*lo otro que yo*”, de aquello que va a ser absolutamente inaccesible – en tanto que no soy yo–, pues de la naranja solo veo una parte, o sólo la superficie: no puedo, ni podré nunca percibirla por completo. El “Otro” no es para mí *alter ego*, en el sentido de “*otro yo*”, sino, única y simplemente, “otro”. Resumiendo, el otro es “*otro Yo*” y “*puro Otro*”, mi semejante y lo superlativamente distante y ajeno a mí.

La estructura de la realidad, para el autor de *¿Qué es filosofía?*, es: 1) ante todo, mi vida propia, 2) “lo mío”, aquello que es *no-yo*, lo que comienza con mi cuerpo, al cual le llamo “mío”. Esto no quiere sino nombrar el mundo de mi vida, es decir, todo aquello que, en tanto es mí en torno, me oprime; ese en torno es simple y sencillamente “yo”, me cubre por completo<sup>68</sup>, y 3) la realidad del otro, que es pura e inaccesiblemente *no-yo*, él es vida íntima, y por lo tanto, su realidad radical es incomunicable a la mía. Únicamente si me las veo con el otro, si confronto y acoplo sucesivamente mi mundo con el suyo, entonces surge –para él y para mí– la convención conjetural y siempre incierta de un mundo objetivo<sup>69</sup>, así como la idea del ser de las cosas, que es: “*que las cosas además de serme a mí y de serle e él, son ellas misma, tienen por sí mismas ser*” (Laín Entralgo, 1988: 241).

Ortega piensa de manera muy similar a Heidegger, pues también plantea que en la vida cotidiana, aquella dinámica y real, el hombre es “*un compromiso cambiante entre la autenticidad y la inautenticidad, de atenerse a lo que le es propio y la convencionalidad o alineación de seguir lo que es de todos, eso que constantemente encuentro en torno a mí hecho por ellos*” (Laín Entralgo, 1988: 241). Para nuestro filósofo en turno, el “otro” que es al comienzo un “él”, y en la medida en que lo voy conociendo se convierte en “tú”. Después de ver como mi vida descubre el “Otro”, el “nosotros” y el “ellos”, trataremos ahora de ver como se logra descubrir el “tú”. Vemos, pues, que la “otredad” tiene diversos planos, de manera que, el ámbito original que es el “nosotros”, se va desmoronando en la esfera de la multitud de “tus” –en esos otros, cuya intimidad me es más cercana– y en una región de “ellos”, o sencillamente “*semejantes*”.

¿Cómo, entonces, el “Otro” llega a convertirse en “tú”? ¿Cómo es que su vida, sin dejar de ser latente, llega a hacérseme familiar y cercana? En el momento en el que mi relación con el *Otro* no es íntima –en parte, sólo en parte–, tengo un “*cero de intimidad*” respecto de él, él no es sino un reciprocante –como más arriba hemos visto– no sé nada que le sea exclusivo, a lo más, lo que se de él es que es “*mi semejante*”, que es eso que llamo “hombre” adicionando con esto que es capaz de todo

<sup>68</sup> De ahí que pueda decir que me pertenece.

<sup>69</sup> El de él, el mío, el de todos.

lo “humano”, que va desde lo más conspicuo y distinguido hasta lo más disoluto y pedestre. Esta es la noción primera y básica que de eso que comuna mente es llamado “*experiencia de la vida*”. El otro puede muchas cosas, pero sobre todo es en un comienzo un “desconocido” (Ortega y Gasset, 1983a: 78), más con el trato inicial que va desde “*el saludo*”, el concepto vacío del otro se va completando de aspectos negativos y positivos, lo considero capaz de hacer estas u otras cosas, de estos y otros comportamientos, siempre es propenso a ellos. Cada uno de esos “*tus*” es “*un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades*” (Ortega y Gasset, 1983a: 184).

Cuando esos hombres se hacen “*tú*”, esto es, cuando el *Otro* se hace “*tú*”, se me individualiza y aproxima. Sólo así los gestos, los movimientos, las miradas y las palabras no son más expresiones genéricas de una intimidad, sino expresiones en las que puedo “*leer*” –parcialmente– lo que pasa en esa intimidad que no es la mía; aún cuando sea, en cuanto totalidad, imposible “*que prácticamente veamos en efecto, presenciamos el vivir del Otro, dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad Nosotros*” (Ortega y Gasset, 1983a: 186), advirtiendo también la radical imprevisibilidad de su conducta. Ciertamente es que puedo conocer el carácter de ese hombre que llamo “*tú*”, más nunca puedo con certeza absoluta prever lo que él hará inmediatamente después de que momento en que lo veo –por primera vez o las veces que sean–. El hombre no se comporta como uno de los objetos con los que trata la Física, ese saber es distinto al pensamiento vitalista de Ortega, este saber es un saber abierto a los otros y a nosotros mismos; por ello, porque es un saber abierto es por lo que dice: “*el hombre, sea el otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser*” (Ortega y Gasset, 1983a: 186). Únicamente cuando muere tiene un ser fijo y determinado, aquel que ha sido y que ya no se puede moldear, hacer, etc., sin embargo, los Otros no son sólo los vivientes. Hay otros que nunca hemos visto y sin embargo nos son”, mientras vive, ese “*tú*” es mi contemporáneo, es decir, él y yo compartimos –en parte– una porción de nuestros tiempos vitales, pues, se dan al mismo tiempo.

Como ya habíamos visto más arriba, “el Otro” es una realidad en principio peligrosa, más peligrosa sólo al comienzo, pues en la medida en que se convierte en “*tú*” esta disminuye –pero nunca desaparece. Haciéndose “*tú*” *el otro me muestra algo radicalmente peculiar, esta es “la peligrosidad del Otro, que no es ya la eventualidad de que nos sea, ni aun minimamente, hostil y fiera, sino el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío*” (Ortega y Gasset, 1983a: 190). De ese “*tú*” surgen negaciones de mi ser, de la manera en que pienso, quiero y siento, forcejeo con ese *tu*, él me hace ver mis límites, me muestra como soy y como puedo ser, traza mi contorno en tanto realidad personal: me revela que yo soy “*yo*”, que “*mi vida es yo*” sólo así es como puedo decir “*yo (mi vida) soy yo y mi circunstancia*”. Para Ortega, el yo nace después del “*tú*”, nace frente al otro,

“como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, que tiene la insolencia de ser (y de seguir siendo, por mucho que yo le trate) el otro” (Ortega y Gasset, 1983: 380). Veo que sus ideas no son la mías, que sus convicciones no son las mías, las veo como ajenas –la mayoría de la veces ajenas a mí–. Ese tú antes de ser específico cuando era desconocido, cuando creía que era como *yo*, otro, pero al fin y al cabo *yo*, *ego*. Pero, ahora que está frente a mí, junto a otros “*yo*s”, caigo en cuenta que se trata de un *yo* indeterminado, pero fundamentalmente en un “anti-*yo*”.

Todos los “*tú*s” son “anti-*yo*” porque son distintos de mí, de ahí que cuando digo “*yo*”, miento sólo una pequeñísima parte del mundo. Esta palabra, *yo*, tiene dos sentidos: 1) el genérico, abstracto y de nombre común que han utilizado, sobre todo, Descartes y Kant, ese *yo* con un artículo determinado, aquel que “vive en el mundo”; 2) el concreto y único que rechaza un artículo determinado, es ese emocionante sentido que posee el término cuando alguien llama a la puerta, me acerco a la puerta cerrada y pregunto “¿Quién es?” y se responde “*Yo*” (Ortega y Gasset, 1983a: 194).

Averiguo que soy “*yo*” después de conocer a esos “*tú*s”, es por haberles conocido, por enfrentarme y confrontarme con ellos<sup>70</sup> desde la familia, en la infancia; cuando ese otro contesta “*Yo*” cuando pregunto ¿Quién es? al acercarme para abrir la puerta. Con su respuesta, ese *yo* nos dispara su autobiografía completa y cuando nosotros le decimos tu le lanzamos alevosamente la biografía que nos hemos formado de él: “*Es lo horrible que tienen estos dos pronombres personales, que son velis nolis dos disparos de “humanidad”*” (Ortega y Gasset, 1983a: 195). El tú es constitutivamente peligroso; de ahí que no pueda estar desnudo frente a él.

El orden genético de los pronombres personales para Ortega es: un “*Yo*” genérico, el “*Otro*”, “*Nosotros*”, “*ellos*”, “*Tú*” y, por último, mí “*Yo*” concreto y único. Cuando *yo*, *ego* era algo vago e impreciso; vi en el otro un *alter ego*, pero al final me doy cuenta de que es en el mundo de los “*tú*s” y por disposición de ellos donde se ha de moldear esa realidad que soy *yo*, mi *yo* único y concreto, me descubro como tú, como “*alter tú*” (Ortega y Gasset, 1983a: 196), en contra de lo que usualmente se piensa, la así llamada “primera persona” es la última en salir a la luz, pero, se pregunta Laín Entralgo, “¿Cómo el hombre ha llegado a pensar que su *yo* –y genéricamente, “*el yo*”- es para él lo primero y más inmediato?” (Laín Entralgo, 1988:244).

Al parecer, el pensamiento moderno se caracteriza por ser post-cartesiano, este pensamiento ha errado gravemente, ha exagerado en sobremanera la proximidad en la que cada uno tiene de sí mismo, también, se ha atrevido a aumentar la distancia que se tiene del prójimo. La remisión al

<sup>70</sup> A esta confrontación se le llama comúnmente “*relación social*”.

cuerpo como fundamento par la percepción externa no tomo en cuenta que esta permite asir solamente una parte de la realidad exterior, nuestros sentidos no van más allá, no nos permiten ir más allá, lo mismo pasa con la percepción interna. A cada momento sólo percibimos de nuestro yo una pequeña parte de nuestros pensamientos, dentro de todos los que son parte de nuestro yo: el yo está casi en su totalidad cubierto. La razón es que el cuerpo, en su forma de sensibilidad interna, como “*intracuerpo*”, me pone límites para la percepción de mi yo y condiciona las partes que de él percibo. Basta una pequeña modificación de mi sensibilidad interna<sup>71</sup> para que se altere la amplitud, la nitidez, la perspectiva y el contenido de la percepción de mi realidad íntima. Incluso, para la percepción de nuestro pensamiento es necesaria una expresión interior a manera de cuerpo, cuando “me doy cuenta” de que pienso y de que, efectivamente, estoy pensando se producen estímulos en mi cuerpo; de manera silenciosa, pero sin duda materialmente, me digo con mi organismo lo que pasa por mi mente. De esta manera, pensar no es otra cosa más que dialogar conmigo mismo a través de, cómo dijera Husserl, “mi condición psico-física”. La sensibilidad intracorporal juega un rol importantísimo en la percepción íntima. ¿Quién negar que Yo me vivo a mí mismo a través de mi cuerpo, y que convivo con el prójimo –con su intimidad– mediante su cuerpo y el mío? En contra del pensamiento moderno, la conciencia de mi propio yo no es lo más inmediato, tampoco lo es el yo del otro con el que trato a veces muy distanciadamente. ¿No es increíble que el descubrimiento del tú sea anterior al descubrimiento del yo –de mi yo– como única, concreta y limitada realidad? No, por su puesto que no, pero ahora, después de enajenarnos del prójimo, queda un tú envuelto de misterio; trato de asimilarlo partiendo de *yo*, de mi yo personal, de lo que por ahora me es más presente, lo que es más patente e inteligible para mí. Ese prójimo que como desconocido era una especie de monstruo queda –por lo meno en parte– asimilado.

Así, de mi contemporáneo, de ese otro que es *yo*, pero más precisamente un *tú*, espero, la mayoría de las veces, que sea como yo, en eso se fundan, por ejemplo, la amistad y el amor, ellos viven de mi creencia –e incluso, muchas veces, esperanza– de que el otro sea como yo; amistad y amor son las formas más extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*: “*que tu sea tu –esto es, que no seas como yo– es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que esto no sea la última palabra. Por eso eres mi prójimo*” (Ortega y Gasset, 1983: 389). Para la asimilación de otro, disponemos de dos recursos, uno imaginativo y otro operativo. El cuerpo es la ventana a través de la cual miro, por ella yo me veo a mí mismo, por ella soy presente a mi vida, asisto inminentemente a ella, pero al Otro, necesariamente tengo que imaginármelo, a él lo creo mediante los datos externos de su existencia. Sin

---

<sup>71</sup> Basta con tomar alcohol, con el cansancio, el sueño, etc.

querer resultado literato, pues aquellos con quienes convivo, *la gente*, son personajes imaginarios que yo he ido elaborando gracias a mi fantasía (Ortega y Gasset, 1983a: 349). Para Ortega, la relación con el Otro, que comenzó como un tenso estado de alerta resulta ser la secreta esperanza de vida nueva:

El yo quisiera, en la medida de lo posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir que, ahora lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más —quisiera cosas en torno distintas de él, otros yo diferentes con quien conversar, es decir, *tú* y *él* y, sobre todo, ese *tú*, el más distinto de mí, que el *tú* que es ella o, para el yo de ella, el *tú* resulta ser él. En suma, el yo necesita salir de sí mismo para hallar un mundo en su derredor<sup>72</sup>.

Como hemos visto, la postura de Ortega es una completísima reflexión del Otro, su reflexión metafísica nos lleva desde la solitaria y radical realidad que es la vida de cada uno hasta la realidad secundaria y compresente que es el *tú*; el otro es la zona de mi circunstancia que, aun siendo en sí misma inaccesible para mí, me permite por un lado, especular sobre el ser de las cosas, y por el otro, completar mi realidad al intercambiar mi vida con la suya y al juntar nuestras íntimas, irreparables soledades. Su reflexión psicológica —enormemente influenciada por Wilhelm Dilthey— nos muestra la realidad del Otro como una experiencia originaria como una experiencia que se da en la oquedad de una conciencia, en la que todo sujeto parecía ser, indistintamente, Yo. El otro es el agente a través del cual el mundo de los hombres se me hace un “nosotros”, un “él”, un “tú” y un “yo”. Por último, su reflexión sociológica, permite que comprendamos lo que es realmente fundamental en el cuerpo social, a saber, la relación entre el “otro” y yo.

### **3.3 El “para-otro” de Jean-Paul Sartre**

Sartre, el filósofo y literato, nos propone deshacer uno de los más importantes nudos de la filosofía del siglo XX, a saber: el “*ser-para-otro*” (*l' être-pour-autrui*). El filósofo francés afirma que el ser del hombre es un ser-para-sí; en *El ser y la nada* dice: “*hemos descubierto que la realidad humana es-para-sí?*” (Sartre, 2004: 313), sin embargo, para Sartre esta determinación<sup>73</sup>, no expresa la totalidad de la realidad humana, pues hay modos de conciencia que poseen un carácter distinto al simple *para-sí*—sin dejar de ser *para-sí*—, es decir, son más complejos. La vergüenza por ejemplo es vergüenza mía, pero es mía porque estoy ante alguien, “*es un ejemplo de lo que los alemanes llaman erlebnis (vivencia)*” (Sartre,

<sup>72</sup> El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir (Ortega y Gasset, 1973: 157).

<sup>73</sup> Recuerde el lector que toda determinación es una determinación ontológica, pero hay quienes, como Heidegger, acentúan esa característica utilizando la expresión “determinación ontológica”.

2004: 313). Tengo vergüenza de mí, tal acto se refiere a mi ser, pero es de ese modo porque “*tengo vergüenza de mí tal y como le parezca al prójimo*” (Sartre, 2004: 314); así, el prójimo aparece como mediador entre *mí* y *mí mismo*; igualmente, por su aparición es que puedo hacer un juicio sobre mí mismo y sobre un objeto, pues al prójimo le parezco un objeto, puesto de este modo, me percato de que necesito del otro para asir el complejo que forma la estructura de mi ser: “*el Para-sí remite al Para-otro*” (Sartre, 2004: 315); estas estructuras son inseparables, están anudados, y por ello ahora nos toca examinar este nudo. Ahora, tenemos que explicar cómo es que el ser del hombre, además de un “*ser-para-sí*”, es también un “*ser-para-otro*”.

En la historia del pensamiento filosófico moderno, ningún pensador ha sido capaz de resolver tal problema —piensa Sartre—. Si se nos permite separar a grosso modo el pensamiento filosófico moderno, es posible decir que, por un lado, el realismo admite que el cuerpo del otro es una realidad inminentemente dada a nuestra intuición, pero esa intuición lo único que nos proporciona es un cuerpo, no el cuerpo del prójimo, puesta así, la exigencia del prójimo, en tanto “otro”, es decir, en tanto “*otro yo*” y “*otro que yo*”<sup>74</sup> no va más allá de algo conjetural y probable; recurriendo a un idealismo crítico, el realista determina el grado en que puede aseverar con certeza que el cuerpo percibido es en realidad el “*cuerpo de otro hombre.. Lo que está presente a la intuición realista no es el cuerpo del prójimo, sino un cuerpo*” (Sartre, 2004: 316). Por el otro lado, tenemos al idealismo que, al igual que el realismo, fracasa al no superar la coyuntura que forman “*el escollo del solipsismo*”, que se contrapone a la experiencia inmediata de todos los demás hombres —aun la de los solipsistas mismos—, y la hipótesis realista de una comunicación real y extraempírica entre las conciencias. Idealismo y realismo se traicionan a sí mismos, para el filósofo francés, el realista y el idealista comparten algo, la tesis de que el otro es “*negación interna de mí mismo*” (Sartre, 2004: 327). El prójimo —el Otro— es “*el yo que no soy yo... aquel que no es yo y que yo no soy*” (Sartre, 2004: 325), esa es la negación que e constituye. El realismo y el idealismo afirman que entre mi conciencia y la del prójimo hay un abismo ontológico absoluto y conciben el no ser del otro respecto de mí, como mera negación de mi interioridad. Cuando alguien llama al que está junto a mí “*¡Rodolfo!*”, él le dice, “*¡No soy Rodolfo!*”, para Sartre es esta negación la que posteriormente nos va a posibilitar afirmar “*la mesa no es la silla*” (Sartre, 2004: 326).

Para el fundador del existencialismo, mejor esfuerzo han hecho Husserl, Hegel y Heidegger, pues si se abandona la tesis de la negación externa, entonces nos quedamos con que el conocimiento es mi conexión fundamental con el prójimo, ello implicaría la continuación del imperio del

<sup>74</sup> Se ve claramente la enorme influencia de Edmund Husserl en este filósofo.

solipsismo, por esa razón, mi relación con el “otro” debe de ser una relación *de ser*, no de mero conocimiento. El filósofo francés piensa que Husserl, “*que ve en el otro la condición necesaria para la constitución de un “mundo”*” (Laín Entralgo, 1988: 289), fracasa, pues siguiendo al idealismo que mide el ser por el conocimiento y que se queda en el hueco solipsista (Sartre, 2004: 332); igualmente fracasa Hegel al equiparar conocimiento y ser (Sartre, 2004: 343); y, por último, el fracaso de Heidegger consiste para Sartre en que, aun y cuando acepta que la relación entre mi existencia y la del prójimo, tal relación no es un relación *de ser*. La relación que propone Heidegger, es una doctrina ontológica donde la *coexistencia* que no nos ayuda a comprender la relación óptica y concreta entre mi ser y el ser del que esta sentado a mi lado “*no constituye ninguna prueba entre mí y el otro*” (Sartre, 2004: 349). Estos fracasos no significarán de ningún modo, para el autor de *El ser y la nada*, la imposibilidad de la construcción de “*una teoría de la existencia del otro*” (Sartre, 2004: 349).

La teoría que nos permita asir al otro debe cumplir con las siguientes exigencias:

- 1) No debe aportar una nueva prueba de la existencia del prójimo, sino una prueba en contra del solipsismo idealista, la razón es que nadie ha podido, puede y nunca podrá ser verdaderamente solipsista. En sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes no ha probado su existencia con sí “*pienso, luego existo*”; lo que esta nueva teoría debe hacer es mostrar el fundamento acerca del otro, él afirma: “*la existencia ajena no debe de ser una probabilidad*” (Sartre, 2004: 349).
- 2) Para lograr lo propuesto en 1) debo interrogarme a mí mismo respecto de mi ser, pues el *Cogito* de Descartes es el único punto de partida que es confiable, dice en *El Ser y la nada*: “*el Cogito de la existencia del otro se confunde con mi propio Cogito*” (Sartre, 2004: 353). No mostrándome una estructura a priori de mi mismo que posibilite la remisión a un “otro” igualmente a priori como pretende Heidegger, sino sacando de la oscuridad la presencia inexcusable y concreta de *tal o cual* prójimo concreto, “*debo encontrar no razones de creer en el prójimo, sino al prójimo mismo como no siendo yo*” (Sartre, 2004: 353).
- 3) Lo que nos mostrará el *Cogito* no es un “objeto-prójimo”, sino un “otro” que “*interese a nuestro ser*”. Ni representación, ni sistema de representaciones, ni objeto, etc., pues todos ellos remiten a la probabilidad.
- 4) “*El prójimo debe aparecer al Cogito como no siendo yo*” (Sartre, 2004: 354). Ésta negación se concibe como a) negación externa, que separa de mí al prójimo como una sustancia de otra sustancia; y como b) negación interna que mienta una conexión sintética y activa de dos términos que se constituyen en tanto se niegan el uno al otro (Sartre, 2004: 354). En esta relación negativa

se da una recíproca negación y una doble interioridad, así pues, el otro debe constituirse como *no siendo yo*, y yo debo constituirme como *no siendo el otro*, sólo de esta manera la multiplicidad de prójimos se dará como totalidad, pues, “*cada prójimo encuentra su ser en el otro*” (Sartre, 2004: 354), más esta debe de ser una “totalidad destotalizadora”, pues, es imposible situarse desde la perspectiva del todo, la razón es que si eso fuese posible, entonces podría hacerse “*una síntesis totalitaria y unificadora de los “prójimos”*” (Sartre, 2004: 354).

Para el filósofo francés, “*el prójimo*” es el término de uno de los tres “éc-stasis”, o salidas de sí de la existencia humana, o “*ser par-sí*”. El “en-sí” es el modo de ser de los entes no humanos, de ahí se sigue que, lo primero que define a la existencia humana es que no es ser “*en-sí*”, claro esto no implica que el humano no tenga un “en-sí”, lo que sucede es que su “en-sí” no es lo único que él *es*; el hombre es acto, de ese modo es como rebasa su “en-sí”. El ser del hombre consiste, par Sartre, en un anonadamiento, es el “anonadante-anonadado”, ya que surge de un anonadamiento del “en-sí”<sup>75</sup> que él es y de la negación interna del “en-sí” que él no es<sup>76</sup>. Ahora, el “*ser-para-sí*” intenta salir de su *no-ser* mediante tres *ec-stasis* distintos, estas tres salidas de sí son la conciencia, el otro y el ser, el que a nosotros nos interesa abordar de manera más detallada es el “*ser-para-otro*”, veamos entonces.

Cuando yo me encuentro con el prójimo, él es para mí un objeto, de eso no cabe la menor duda. Pero no es puro objeto, pues de ser así su existencia sería mera conjetura. Para que ese objeto que veo sea un “otro hombre” es necesario que su “objetualidad” me remita no a un ente en irremediable soledad, sino a una relación imprescindible que es la de mi conciencia y él, única y exclusivamente cuando me sea dado como un sujeto que está en relación conmigo, el prójimo será “*otro hombre*”. Cuando paseando por el parque me encuentro con un bulto, hay algo especial en él pues no es sólo objeto, sino que lo veo como objeto y como hombre, pero ¿qué quiero decir cuando digo que ese objeto es un “hombre”? Percibir algo como “hombre” es “*captar una relación no aditiva entre el asiento y él, es registrar una organización sin distancia de las cosas de mi universo en torno de ese objeto privilegiado*” (Sartre, 2004: 356).

Al ser él el objeto privilegiado, él se convierte en el punto respecto del cual se organiza *mi mundo*; por su presencia los objetos huyen de mí, su aparición destruye mi universo –lo desintegra–, pues todo un espacio se agrupa en torno a él, pero, ese espacio esta hecho con mi espacio. Ahora resulta que él es una reagrupación do todos lo objetos de mi universo, de “*mi circunstancia*”, afirma Sartre: “*de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo*” (Sartre, 2004: 358). Hasta este momento el

<sup>75</sup> De su realidad psico-física.

<sup>76</sup> El mundo que le rodea.

prójimo es tan sólo un objeto para mí, ahora me percato de que no es sólo el centro desde el cual se agrupan los objetos de mi mundo, es también objeto para mí, esto es, “esta ahí para mí”, pertenece a mis distancias, a mi espacio. La desintegración de mi espacio no significa en modo alguno que mi mundo se escape hacia la nada o hacia fuera de sí mismo, significa más bien que se ha abierto, que hay una fisura por donde se me escapa por donde se escurre y fluye constantemente, este *continuum* entre universo derrame y escape se concretiza en objeto.

A pesar de lo anterior, parece que todavía no está clarificada la objetualidad del objeto que llamo “otro hombre”, ¿a que presencia originaria se refiere?, a esto responde el autor de *El muro*: “si el prójimo objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo” (Sartre, 2004: 359). Porque el prójimo es para mí –sujeto– un objeto probable, es posible que me descubra a mi mismo mediante mi conversión en objeto para cierto sujeto. “El “ser-visto-por-otro” es la verdad del “ver-al-otro”” (Sartre, 2004: 360), el prójimo se define por su relación con el mundo y por su relación conmigo, él es aquel objeto del mundo que cuando se posa frente a mí determina un derrame de mi universo, de mi mundo, provoca una hemorragia del ser de mi circunstancia.

Demos un paso más. La relación originaria entre el prójimo y yo es una relación concreta y cotidiana, “a cada instante el prójimo me mira” (Sartre, 2004: 360), nuevamente surge la pregunta obligada: si el prójimo es aquel que me mira, entonces ¿a que se refiera la mirada del prójimo? Con lo primero que nos responde el autor de *A puerta cerrada*, es: “la mirada no es ni una cualidad entre otras del objeto que hace función de ojo, ni la forma total de ese objeto, ni una relación “mundana” que se establezca entre ese objeto y yo” (Sartre, 2004: 361) al contrario de lo que suele pensarse comúnmente “si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos” (Sartre, 2004: 361), la mirada parece cubrir los ojos, pareciese que se coloca delante de ellos. Cuando capto una mirada, no aprehendo un “objeto-mirada” en el mundo, lo que acontece es que tomo conciencia de que estoy siendo mirado, la mirada es el sentimiento de que otro me está mirando, que “soy visto” (Sartre, 2004: 362). Ahora preguntamos junto a Sartre ¿Qué significa ser visto?

Cuando yo veo, por el motivo que sea, a través de la cerradura de la puerta y me concentro en eso, en mirar, mi yo se desvanece de mi conciencia, mi conciencia se hace una conciencia irreflexiva. En el momento en que mi descubren mirando, mi yo regresa una conciencia irreflexiva haciéndose objeto para otro, “existo en tanto que yo para mi conciencia irreflexiva...me veo porque se me ve” (Sartre, 2004: 364). Tengo conciencia de mí porque mi yo se me escapa, porque en tanto yo, tengo mi fundamento fuera de mí, “no soy para mí sino como pura remisión al otro” (Sartre, 2004: 364). En la vergüenza de ser lo

que soy para el otro descubro que yo “soy”: “*es reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga*” (Sartre, 2004: 365).

Vergüenza, orgullo y miedo hacen que me de cuenta de lo real que es la mirada del otro, así como de la realidad de mí mismo, son términos que tengo para nombrar esa mirada que me hace vivir y no sólo conocer, que me muestran mi situación de *mirado*. Me avergüenzo de lo que en ese momento soy, esto es, me avergüenzo de ser aquel objeto que el prójimo mira y juzga, del estado en que me encuentro, en tanto que soy un ser libre. De lo que me avergüenzo es de mi libertad, la cual se me escapa en el momento en el que el prójimo la hace objeto. Yo soy en un mundo en el que el otro me ha alienado, en un mundo que se derrama hacia él. Sufro una hemorragia de ser “*me derramo fuera de mí*” (Sartre, 2004: 366). Aparece la contrariedad entre la relación de ser que yo soy y la vergüenza que me lo muestra.

Soy ese ser, aun y cuando intente enmascararlo mediante la mala fe, aun y cuando sea indeterminado e imprevisible –en alguna medida– a causa de mi libertad y la libertad del otro. La libertad del otro surge “*del ser que soy para él*” (Sartre, 2004: 366), es como si se encontrase en mí una extensión de ser, de la cual, yo estuviese separado por una *nada* fundamental., una nada que fuese la libertad del prójimo.

Para ese ser –para el prójimo– le soy presente, a él no le interesa –en ese momento– lo que “era” o lo que el de “tener-de-ser”, sino en el “*en-sí*”, el presente se adhiere a mí. Su mirada me ha despojado de mi trascendencia, para él sólo soy “*en-sí*”, naturaleza. Por su intervención tengo mi caída original, por la vergüenza y el orgullo me aprehendo a mí mismo como naturaleza<sup>77</sup>. Capto la mirada del otro como solidificación y alineación de mis propias experiencias y puesto que esas posibilidades<sup>78</sup> son la expresión de mi trascendencia, resulta que él –como mirada– es mi trascendencia trascendida; el otro como mirada implica la defunción de mis posibilidades “*Mi posibilidad de esconderme en el rincón se convierte en lo que el otro puede trascender hacia su posibilidad de enmascararme, de identificarme, de aprehenderme. Para el otro, mi posibilidad es a la vez un obstáculo y un medio, como todos los utensilios*” (Sartre, 2004: 369).

Con la aparición del prójimo 1) mis posibilidades son vistas desde fuera de mí y se hacen probabilidades, es decir, mi libertad se convierte en objeto, y por ende, ella se vuelve medianamente conmensurable y determinable; 2) con su mirada la “situación” se me escapa, ahora ya no soy su propietaria, provoca en ella algo que yo no he querido. Ya no soy el porque se me escapa, porque

<sup>77</sup> Aun y cuando se “*me escape y sea incognoscible como tal*” Sartre: 367.

<sup>78</sup> “*...soy lo que no soy y no soy lo que soy*” Sartre, 2004: 368.

ahora la situación es “*para el otro*”, cuando me mira el otro, pierdo la capacidad de convertir a los demás en objetos; 3) su mirada me concede espacialidad, cuando me siento mirada me asgo como “*espaciante-espacializado*” (Sartre, 2004: 372); y 4) la mira del prójimo es *temporalizante* (Sartre, 2004: 372), me concede la vivencia temporal como simultaneidad, negada en su totalidad en la soledad, y produce en mi tiempo una nueva dimensión. Con su mirada, el prójimo me arroja al “*presente universal*”.

Con la aparición del prójimo me vuelvo esclavo<sup>79</sup>, “*soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser*” (Sartre, 2004: 374). Me vuelvo instrumento de unas posibilidades que no son las mías, que las veo más allá de mi ser, que niegan mi trascendencia y me convierten para fines que ignoro, con la presencia del otro “*estoy en peligro*”. Tal peligro no es accidental o eventual, sino la estructura más íntima e invariable de mi “*ser-para-otro*”. Esa es la primera conclusión de la teoría del otro de Jean-Paul Sartre.

Cuando el otro —que yo experimento como un ser libre y consciente— se temporaliza hacia sus posibilidades hace que para mí hay un mundo; la realización de mi vida se limita por la existencia del otro, de ahí que me resulte violenta e indefendible una doctrina solipsista como la de Descartes. El prójimo “*surge en una relación originaria de ser conmigo y cuya indubitabilidad y necesidad de hecho son las de mi propia conciencia*” (Sartre, 2004: 383). Claro, es posible que por algún motivo me sienta mirado sin serlo realmente, pero eso no implica que la existencia del otro sea probable, ese error ocurre al confundir dos ordenes del conocimiento, dos modos del ser que son incomparable entre sí, a saber, el conocimiento de la conciencia —el *Cogito* en última instancia, el ser de la propia existencia— y el conocimiento “objetivante” —el ser exterior y objetivo—. Que la percepción objetiva de mi propio cuerpo pueda caer en el error, puede llevarme a dudar respecto de mi propia existencia, pudo incluso dudar de la calidad fáctica del prójimo, más, no puedo dudar de mi realidad de mi “*ser-para-otro*”, pues cuando me siento mirado, para mí *hay el otro*, no importa si nadie me está viendo, no me equivoco en mi “*ser-para-otro*”: “*lo dudoso no es el prójimo, sino el ser-abí del prójimo, es decir, ese acaecimiento histórico y concreto que podemos experimentar con las palabras: “Hay alguien en esta pieza”*” (Sartre, 2004: 386). Por esta razón es posible dar una razón existencial<sup>80</sup> de la *ausencia*, que es la ausencia de un “*tal otro*”, también nos muestra ese último sentido del ser visto, que es: “*cada mirada nos hace experimentar concretamente —y en la certeza indubitable del Cogito— que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencia(s) para las cuales existo*” (Sartre, 2004: 391).

<sup>79</sup> “*ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía*”. Sartre, 2004: 373.

<sup>80</sup> En sentido sartreano, no heideggeriano.

Seguidamente, podemos decir que si el otro me reduce a objeto, también yo puedo mirarlo y hacer de él un objeto para mí; la objetivación del otro es la segunda fase de mi relación con el prójimo, el que el otro sea para mi objeto, es decir que él pase de mero “objetivante” a “objetivado”; objetivado indica que, ahora, el prójimo va a ser numéricamente “ese otro”. El mero “ser-mirado” nos pone en presencia de una realidad que no es número, tan sólo nos muestra que *hay el otro* y, por ende, que *hay otros*, que *hay todos los otros*. En cambio, cuando yo *miro*, los otros se resuelven en número, así es como el prójimo es sólo “un” hombre que está enfrente de mí. Al respecto de la vergüenza dentro de esta objetivación del otro, no es el sentimiento de ser “tal o cual” objeto, sino, en un sentido general, el sentimiento de ser *un* objeto, en otras palabras, de reconocermé en este ser degradado, subordinado y limitado que yo soy para otro: “*la vergüenza es sentimiento de caída original, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy “caído” en el mundo, en medio de las cosas, y de que necesito de la mediación ajena para ser lo que soy*” (Sartre, 2004: 401). La reacción a la vergüenza es captar como objeto al que captaba mi “*objectidad*” (Sartre, 2004: 401), el prójimo aparece como objeto, de esa manera, su subjetividad se convierte en una simple propiedad de ese objeto que yo considero; sólo así recupero mi subjetividad, esto porque es imposible ser objeto de un objeto, el objeto es siempre objeto para una conciencia. La vergüenza impulsa esa relación que la rebasa y suprime por contener una comprensión tácita y no tematizada del “*poder-ser-objeto*” del sujeto para el que soy objeto, esa comprensión es mi conciencia de “*ser-yo-mismo*”, “*yo me avergüenzo de mí ante otro*” (Sartre, 2004: 402). El prójimo posibilita que yo asuma el límite de mis posibilidades cuando yo limito las suyas, cuando me hago responsable de su ser. Las posibilidades del prójimo no las asumo, las contemplo, así, sus posibilidades son para mí posibilidades muertas. Sólo de esta manera recupero mi conciencia: recupero mis posibilidades.

Mi encuentro con el otro es un tratar con otro, un “*ser-para-otro*” en acto, es una lucha entre el prójimo y yo, una lucha en la que recíprocamente nos hacemos objeto, con el único propósito de afirmar cada uno su condición de “*ser-para-sí*”, de conciencia. El “*ser-para-sí*” —que es el ser del hombre— implica una explosión del “*ser-en-sí*”, por ello el *para-sí* —el hombre y por ende lo otros— no forma una escueta colección, sino una síntesis, o una totalidad si se prefiere, de ahí que la expresión “totalidad del ser” refiera a la humanidad entera. No obstante, el “*ser-para-otro*” es si y sólo si *es sido* —si es resultado— de una totalidad que se pierde par que él surja. Agréguese a esto la contradicción de que el “*ser-para-otro*” únicamente existe “*si comporta un captable no-ser de exterioridad que ninguna totalidad, así fuera el espíritu, puede producir ni fundar*” (Sartre, 2004: 417). La realidad del prójimo es para nosotros contingencia fundamental y de ella sólo podemos decir “*es así*”.

En suma, el prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si lo experimento con evidencia, no puedo conocerlo; y si lo conozco, si actuó sobre él, no alcanzo sino su “ser-objeto” y su existencia probable en medio del mundo; no es posible ninguna síntesis de estas dos formas. Pero no podemos detenernos aquí, ese ser objeto que el prójimo es para mí, y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiesta como cuerpo. ¿Qué es mi cuerpo, pues? Y, ¿Qué es el cuerpo ajeno?

Pasamos ahora al apartado de *El cuerpo*. Primero hay que aclarar que aquello que estudian la anatomía y la fisiología, el llamado “cuerpo humano” no es en realidad *mi* cuerpo, sino el cuerpo *de los otros* –desde luego también es el mío, pero sólo si lo considero como el de los otros–. Mi cuerpo, lo que este es para mí no surge en el mundo, desde mi perspectiva, desde mi ser, mi cuerpo es la realidad por la cual yo “puedo hacer” todo lo que en mi particular existencia en el mundo se realiza: caminar, alimentarme, correr, bailar, trabajar, etc.: “*el ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar unido a aun cuerpo*” (Sartre, 2004: 423). Nuestra reflexión respecto del cuerpo ha de dirigirse hacia el ser, así distinguiremos los aspectos o modos de ser del cuerpo, –que al parecer son dos– que son irreductibles entre sí y también incommunicables entre sí, a saber, el cuerpo como “*ser-para-mí*” y el cuerpo como “*ser-para-otro*” (Sartre, 2004: 423).

El examen fenomenológico del cuerpo, nos lo mostrará como “ser-para-sí”, no lo mostrará al cuerpo como algo fáctico-trascendental respecto de la existencia humana. Soy contingente porque no soy yo el fundamento de mi ser; es contingente que yo “sea-aquí”, en mis situaciones histórica, geográfica, social porque pudo haber sido perfectamente posible que me encontrase en una *situación* distinta: soy bajo la forma de un “*ser-aquí*”, además, cuando surjo al ser me implanto en un concreto “*punto de vista*” y en él me hallo comprometido. Lo antes mencionado es la razón por la que mi facticidad es la conquista de la realidad concreta que es mi cuerpo, así puesto, mi cuerpo puede ser definido, en un sentido ontológico, como “*la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*” (Sartre, 2004: 428). Mi cuerpo me insta en el mundo, *ser* para la realidad humana es “*ser-ahí*”, esto es, “ahí junto a la puerta”, ahí en el salón de clases”, “ahí en esa montaña llamada Everest”, etc.; me da un “aquí” –aquel que es mío– y me permite orientarme en el mundo.

Esta orientación en el mundo por parte del “para-sí” tiene dos aspectos: la sensación y la acción. El causante de mis sensaciones es mi cuerpo pues él es la unidad en la que se adjuntan mis órganos de los sentidos y el responsable de mis acciones en el mundo es mi cuerpo como instrumento, en otras palabras, mi cuerpo es el instrumento que ante el mundo –que es el conjunto de mis utensilios– se revela como un bosquejo de todos mis actos posibles. Esto no quiere decir que la

acción y la sensación son cosas distintas, sino que son aspectos de una misma actividad óptica, la cuales la orientación mundana de mi facticidad.

Los llamados sentimientos “del cuerpo” –dolor, placer, etc.– son únicamente modos contingentes de existir como existentes, es decir como contingentes; una manera de “vivir” medianamente concientes de la necesidad con la que nuestra contingencia se efectúa y concreta en el mundo. Y, si la “cenestesia” no cumple con el relieve y la cualidad propios de ella, cuando se circunscribe únicamente a ser mera aprehensión de sí como existencia de hecho, entonces sale a la luz que la habitualidad básica de existir, el hombre la experimenta como *nausea*: “*Esta captación perpetua por mí para-sí de un gusto insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es mi gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de Nausea*” (Sartre, 2004: 466).

El cuerpo, en tanto “ser-para-sí”, es la unidad que complementa dos modos de ser: Es el punto central de referencia, que indican los “objeto-utensilios” del mundo y la contingencia de que “*exista*” el “*para-sí*”. Esto no enfrenta con una nueva pregunta ¿qué es el cuerpo como “*ser-para-otro*” o el “*cuerpo-para-otro*”? La manera en que pretende resolverla Sartre no es nada nuevo, se trata de una respuesta ontológica, que saldrá a la luz mediante el estudio de como “*mi cuerpo*” le parece al otro o, también, el modo en como el cuerpo del prójimo me aparece a mí, estas son formas indistintas del mismo problema pues mi estructura, como “*ser-para-otro*” es idéntica a la del ser del otro –para mí–. Cuando aparece el otro no es su cuerpo lo primero que se me manifiesta, este no es el encuentro originario, sino sólo una parte de la objetivación del otro, “*el prójimo existe para mí primeramente y lo capto en su cuerpo después; el cuerpo es para mí una estructura secundaria*” (Sartre, 2004: 468). Cuando lo objetivo él se vuelve una “trascendencia trascendida”, con mi mirada envuelvo su “*éc-satis*”, su “*para-sí*”.

Cuando lo objetivo él se vuelve un punto de vista, respecto del cual, yo puedo adoptar un punto de vista, así mismo, se me presenta como un instrumento del cual puedo disponer, de la misma manera en que puedo disponer de los demás utensilios de mundo: “*es el utensilio que yo no soy y que utilizo*” (Sartre, 2004: 469). Aclaremos de una vez que el cuerpo del otro no puede ser reducido desde la perspectiva de los “*objetos-utensilios*”, también debe de ser considerado como ser de “*carne y hueso*”, el cuerpo del prójimo es –para mí– presencia plena o presencia deficiente, “*ausencia*” (Sartre, 2004: 471). Su presencia es una explicitación de su facticidad, esta –su facticidad–, la que él existe y vive por la *nausea*, su cuerpo me muestra su ser como existencia inmediata, como carne: “*lo que es gusto de sí para el prójimo se convierte para mí en carne del otro. La carne es contingencia pura de la presencia*” (Sartre, 2004: 473). Ahora, su cuerpo, como carne, no es un mero objeto entre los objetos del mundo, esto es lo propio del cadáver, paradójicamente, el cuerpo es el punto de referencia de una situación

organizada respecto de él, de la cual, no se puede separar, “*el prójimo me es dado como cuerpo en situación*” (Sartre, 2004: 474). Es en este momento donde, podemos decir, aparece la razón del surgimiento de la vida como “trascendencia y significación”, como: “*conjunto de significaciones que se trascienden hacia los objetos que no son puestos como estos sobre fondo de mundo*” (Sartre, 2004: 475). Es por ello que, nuestra percepción del cuerpo del prójimo es distinta a nuestra percepción de los objetos. El cuerpo del prójimo lo percibo dentro de la *situación* total en al que él es viviente y significante, “*me hago anunciar el presente del mundo por su futuro y, más en general aún, por el futuro del mundo*” (Sartre, 2004: 476).

Aún cuando sólo perciba una parte de su cuerpo, esa parte supone ya la totalidad de la carne a la que pertenece. No sólo percibo un brazo, percibo “el brazo de Ángel”, percibo a “Ángel-que levanta-la-mano”, se trata del todo que controla el orden y los movimientos de las partes: “*el cuerpo aparece a partir de la situación como totalidad sintética de la vida y de la acción*” (Sartre, 2004: 477). Igualmente el cuerpo del prójimo es indistinto del “otro-para-mí”, en otras palabras, “*ser-objeto-para-otro*” es igual a “*ser-cuerpo*”, equivalen de la misma manera en que decimos que “*ser-para-otro*” es igual al “*para-sí*”. Por último, podemos decir que el cuerpo del otro es libertad trascendida, es “libertad-objeto”, esto porque libertad es el poder modificar la situaciones, “*el prójimo aparece como aquel que debe comprenderse a partir de una situación perpetuamente modificada*” (Sartre, 2004: 482).

Es por tal motivo que, el cuerpo del otro es *Pasado*, pues se nos entrega como lo “*preter-ido*”, lo trascendido. Es así como, para Sartre, quedan definidos estos dos aspectos ontológicos del cuerpo: el “*ser-para-sí*” y el “*ser-para-otro*”. La primera me muestra que “yo existo mi cuerpo” (Sartre, 2004: 455), la segunda me muestra que “*mi cuerpo*” es utilizado y conocido por el prójimo (Sartre, 2004: 483). A pesar del exhaustivo análisis, antes mostrado, hay un tercer aspecto ontológico del cuerpo, para el filósofo francés. En mi encuentro con el prójimo no se da simplemente una objetivación de su “*ser-para-mí*”, se trata a la vez de “*una revelación en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro*” (Sartre, 2004: 484). Puesto así, y como veíamos más arriba, mi cuerpo se me escapa –en tanto alienado–, me es inasible, se me hace ajeno. Es por la experiencia de la *alineación* que, por ejemplo, se da la timidez, en esta tengo conciencia viva y constante de mi cuerpo, tal y como este es “*para el otro*”. Pasemos de lleno al tercer aspecto ontológico del cuerpo.

Hasta ahora hemos visto que la percepción de mi cuerpo y la percepción del cuerpo del prójimo no es el fenómeno principal de mi relación con él y, que sin la percepción del cuerpo no podría hacer aprehensible la facticidad, e igualmente, no podría estudiar la forma de mis relaciones concretas con el otro. Mi cuerpo conforma la significación y establece los límites de mis relaciones con el prójimo, es la condición de posibilidad para que –en presencia del prójimo– se relacione el “*para-sí*”

con el “*en-sí*”. Como nihilización del “*en-sí*”, el “*para-sí*” se temporaliza como la “*huida hacia*”. Sólo huyendo del “*en-sí*” –que el prójimo no es– rebasa su facticidad dirigiéndose hacia el “*en-sí*”, pues en este consigue su fundamento. El “*para-sí*” es huida y persecución, es “*perseguidor-perseguido*”. Cuando me coloco frente a él, esa fuga que soy yo –para mí– se determina desde fuera de mí, es objetivada; tal objetivación la experimento como una alineación que no puedo conocer, ni trascender. Esa experimentación –es decir, que mi alineación le adjudique a mi huida el “*en-sí*” que huye– me exige tomar una cierta posición ante ella. Este es el punto de luz de mis relaciones concretas con el prójimo.

Las actitudes que puede tener respecto del prójimo son dos: 1) mirar al que me mira para –a mi tiempo– hacerle mi “objeto”, trascender su trascendencia, o 2) adueñarme de su libertad objetiva sin quitarle su forma de libertad, pues la existencia del otro me muestra mi ser y porque su existencia se me muestra como libertad. En suma, envolver su trascendencia sin quitarle su forma de trascendencia. Sartre piensa que, no es que busquemos estas posiciones en mi relación con el prójimo, sino que desde siempre ya la soy, dice: “*soy, en la raíz misma de mi ser, yo soy proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo*” (Sartre, 2004: 498), la elección de una implica, en ese momento, la sepultura de la otra como posibilidad, pero esa sepultura es momentánea, pues se trata de un círculo, no de un movimiento dialéctico como el de Hegel, se trata de “*un círculo existencial difícil de romper*” (Laín Entralgo, 1988: 304). Al la primera de las dos opciones pertenecen –según el filósofo francés– el amor, el lenguaje y el masoquismo, y a la segunda, la indiferencia, el deseo y el sadismo. Para este autor el amor es el ejemplo por excelencia para mostrar como es mi relación con el prójimo.

El amor al igual que las otras actitudes debe de ser concebido desde el punto de vista del conflicto. Para Sartre, cuando yo trato de someter al otro, el otro también trata de someterme a mí, afirma, “*el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro*” (Sartre, 2004: 499). El ejemplo más simple, que ya hemos visto, es la mirada, ella muestra mi primer conflicto con el prójimo. Con la mirada percibo mi “ser-para-otro” como posesión, cuando el otro me mira esculpe mi cuerpo, lo produce, cuando llego a este punto, el prójimo se ha apropiado de lo que soy, conoce mi secreto, mi ser: me posee. Por ello, en mi conciencia, el prójimo es aquel que me ha robado mi ser y es lo que hace “*que haya*” una ser que es “*mi ser*”, eso no implica que yo haya renunciado a lo que soy sino que en la medida en la que me muestro como responsable de lo que soy, como trascendencia, reclamo mi ser, más precisamente, lo recupero: “*soy proyecto de recuperación de mi ser*” (Sartre, 2004: 304). La obstinación por someter a otro es irrealizable, por eso surge el conflicto; si fuese posible desaparecería la alteridad del

prójimo. Para que yo muestre la asimilación del prójimo necesito negar constantemente –de mí– que yo soy el prójimo. Esto –negar que yo sea el otro, es imposible pues él es el fundamento de mi ser. Si el desaparece yo también desaparezco– y pretender al mismo tiempo que desaparezca la alteridad del otro es el paradigma irrealizable del amor.

El amor es conflicto porque como relación en la que se adhieren proyectos, me pongo en contacto franco con la libertad del otro. Por cuanto coexisto con él, su libertad es fundamento de mi ser, es de su libertad de donde surgen la falta de seguridad y el miedo, de ahí también que, mi proyecto de recuperar mi libertad sólo sea posible si me apropio de la libertad del prójimo y la aminoro a ser una libertad que esta sometida a mi libertad. No basta con la entrega física, por supuesto que ella es una expresión de posesión, pero esta posesión no satisface al amante: “*quiere poseer una libertad como libertad*” (Sartre, 2004: 502).

El verdadero amante no quiere poseer un cuerpo ajeno sino cautivar una conciencia. No quiere poseer un objeto sino una libertad, nunca se llegaría a estar satisfecho si convierte en “objeto” al ser amado, él reclama un tipo muy especial de posesión. Más, incomprensiblemente, el amante no quiere una entrega libre, deseada y total de la libertad del ser al que ama, ese no puede ser el propósito. El amante “*quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, no sea ya libre*” (Sartre, 2004: 503). Pretende ser, también, ocasión única y privilegiada de ese particular modo de ser libre del otro, ser responsable de lo que sucede en el otro implicaría que yo colocase al ser que amo en el mundo, como si fuese igual a los demás objetos del mundo. El amante quiere ser “*todo en el mundo*” para el ser amado, él no quiere actuar sobre la libertad de ese otro ser, sino existir como límite efectivo y objetivo de esa libertad. Así mismo, como facticidad, el quiere cubrir al otro de su propia facticidad, quiere obligarle recrearse siempre como la condición de una libertad que se somete y compromete.

El otro con su mirada me inquieta, lo que me inquieta es que me haga ser algo que me es y tiene que serme impropio, sin embargo, si el que me mira me ama entonces me establezco como fin absoluto, quedando, con ello, absuelto de la “utensilidad” que es propia de los objetos del mundo, para pasar a ser un criterio moral, “*querer ser amado es querer situarse más allá de todo el sistema de valores propuesto por el prójimo como la condición de toda valoración y como el fundamento objetivo de todos los valores*” (Sartre, 2004: 505). De ahí que en la relación amorosa se opte por una moral sobria o tradicional, si se nos permite decirlo, o bien, puede elegirse sacrificar su pertenencia a esa moral tradicional, en vista de ese sentir que cada uno afirma poseer, a ello refieren, dice Sartre las expresiones “¿matarías por mí? ¿Traicionarías a alguien por mí?, etc.”, el que pide esto pretende ser el

punto desde donde se ha de mostrar el mundo a su ser amado, de esta manera, yo soy la razón de la existencia de las plantas, los edificios, este escritorio, los campos de maíz, etc., soy su condición y los creo para dárselos al ser que amo para que disponga de ellos. Soy el mundo del otro, el ve el mundo a través de mis ojos, sólo así tengo la certeza de que estoy a salvo de la terrible finitud; con su mirada, no soy más lo que meramente –soy no soy sólo un objeto–, lo que él hace es rescatar mi facticidad.

Mi facticidad es un derecho, mi existencia es porque ha sido *llamada*, soy por ese invulnerable deseo de que el otro se haga libremente *ser*. Mi existencia toma importancia cuando soy amado, ante parece algo que no tiene importancia; mi existencia es querida y asumida hasta en sus partes mas exiguas por una libertad que yo condiciono y quiero libremente: “*Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir*” (Sartre, 2004: 508). Pero, por más que sea este el ideal a seguir, su realización es imposible, pues es imposible evitar el conflicto, esto porque la existencia del amado, porque su mirada es y siempre va a ser objetivante.

Con lo anterior, el proyecto amoroso consiste en seducir al amado, en otras palabras, trato de convertirme para él en un objeto fascinante. En este acto el seductor no consigue ser un “para-sí” libre que envuelve y se adueña de la libertad del otro, él se trasforma en un “para-sí” objetivado que pretende constituirse como plenitud de ser y de ser reconocido como tal, en el campo de su propia objectidad. Aquel que seduce quiere ser objeto y plenitud de ser –al mismo tiempo– frente a un seducido, ante el cual tiene que reconocerse como *nada*. Aunque el seductor se propone ante el otro como intrascendible, no consigue bastarse a sí mismo: la seducción resulta no ser el amor. Así, el amor –su ideal- resulta se un espejismo, un engaño, pues para Sartre, la esencia de mis relaciones con el prójimo es el conflicto, no hay otra opción. En este contexto, podemos adelantar, Sartre discrepa de la opinión de Heidegger; no es el “ser-con” (Mitsein) sino el “ser-para” el que forma parte de la estructura ontológica de la existencia humana “*el ser-para-el-otro precede y funda al ser-con-el-otro*” (Sartre, 2004: 564). El “ser-para” es óptica y ontológicamente más fundamental, y por ende, el *nosotros* es el fundamento del *tú* y el *yo*.

Es de esta manera como terminamos nuestra revisión de la profunda y extensa propuesta de Jean-Paul Sartre, de la cual, podemos decir, es muestra de una enorme brillantez y que refleja indudablemente la influencia de Ortega, pero sobre todo de Husserl y Heidegger, por mencionar a los más representativos. A pesar de ser, hasta cierto punto tendenciosa, nos muestra aspectos que no habían sido abordados por otros filósofos, y bueno ya que nos hemos sumergido en la profundidad de la filosofía sartreana y hemos emergido ricos de lo que les es más propio. No podemos pasar al siguiente capítulo, sin decir que tal y como hemos visto a partir del análisis de estas tres propuestas,

es mucho más viable plantear que se puede derivar una ética o una política en sentido propio dentro de cualquiera de estas tres propuestas, y no así en la filosofía de Martin Heidegger.

## Capítulo IV. Una aproximación a la proto-ética y la proto-política en *Ser y Tiempo*

*“Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere— el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”*  
Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

### 4.1 La ética y lo que hay que pensar

Para muchos es posible afirmar un total desinterés por parte de nuestro autor, respecto de las cuestiones prácticas, y en cierto modo así es, pero eso necesita ser aclarado. Después de la publicación de *Sein und Zeit*, un joven amigo suyo, le preguntó a Heidegger “¿Cuándo escribe usted una ética?” (Heidegger, 2000: 73), a ello respondió el filósofo, que cuando se piensa la esencia del hombre de manera tan esencial –esto sólo se consigue al preguntar por la verdad del ser– y, junto a esto, se eleva al hombre hasta el centro de lo ente, el hombre que experimenta a partir de su existencia se dirige al ser. En esa medida, él ha de desligarse de una indicación vinculante y de las reglas que le digan cómo vivir.

Para nuestro filósofo, hay una enorme confusión en la concepción tradicional de la ética; el anhelo de una ética se vuelve mas urgente en la medida en que aumenta –inclusive hasta la desesperación– el desconcierto del hombre, ya sea el que está descubierto o bien, el que está oculto. Afirma Heidegger: “Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.” (Heidegger, 2000: 73). Y se pregunta “¿quien podría pasar por alto esta precariedad?” (Heidegger, 2000: 73).

Él menos que nadie se preocuparía por tales cuestiones, piensan muchos; la preservación de los vínculos que mantienen, en un presente, unidos a los seres humanos es muy importante, más, para el eterno lector de Hölderlin, tiene mayor importancia pensar aquello que había caído en el olvido desde hacia mucho tiempo, y que gracias a él se había vuelto a pensar.

Lo que pretendía aquel joven que le hizo la ya citada pregunta, era establecer una conexión entre “la ontología” y “la ética”; sin embargo, para Heidegger, antes de determinar tal relación es necesario preguntar por lo que ellas son, pues el pensar en cuanto pensar “tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna otra” (Heidegger, 2000: 74).

Para Martin Heidegger, *ethos* significa “estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre” (Heidegger, 2001: 289). Lo abierto de su estancia –porque *esta-abí*– es

donde aparece lo que le está reservado al hombre en su esencia. ¿Que es lo que aquí sobresale? La estancia del pensador y su quehacer dentro de ese lugar, que es de suyo le es cotidiano y elemental: el *abí*.

De esta manera, “ética” es el término que se utiliza para pensar la estancia del hombre. Sólo el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre, en tanto existente, es ya una ética originaria –en un sentido no tradicional claro–. Sin embargo, “*no se crea que tal pensar pudiese transformarse en ética por ser ontología*” (Heidegger, 2001: 291) pues, esta última, única y exclusivamente piensa al ente en su ser. Antes de pensar en el ente hay que pensar la verdad del ser; sin este pensar la ontología carece de fundamento.

Tal pensar que pregunta por la verdad del ser, determina la estancia del hombre; este pensar no es ni ética ni ontología; de esto se sigue, según el filósofo alemán, que no es posible considerar una posible relación entre ellas. Continúa preguntando en su *Carta al humanismo*, si es posible que al pensar la verdad del ser, sea también posible –mediante ese pensar– determinar la esencia de la *humanitas* como *ec-sistencia* mediante su pertenencia al ser, y si el pensar se reduce a la representación teórica del ser y del hombre; y por supuesto, si de ese pensar es posible deducir algo que pueda llegar a ser la directriz de la vida activa.

A todo lo anterior responde Heidegger de manera abrupta y soberbia, afirma: “*este pensar no es teórico ni práctico*” (Heidegger, 2001: 292), él acontece antes de que se de tal distinción. Ese pensar “*consiste en rememorar al ser y nada más*” (Heidegger, 2000: 80). Ese pensamiento pertenece al ser que ha sido *arrojado* por el *ser mismo* a la guarda de su verdad. Reclama para él, exclusivamente, el pensamiento del ser. Este pensamiento no tiene resultado o efecto alguno, sino que únicamente *siendo*, está ya conforme a su esencia. Ese pensar tiene como tarea la construcción de la casa del ser, que está conformada por la esencia del hombre, que es el *morar* en la verdad del ser. El *morar* es la esencia del ser en el mundo (Heidegger, 2003: 79-85).

Ese pensar, para el maestro de Gadamer, conduce al *Dasein* a la existencia histórica; conduce al hombre para que vuelva a ser humano (Heidegger, 2001: 264). Lo conduce al ámbito de lo salvo; únicamente porque pertenece al ser a través de su *existir* –por ser un *ser* que está *existiendo*–, es que puede llegar del ser la determinación de las normas que han de convertirse en leyes y reglas para el *Dasein*. *Nomos* no es sólo ley sino el modo más propio de la determinación que se refugia en el destino del *ser*. Es en la ley donde se destina y conjuga al hombre en el *ser*. Pero, independientemente de cualquier establecimiento de reglas, lo importante es que el hombre encuentre la verdad del ser como su *aposeno*. Pues, tal *aposeno*, es el único que procura la experiencia de lo estable.

A esta altura salta a la vista una pregunta: “*en qué relación se halla ahora el pensar del ser con el comportamiento teórico y práctico*” (Heidegger, 2000: 86). La respuesta ya la hemos anticipado, medianamente unas líneas más arriba: tal pensar supera, por mucho, a todo observar, pues se *ocupa* de aquello en lo que la teoría puede demorarse y moverse. El pensar da cuenta del claro del *ser*, lo introduce al lenguaje, le da su *morada* –que se expresa como *existencia*– y así, “*el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis*” (Heidegger, 2001: 295). Esto no quiere decir que tal pensar pasa por encima del actuar y el producir por el tamaño de sus logros, o por las consecuencias de su *efectividad*, sino por lo menguado de su *consumar* que carece de éxito.

Comúnmente, se mide el *hacer* mediante las marcas de los asombrosos logros de la *praxis*; los cuales están plenos de éxito, más, *pensar el ser* no es, propiamente ni teórico ni práctico, menos aún una conjunción de ambos. Y es por su simplicidad que nunca ha de lograrse conocer el pensar del *ser*. El *ser* tiene como *destino* el pensar; *es* como destino del pensar, y tal destino es *histórico*. Al recordar históricamente, el pensar toma en cuenta el destino del *ser*; se liga a lo conveniente y es conforme al *destino*. Por último, la ley del pensar es la conveniencia del decir del *ser* como destino de la verdad, ella y otras reglas pueden llegar a convertirse en “reglas” únicamente mediante la ley del *ser*. El *ser*, para Heidegger, es, parafraseando una frase conocida en la historia de la filosofía, “*la medida de todas las cosas*”.

Esta es la manera en la que Heidegger muestra la preponderancia del pensar por encima de las cuestiones de una, si se nos permite decir, ética –del tipo que sea–. Al menos esto es lo que expresa en 1946, dentro de su trabajo *Brief über den Humanismus*, que si bien no expresa una opinión terminante del filósofo si nos proporciona una buena idea de su pensamiento filosófico posterior que, como dice Arturo Leyte, no rompe con el llamado primer Heidegger (Leyte, 2005: 41).

#### **4.2 La influencia aristotélica en el Heidegger de camino a *Ser y Tiempo***

Para nosotros –y como hemos visto en palabras del autor– no hay en sentido estricto, un expreso interés por la rehabilitación de una ética en particular –menos una de tipo aristotélico como veremos mas adelante– o una filosofía práctica como pretendieron hacerlo algunos de sus alumnos, y como pretende desde hace unos años Franco Volpi<sup>81</sup>. Este filósofo italiano apuesta por una interpretación que permite afirmar una apropiación, por parte de Heidegger, de las categorías

---

<sup>81</sup> Véase Volpi, 1996.

fundamentales de la filosofía práctica aristotélica<sup>82</sup>; según este filósofo italiano, “el mago de *Meßkirch*” “ontologiza” y transforma tales categorías en determinaciones constitutivas del ser humano.

Cierto es que Heidegger nunca dejará de lado su enorme interés por Aristóteles, tal como lo muestran sus repetidos cursos y estudios sobre la filosofía del estagirita. Como vimos en el primer capítulo de nuestro trabajo, su acercamiento comienza en el Gimnasio, pero no es hasta 1921 cuando dedica un seminario completo al estudio a *De anima*, una de las más importantes obras de el filósofo de la antigüedad; en ese mismo año imparte otra lección en la que el tema principal es el pensamiento de ese filósofo, son las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*; un año mas tarde impartirá un curso con un título semejante : *Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre lógica y ontología*, así como una lección para principiantes que se titula *Aristóteles y su Ética Nicomáquea*. En el semestre de invierno 1922-1923 impartirá sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Ética Nicomáquea IV, De Anima; Metafísica)*; en ese mismo año realiza unos ejercicios fenomenológicos sobra Aristóteles, en específico, de los libros IV y V de la *Física*. No realizará otros ejercicios de este libro sino hasta el semestre de invierno de 1923-1924 cuando revisa el libro III. En 1923 dicta una conferencia que lleva el rotulo *Ser, verdad y existencia, Aristóteles: Ética Nicomáquea Z*; el siguiente año se sumerge en el estudio de otra obra, ahora toca el turno al libro segundo de la *Retórica*. El 8 de diciembre de ese mismo año presenta la conferencia *Existencia y ser-verdad en Aristóteles (Interpretación del libro IV de la Ética Nicomáquea)*. En 1927 –ya para ese momento está publicada su obra principal- da un curso para avanzados: *La ontología de Aristóteles y la lógica de Hegel*.

Regresa a esos intensos estudios en el semestre de 1929-1931. Comienza con sus seminarios sobre Platón, Aristóteles y San Agustín, y en pleno 1932 da la lección *Aristóteles, Metafísica IX i 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza*; al siguiente año, como parte se sus repetidos seminarios sobre Platón-Aristóteles-San Agustín se encarga de la proposición de la contradicción en Aristóteles; después de esto, abandona sus cursos por varios años y no es sino hasta 1949 cuando vuelve a dar un seminario acerca de la *Physis* de Aristóteles; nuevamente deja sus estudios dos años. En 1942 da un seminario sobre el libro IX de la *Metafísica*. Pasa el tiempo y da un seminario para avanzados sobre el libro IV de la *Metafísica*. En este año lo suspenden y regresa en 1951, cuando vuelve a revisar el libro IV y le adjunta el libro IX de la *Metafísica*; esta será la última vez que él se ocupe del alumno mas distinguido de Platón.

---

<sup>82</sup> Véase Aristóteles, 2003:161ss.

En este vaivén de su interés por el pensamiento aristotélico, sin duda, da cuenta de la enorme importancia que tuvo ese filósofo en nuestro autor; sin embargo, hay que dejar claro que ese interés es mucho mayor en el joven filósofo, que en el maestro y pensador ya consagrados. Ahora bien, para demostrar nuestra anterior afirmación es indispensable revisar un texto previo a la elaboración terminal de *Ser y Tiempo*.

En junio de 1922, Heidegger escribe sus *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*<sup>83</sup>, en donde amplía la propuesta que se verá completada sólo hasta *Ser y Tiempo*: el *cuidado* (*Sorge*) como la característica fundamental del *Dasein*. Tal propuesta, también está ya presente en su estudio *Phänomenologie des religiösen lebens: "Agustinus und der Neuplatonismus"*<sup>84</sup> –curso impartido en la Universidad de Friburgo durante el semestre de verano de 1921– pero no es sino hasta el *Informe Natorp*, donde se ve más claramente el plan de una enorme y arriesgada investigación –la cual tiene muy poco que ver con la propuesta de Volpi–.

En el camino hacia su magna obra, Heidegger fue dejando migajas que ahora nos permiten delimitar un cierto camino dentro de su pensamiento temprano. En el verano de 1921 era el “*curare*” –que utiliza en “*Agustinus und der Neuplatonismus*”– y no la *Sorge*, el “*rasgo fundamental de la vida fáctica*” (Heidegger, 2003b: 60). Se acerca a problemas como la definición la tarea más propia de la filosofía, así como la crítica a la tradicional teoría del conocimiento, que había sido desde los griegos algo que cuyo resultado era, por definición, algo atemporal y ahistórico –dejando de lado con ello el carácter histórico y simbólico del sujeto cognoscente–. Igualmente, el alumno de Husserl critica los fundamentos de la concepción de fenomenología de su maestro; en ese entonces, el joven Heidegger creía que la filosofía debía desasirse del corsé teórico que le impedía respirar; seguidamente, creía que era necesario detener el enorme reduccionismo que sufría el sustrato “vivencial” de la existencia humana, pues ella no pasaba, por lo menos en la visión neokantiana y sobre todo husserliana<sup>85</sup>, de ser una serie de objetivaciones de la “conciencia representativa”. En suma, se trataba, como dice Adrián Escudero, de: “*suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas vigente desde Descartes y asumido por Husserl*” (Heidegger, 2002:16). Tanto en *Zur Bestimmung der philosophie*<sup>86</sup> como en *Anmerkungen zu Kalr Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*<sup>87</sup> se ve claramente un pensamiento distinto de nuestro autor; ahí todavía no se toca expresamente el

<sup>83</sup> Que forman parte de volumen 61 de la GA.

<sup>84</sup> Véase Heidegger, 2003b.

<sup>85</sup> Véase Heidegger, 2005.

<sup>86</sup> Véase Heidegger, 2005.

<sup>87</sup> Véase Heidegger, 2003c.

problema de la facticidad, pero sí se ve un progresivo abandono de la primacía de la concepción tradicional del sujeto, para pasar a la caracterización de la vida humana como *cuidado*. Un año después, en el semestre de invierno de 1921/1922, en el tercer capítulo de las *Interpretaciones fenomenológicas*<sup>88</sup> sobre Aristóteles comienza sus estudios sobre *La vida fáctica* (Das faktische Leben), e inevitablemente *Las categorías fundamentales de la vida* (Grundkategorien des Lebens), así como el establecimiento de la hermenéutica como la base de una epistemología que se expresa como una hermenéutica fenomenológica (Heidegger, 1994: 160).

Estas son las preocupaciones –un poco más refinadas– que se expresan en el *Informe Natorp*; las que desarrolla en Marburgo desde el semestre de invierno 1923/1924 hasta el semestre de verano de 1928. En 1920 ya había intentado delimitar el quehacer más propio de la filosofía sin lograrlo satisfactoriamente, pero en 1921 dice lo siguiente: “*el objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico*” (Heidegger, 2002: 31). Esta respuesta a lo que es el quehacer propio de la filosofía no sólo muestra ya cierta originalidad y consistencia, también delimita el camino sobre el que ha de andar en adelante el lector, que no es sino la aprehensión del *ser* del ser humano, el cual se muestra como “vida fáctica”, dice: “*una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en los que evita el en cuanto consigo misma. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma*” (Heidegger, 2002: 32). Esto nos prepara para una afirmación que, con ciertos matices, lo acompañará hasta *Ser y Tiempo*: “*El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare)*” (Heidegger, 2002: 35). La exégesis de tal afirmación le guiará en sus investigaciones, es más, nos atrevemos afirmar que sus investigaciones sobre, San Agustín, Platón, Aristóteles y otros tenían como propósito el desarrollo tal exégesis; para muestra tenemos esta afirmación: “*la interpretación de estos dos capítulos de la Metafísica muestra tres aspectos relacionados con el problema director de la facticidad...*” (Heidegger, 2002: 72).

No nos consideramos aptos de afirmar que es en este texto donde utiliza por primera vez la palabra *Dasein* en sus cuatro sentidos<sup>89</sup>, si se nos permite decirlo, por no poseer los textos pertinentes de la *Gesamtausgabe* y, desde luego, por nuestro limitado conocimiento del pensamiento de Martin Heidegger. Pero, lo que sí podemos afirmar es que sus interpretaciones sobre algunas de las categorías aristotélicas tienen como propósito una ejercitación y un proceso de delimitación y definición de algunos conceptos que verían su definición total en *Sein und Zeit*; la apropiación y ontologización de las categorías aristotélicas tiene como único propósito, el servirse de ellas para

<sup>88</sup> Véase Heidegger, 1994.

<sup>89</sup> Véase la nota de Jaime Aspiunza en Heidegger, 2006: 179.

desarrollar el anhelado alcance epistemológico en el camino del develamiento del ser del *Dasein*, e igualmente, la delimitación de la problemática de su pensamiento temprano. Eso es lo que él hace tanto en el *Informe a Natorp*<sup>90</sup> como en *Augustinus und der Neuplatonismus*<sup>91</sup>, y no, como plantea Volpi, una reformulación de la *Ética Nicomáquea*. Su propósito es la construcción de una filosofía que de cuenta del ser en la verdad<sup>92</sup>, y eso sólo se conseguirá en la medida en que se comience por el esclarecimiento del ser de aquel que pregunta por el ser.

A decir de Volpi, es a partir de los periodos de docencia en Friburgo (1919-1923) y en Marburgo (1923-1928) que, “*Heidegger se empeña en una voraz apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles*” (Volpi, 1996: 47). Para Volpi, el camino que condujo a Heidegger desde la *hermenéutica de la facticidad* hasta la *ontología fundamental*, se caracteriza por continuas confrontaciones con Aristóteles a tal grado que, afirma: “*Ser y Tiempo es una “versión” en clave moderna de la Ética Nicomáquea, una versión en la que salen a la luz insospechadas analogías estructurales entre la filosofía práctica aristotélica y el proyecto heideggeriano de una analítica de la existencia*” (Volpi, 1996: 47).

De esta manera, se caracteriza a la empresa heideggeriana –particularmente el proyecto de *Ser y Tiempo*–, como un esfuerzo para la rehabilitación de la filosofía práctica, a partir de la filosofía práctica del estagirita. Para el filósofo italiano, no es casual que los alumnos que tomaron clase con Heidegger en la década de 1920 compartieran junto con su maestro, un interés por una rehabilitación del pensamiento práctico de Aristóteles, tales como Gadamer con la *Phronesis*, Hannah Arendt con *praxis* y *vita activa*, Joachim Ritter con el concepto de *éthos* o incluso Hans Joas con el concepto de *agathón*.

No pensamos que Aristóteles sea, algo así como, la alternativa que toma Heidegger como el hilo conductor de su investigación ante el neokantismo y la fenomenológica husserliana. Ciertamente es que el mismo Heidegger en su artículo *La pregunta por el ser mismo*<sup>93</sup> muestra que es fácil encontrar una enorme influencia del alumno de Platón a su pensamiento filosófico, pero de ello no es posible afirmar que es la filosofía de este antiguo griego la que guiará unívocamente no sólo el camino que nos lleva hasta *Ser y Tiempo*, sino también parte de su filosofía posterior.

En el *Informe Natorp*<sup>94</sup>, las primeras 25 páginas –que tiene una totalidad de 51– están dedicadas en su totalidad a explicar lo que a nuestro parecer es la primera elucidación de lo que se desarrollará

---

<sup>90</sup> Véase Heidegger, 2002.

<sup>91</sup> Véase Heidegger, 2003b.

<sup>92</sup> No opina lo mismo Arturo Leyte. Véase Leyte, 2005: 23.

<sup>93</sup> Véase Heidegger, 2006a.

<sup>94</sup> Véase Heidegger, 2002.

profusamente en *Sein und Zeit*; es a partir de la página 26 donde aparece por primera vez el nombre del filósofo griego. No podemos negar que el tratamiento de los conceptos aristotélicos que hace Heidegger en ese trabajo implica un roce con la filosofía práctica de ese pensador, más, lo que no podemos afirmar es que el análisis de esos conceptos tenga como propósito una rehabilitación de una ética. Por el contrario, resulta que es eso lo que se ha de evitar. Afirma Heidegger al referirse al consecuente análisis del libro VI de la *Ética Nicomáquea*: “La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las “virtudes dianoéticas” son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una autentica custodia del ser en la verdad” (Heidegger (2002): 60).

#### **4.3 La preocupación por la ética y la cuestión práctica**

A Heidegger no le interesa, propiamente, ni la ética aristotélica, la kantiana o cualquier otra; no obstante, el tratamiento de los conceptos que son base de la ética aristotélica, provoca un contacto inminente –aunque sea mínimo– con la filosofía práctica –por la que aquellos conceptos toman sentido–. Es ese contacto inminente lo que lleva nos lleva a plantear la existencia de una *proto-ética* y una *proto-política* en el pensamiento del “mago de *Meßkirch*”, pero sobre todo en *Ser y Tiempo*, que como hemos afirmado es la meta de sus investigaciones durante los años veinte. Desde luego, *Sein und Zeit* tiene sus raíces en este texto, y en otros tantos, como lo son las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, que es un curso que dio Heidegger en el semestre de invierno 1921/1922.

Habría que ver otros trabajos anteriores a *Sein und Zeit*, pero entre ellos podemos resaltar *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* de 1923, en donde claramente puede verse una referencia a conceptos muy importantes dentro de la obra de Aristóteles, pero en ellos no es posible encontrar un solo rastro de un abordaje pleno como “ética”; está también en *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, con el que completa el proceso de habilitación para conseguir una cátedra en la universidad de Friburgo.

El mismo significado tiene *Zur Bestimmung der Philosophie*, que fue dado en el semestre de emergencia a causa de la guerra; particularmente, en este texto no encontramos indicio alguno del hilo conductor del que habla Volpi, más bien, encontramos la prueba mas contundente de que *Sein und Zeit* no fue un libro que surgió, si nos permite decirlo, de la nada; en este escrito no sólo muestra sus discrepancias con el pensamiento neokantiano, también establece los límites de su cercanía con la fenomenológica husserliana. La cercanía de Heidegger con la fenomenológica se mostraría ya

desde ese texto de 1919, pero no es hasta su *Einführung in die Phänomenologische Forschung*<sup>95</sup>, que queda clara la cercanía que tiene, en ese momento, tanto con su creador como con la corriente filosófica misma.

Así entonces, el error de Volpi no radica en su análisis comparativo de algunos de los conceptos de Heidegger y Aristóteles, sino en su interpretación del fundamento de aquello que posibilita tal comparación. Debemos tener mucho cuidado, pues la interpretación de Volpi dio origen a un artículo que afirma una conexión entre el nacional socialismo con el pensamiento aristotélico<sup>96</sup>. Resumiendo; lo que hace posible la comparación de Volpi son las intenciones de Heidegger, esto es, el interés respecto de este último para aclarar las estructuras fundamentales de la *vida fáctica*.

Como ya dijimos mas arriba, el propósito de nuestro autor es probar y echar un vistazo dentro de las diversas sendas que se le presentaban, al parecer Heidegger se encontraba en un momento muy difícil a comienzos de la década de 1920, como comienza la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, hubiese dicho: “*A mitad del camino de la vida en una selva oscura me encontraba*” (Alighieri, 2003: 77). Apenas con 32 años cumplidos, Heidegger se encuentra dentro de una “selva negra” o un “bosque oscuro”. Se encuentra en el aspa que forman los “caminos del bosque”, para después adentrarse en el camino de la “*hermenéutica fenomenológica de la facticidad*”, que, como vimos, es resultado tanto de su cercanía con la fenomenológica, la filosofía de Wilhelm Dilthey, como del neokantismo y por supuesto la filosofía aristotélica, por mencionar algunas.

Para 1921 se ven grandes marcas del proyecto heideggeriano, así como enormes esfuerzos por delimitar su temática, un ejemplo de ello son sus interpretaciones de las categorías aristotélicas y de las *Confesiones* de San Agustín. En su desesperado interés por delimitar el quehacer propio de la filosofía, Heidegger se acerca al pensamiento de grandes pensadores y filósofos como Platón, Dilthey, Windelband, Natorp, Husserl, Rickert, Jaspers, Aristóteles, y otros tantos; teniendo claro, en cierta medida, lo que él quería construir.

Respecto de la propuesta de Volpi debemos decir que Dussel en un libro de 1972, y luego el dos libros publicados en el año de 1973 pero que se elaboraron entre 1970 y 1972, se adelanta, en cierto sentido a la propuesta del filósofo italiano<sup>97</sup>; establece una relación entre las categorías aristotélicas y algunos de los *existenciales* heideggerianos, más nunca afirma lo que plantea Volpi.

---

<sup>95</sup> Semestre de invierno 1923/1924, GA 17.

<sup>96</sup> Véase Gillespie, 2000.

<sup>97</sup> Hay también otra referencia respecto de esta relación en Santander, 1985: 79-106.

Incluso, podemos decir que, Dussel va más allá de Heidegger, en los siguientes dos sentidos: primero, va más allá porque, mediante el pensamiento heideggeriano intenta construir una crítica a la historia de la ética y la filosofía occidental; ello con el propósito de responder a un problema concreto, afirma: “*Partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos nos abrimos camino destructivamente para vislumbrar las nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana*” (Dussel, 1973: 14).

Va más allá de Heidegger porque lleva a lo largo de su investigación el pensamiento heideggeriano –pero eso ya no es Heidegger–; sobrepasa los propósitos de ese autor. Segundo, va más allá del maestro de Gadamer, porque él, sí pretende la construcción de una ética; Dussel pretende servirse del pensamiento del filósofo alemán para responder a otras preocupaciones, a preocupaciones que para él eran y siguen siendo hoy sumamente importantes para él, sobre todo en su *Ética de la liberación*, en donde ya está muy lejos de una “hermenéutica de la vida fáctica” heideggeriana; ahí está más cerca de la “vida”, afirma en su libro “*esta es una ética de la vida*” (Dussel, 2000: 167). En sus comienzos, Dussel al igual que Heidegger, está en la búsqueda de una propuesta propia y original se acerca al pensamiento de varios autores y en la medida en que los trata se va distanciando de ellos, y en la medida en la que se distancia de ellos crea categorías propias.

Dussel no intenta, como lo hace Volpi, violentar estruendosamente las categorías de la *Ética Nicomáquea* para hacerlas coincidir con los *existenciales* y las categorías heideggerianas, lo que él muestra es como Heidegger utiliza las categorías del maestro de Alejandro Magno para presentar y hacer más comprensible, para sí mismo y para otros, su propuesta filosófica –eso mismo es lo que repite Dussel–. Él pretende una “*de-strucción*” de la historia de la ética tal y como Heidegger pretendía un destrucción de la historia de la metafísica; pretende construir y aclarar una filosofía propia, y para ello recurre, al igual que el discípulo de Husserl, y a las categorías y conceptos de otros autores. Heidegger lo hace con Aristóteles, San Agustín, y otros; Dussel lo hace con un aparato heideggeriano que apunta a Aristóteles, Tomas de Aquino, Kant, Scheler, Husserl, por mencionar algunos. En el difícil camino de la filosofía Heidegger y Dussel, se internan en los senderos de la “selva negra” que es la filosofía, y en ellos avanzan con los pequeños destellos de luz que les proporcionan los grandes pensadores de la historia de la filosofía.

Como hemos visto, lo que se propone este último filósofo no es lo que propiamente llamarían algunos, un intento violento para flexibilizar el pensamiento heideggeriano; lo que sí intenta hacer es una ampliación de la propuesta filosófica del “Mago de *Meßkirch*”, esto es, la construcción de una ética, y eso es algo que indudablemente ciertamente está de la pretensiones del

pensamiento de Heidegger. Desde luego, lo que nosotros estamos tratando de hacer es mostrar tanto un abuso en la interpretación de los textos de Heidegger tanto por Volpi como por Dussel, y también, que es posible establecer una interpretación respecto de la influencia aristotélica; la cual, se limita enormemente a los escritos tempranos de Heidegger.

Como ya mencionamos más arriba, son sin duda admirables, y por mucho sobresalientes, tanto la interpretación del filósofo italiano como la del filósofo argentino, pero sus propósitos no son los que nosotros tenemos; ambos pretenden, valga la expresión, llevar el pensamiento heideggeriano hasta ciertos campos a los que el propio alumno de Husserl había rechazado tratar.

No es que sea una asunto de escolástica el estudio del pensamiento de Heidegger, pero lo que sí es verdad es que hay momentos en los que tales interpretaciones de estos filósofos salen del propio marco de la filosofía del, por así decir, primer y segundo Heidegger. Sin embargo, lo que ello indica no es un fracaso en la comprensión del pensamiento de nuestro filósofo, sino un enorme esfuerzo por conseguir la ampliación del pensamiento heideggeriano; eso es algo que sí podemos aceptar, aunque, por supuesto, dejando claro que en ese momento ya no está hablando Martín Heidegger.

#### **4.4 Una definición de *Dasein***

Tal y como ha quedado mostrado, Heidegger en ningún momento pretende hacer una “ética” o una “política”, pero las estructuras del *Dasein* que salen a la luz mediante la *analítica existencial* tienen ciertas características, que pudiese haber usado “el mago de *Meßkirch*” para elaborar una ética y una política. Al no haberlo hecho, lo único que tenemos son esos conceptos, de los cuales pudiese haber brotado una filosofía práctica. Para posibilitar un mero esbozo de esa empresa es necesario que definamos al ser que actúa en el mundo.

El único ser que puede ser objeto de disciplinas como la ética y la política es el hombre. Al este ente tan particular por su modo de ser Heidegger le asigna el apelativo *Dasein*. Este término mienta el *ser* del hombre, pero, también es una forma de definirlo, es decir, no es algo que sólo sirva para señalarlo también lo define; lo define como *existencia* en un sentido no tradicional. Cuando se dice que la esencia del *Dasein* es su *existencia*, también se están incluyendo todas sus *estructuras ontológicas*, es decir, todo aquello que conforma la unidad de la *existencia* y que Heidegger define como los *existenciales*; por ejemplo el *estar-en-el-mundo*, el *coestar*, la *temporeidad*, etc. El término *Dasein* define a la *existencia* humana, que es un *estar-siendo*. Los varios usos que Heidegger le da a este término nos obligan a conservarlo en su forma original. En nuestro caso subsumimos la aclaración de Rivera

(Heidegger, 2003: 454) y la de Aspiunza (Heidegger, 2006: 79), pero proponemos entenderlo del siguiente modo: *Dasein* = un *ser* que *es* sólo en sus posibilidades.

Los pensadores que han intentado proponer una ética y una política en el pensamiento heideggeriano pretenden mostrar en sus argumentaciones que el *Dasein* es sobre todo un *ser* práctico, sin embargo el autor de *Ser y Tiempo* no opina lo mismo, dice: “*“Theorie” und “Praxis” sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß*”<sup>98</sup> (Heidegger, 1960: 193). Ese *ser*, que somos en cada caso nosotros mismos, es un *ser-posible*, en palabras más claras, él *es* sus posibilidades, entre ellas hay dos principales la teórica y la práctica; ninguna de las dos es, en un principio, más importante que la otra.

Es en la *cotidianidad*, que le es propia y que tiene un *carácter positivo* en el *Dasein*, donde el carácter práctico de las posibilidades del *Dasein* toma una mayor importancia. Si el *Dasein* no es preponderantemente teórico ni práctico, tampoco lo es el *cuidado* —que hemos visto es donde se condensa el modo más *propio* de *ser* del *Dasein* (Heidegger, 2003:2003 ss)—; este, en su acepción teórica, lleva como supuesto que él no está solo en el mundo sino con otros entes *intramundanos* y con “otros” *Dasein*; que tiene un mundo en sentido óptico y un mundo en sentido ontológico; este segundo es el *mundo circundante*, que es distinto al mundo del ente *intramundano* y por el cual se relaciona con el “*útil*” y “*el otro*” *Dasein*; el primero remite a la *ocupación*, el segundo a la *solicitud*; supone que está inmerso en un mundo con “otros” *Dasein* y que al *convivir* crean al “*uno*”, que es parte constitutiva de la estructura del *Dasein*; supone un lenguaje, una verdad, y maneras de comportarse respecto de los demás; supone una *temporeidad* y un *tiempo*. Sin todo ese aparato el *Dasein* no podría ser, y ello es así porque simplemente debe de poseer todo eso para poder mantenerse como un *estar-en-el-mundo*. En la medida en que carezca de alguna de sus partes estructurales constitutivas, sus posibilidades se verán reducidas.

El énfasis en ciertas posibilidades, la argumentación para dicho énfasis y las razones de este. Diversas disciplinas y ciencias se abocan a desarrollar todas las anteriores tareas, pero son la ética y la política las que lo hacen desde una actividad teórica denominada filosofía práctica. En el caso específico de Heidegger no es posible encontrar algo así como una filosofía práctica —como propone Volpi<sup>99</sup>—, lo que encontramos son fundamentos para una ética y una política, es decir, tenemos una proto-ética y una proto-política en Heidegger.

<sup>98</sup> "Teoría" y "práxis" son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado".

<sup>99</sup> Véase Volpi, 1996.

Recalcamos, esta interpretación supone que el *Dasein* es un ser posible, que él *es* sus posibilidades. Entre ellas están la teoría y la praxis, y que únicamente haciendo énfasis en el carácter práctico del *Dasein* es posible plantear no una ética y una política, sino una proto-ética y una proto-política. El desarrollo de estas disciplinas no fue hecho –propriadamente claro– ni pretendía hacerlo el autor; sin embargo, su propuesta filosófica contiene los suficientes elementos para plantear que de ellos es posible derivar no un tratamiento adecuado de los temas de esas disciplinas, pero si un tratamiento mínimo y austero de ellas.

#### **4.5 *Mitsein*: el fundamento de la proto-ética heideggeriana**

##### **4.5.1 La distinción entre *Dasein* y útil**

El *Dasein* es un ser que ha sido *arrojado* a la *existencia*, que no ha pedido *existir* y que una vez al estar en el *mundo cotidiano* está obligado a *existir*. Él existe porque existe un mundo, en este *mundo circundante* hay *útiles* y “otros” *Dasein*. Se comporta de diferente manera respecto de cada uno, el *útil* es *lo a la mano* y se comporta respecto de él como *ocupación*, respecto de “otros” *Dasein* tiene el modo de la *solicitud*, pues, es una *coexistencia* que comparece en el mundo (Heidegger, 2003: 214). La *solicitud* expresa el *ocuparse* de un *Dasein* –así sea el propio–, no el *ocuparse* de un *útil*. El *Dasein* no se *ocupa* de la misma manera del *útil* que de “otro” *Dasein*: el *útil* es un instrumento del cual él se puede servir a voluntad, no le pide permiso ni cuestiona al *útil* respecto de la realización de la acción para lo que ha sido creado, el simplemente lo *utiliza*; el *útil* sólo tiene como propósito de *utilidad* y no otra cosa. El “otro” *Dasein* no es instrumento; no puedo disponer de él a mi antojo, no puedo decirle lo que tiene que hacer. Ciertamente es que en el *convivir cotidiano* el “uno” me dice lo que debo hacer y le dice a “los otros” lo que deben hacer; de eso no puede escaparse, en principio, un *Dasein*. Pero, si lucha contra la dominación del “uno” podrá librarse de esa opresión; en un principio él siempre está sometido a ella, si no fuese así no sería más un *estar-en-el-mundo*. El dejarse dominar por el “uno” sólo se evita al tomarse a *sí mismo* entre sus manos, esto yo no puedo hacerlo por “el otro”, esa es una tarea de cada uno.

Aún cuando yo sepa que en el *convivir cotidiano* las acciones del “otro” pueden estar bajo el dominio del “uno”, debo de comportarme de manera que esto me sea indiferente. Al tenerme a mí mismo entre las manos, por haber vuelto hacia la posibilidad de mi muerte y en esa mediada hacerme responsable de *mí mismo*; asumiéndome como *culpable* de mi finitud, entendiéndome a cada momento

como una unidad de *tiempo* en donde está presente lo que, en el sentido común, recibe el apelativo de pasado, presente y futuro.

Ese “otro” se me muestra como un ser posible, un ser que como yo puede tenerse a sí mismo en su manos, con todo lo que esto implica. A diferencia del *útil*, dejo al “Otro” en libertad para que sea él mismo, es decir, para que él sea en y por mor de sus posibilidades.

#### 4.5.2 La cercanía del “otro”

Como se vio en el capítulo cuarto de la primera sección de *Ser y Tiempo*, el *Dasein* es un *estar-en-el-mundo* al modo del *desalejamiento*, es decir, siempre acerca aquello que está en el mundo hacia sí mismo; sólo de esa manera puede *ocuparse* del *útil* y de “los otros”. El *Dasein* necesita que “el otro” esté cerca para poder *hacerse cargo* de él y, en esa medida, *hacerse cargo* de sí mismo. Ya dejamos claro que la *cercanía* a la que hace referencia Heidegger no es de ningún modo la que se ocupa en la geometría o en la física; esa cercanía no se mide en metros, kilómetros, sino en el modo y el grado de la *ocupación* (*Besorgen*). La superación de las distancias permite al *Dasein* ser solidario con “el otro” *Dasein*, con el beduino que tiene como parte de su *mundo circundante* la topografía del desierto de Irak. Ese “otro” que está a kilómetros de distancia es parte de mi *mundo circundante* y por eso puedo *ser solidario en común*; su presencia modifica mi actuar en el mundo, respecto del mundo y con “los otros” que geográficamente están cerca de mí.

No importa que el “otro” *Dasein* esté materialmente a mi lado, si no me *ocupo* de él, realmente no es parte de mi *mundo circundante* y, por ende, no lo tomo en cuenta para mi actuar. Ese “otro” que se localiza geográficamente en el desierto de Irak, en Nueva Deli, en Nueva York, etc., afecta con su *existencia* mi actuar en el mundo, modifica mi *existencia*. Igualmente con mi actuar, mi tomar o dejar posibilidades prácticas de *existencia*, afecta su *existencia*. Quizá no sea de manera directa, pero lo hago; este mundo en el que estamos es un *mundo común*; en otras palabras, compartimos un mundo y, en esa medida, lo que sea que haga me afecta y lo que yo haga le afecta. Nuestra *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) posibilita que seamos afectados por lo que hay en el mundo. Ergo, si el y yo creamos el mundo, entonces él y yo somos afectados, de cierta manera y en cierto grado, por lo que hay en el mundo, incluyendo aquello que nosotros hemos creado y lo que hemos transformado.

#### 4.5.3 La importancia del “otro”

La importancia del “otro” radica en que es parte constitutiva del ser del *Dasein*. Por el “otro” es que se configura su mundo y su existencia, es decir, sus posibilidades. El “otro” es la razón del *útil* como

vimos<sup>100</sup> anteriormente; este tiene su razón en el ser *utilizado* por “otros”. No puede ser sólo para mí pues es un supuesto que al tener un mundo y al *estar-en-el-mundo* necesariamente estoy con “otros”. Un teléfono móvil implica que quiero o pretendo comunicarme con alguien, lo mismo pasa con el periódico, un libro o el lenguaje mismo. Siempre hay un “otro” con el cual estoy relacionado, aún cuando no este presente. Él es un supuesto en todas mis acciones.

No puedo omitirlo ni suprimirlo, pues hacer cualquiera de esas dos cosas me afectaría. Si mi modo más *propio* de ser es el *cuidado*; el *cuidado* de mí mismo siempre va a implicar el *cuidado* del “otro”, entonces “si no lo salvo a él no me salvo a mí”. Él es parte de mi *mundo circundante* y por tanto de la *cotidianidad* en la que estoy inmerso inmediata y regularmente. No puedo omitirlo mediante la *indiferencia* o la *confrontación*, esos son modos deficientes del *convivir*. La forma *auténtica* de ese *convivir* con “el otro” se da mediante un compromiso común con la misma causa desde la existencia “propia” de cada *Dasein*, dice “el Mago de *Meßkirch*”: “*Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de la cosas, que deje libre al otro para ser él mismo*” (Heidegger, 2003: 147).

Únicamente dejándolo libre para ser sí mismo me hago a mí mismo, es decir, me tomo a mí mismo como “*propio*” y en esa medida creo mis posibilidades. Sólo en el interactuar y *convivir* junto, yo que soy *Dasein* y el “otro” que también es *Dasein*, podemos ejercer nuestro ser, podemos ejercer nuestras posibilidades y en esa medida seguir construyendo nuestro *ser*, en otras palabras, podemos seguir *existiendo*.

#### 4.5.4 Mí propiedad y la impropiedad

La *propiedad* (*Eigentlichkeit*) es un requisito para el actuar ético; este actuar suele entenderse como una situación única, sin embargo, dice nuestro autor: “*el modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*” (Heidegger, 2003: 154). Es una modificación de la posibilidades concretas que se ofrecen al existente, a saber, el *Dasein*; “*el uno es un existencial y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*” (Heidegger, 2003: 153). Cuando el *ser*, que somos en cada caso nosotros mismos, es *arrojado* al mundo, a su *tener-que-ser* y a su existir en sus posibilidades, es decir, como un ser *cotidiano*, su *sí-mismo* es el *uno-mismo*. Distingue Heidegger el *uno-mismo* (*Man-selbst*) del *sí-mismo propio* (*eigentlichen*), este último implica el asumir expresamente el *sí-mismo* (Heidegger, 1960: 129). El *ser-sí-mismo* (*Selbstseins*) en el “*uno*” es la respuesta al quién de la *cotidianidad* (*Alltäglichkeit*) del *convivir*

<sup>100</sup> Véase página 35 y siguientes.

(Miteinanderseins). Es el modo como el *Dasein* es inmediata y regularmente, y por tanto, es el modo más frecuente y común de comportarse en el mundo.

Es en la *cotidianidad* donde me enfrento con “los otros” (Láin Entralgo, 1988: 256), y la *medianía* (Durschnittlichkeit); se trata del modo común de actuar, hablar, entender, *disponerse afectivamente, proyectarse-a-sí-mismo*, etc. La *medianía* es el canon o paradigma que establece la tradición y el *Dasein*, en el que, un principio, se sumerge para *poder estar-en-el-mundo*.

El *Dasein* nunca va poder escapar del “uno”, pues es él quien gobierna la *cotidianidad* del *convivir* en el que está inmerso el *Dasein*; el “uno” es el “quién” de la *cotidianidad*. Más no por eso, como dice un texto de 1924, es posible que el *Dasein* de “los otros” pueda sustituir el *Dasein* en sentido *propio*, afirma Heidegger: “*el ser-abí de los otros es incapaz de sustituir al ser-abí en sentido propio, si el respectivo ser de cada uno ha de retenerse como mío. Nunca tengo el ser-abí del otro en la forma originaria, el único modo apropiado del tener del ser-abí: yo nunca soy el otro*” (Heidegger, 2006c). De esta manera queda imposibilitado mi modo comportarme ante el “otro”, como si él fuera yo, él no es yo; yo soy yo y él es él. No importa si el o yo, o ambos seamos *propios* o *impropios*, yo nunca, en ningún momento y por ninguna circunstancia voy a ser él. Precisamente por eso es que he de comenzar, en el actuar *cotidiano*, por considerarlo como un ser posible que, siendo *propio* o *impropio*, siempre está conmigo en el mundo.

#### 4.5.5 La lucha por la *propiedad* como una lucha por “el otro”

La *propiedad* es la manera en que se nombra un modo de ser que es el *ser-sí-mismo*. En la *cotidianidad* yo me entrego a las ordenes del “uno”, él es quien me dice lo que debo hacer, como debo ser, como debo pensar, que debo pensar, como puedo conocer, que puedo conocer, etc. La única manera de cambiar esto es tomándome a mí mismo entre las manos. Como existo en la *cotidianidad*, el “uno” me dicta como debo existir, en esa medida yo ya no llevo encima la *carga* de mi *existencia*; el “uno” me da certeza, tranquilidad y seguridad en la *existencia media*. Al poseerme el “uno”, ya no soy yo mismo, soy el “uno”.

Sólo haciendome cargo de mi *existencia*, es decir, llevando la *carga* de existir y tener que existir en un mundo que yo no he elegido, es lo que me va a llevar a ser yo mismo, a ser “*propio*”. El *hacerme cargo* de mi existencia parte de la *disposición afectiva* en la que me encuentro ante el mundo. La *disposición afectiva* de la *angustia* es la que me va a llevar a encontrarme con la primera y la última de mis posibilidades: el dejar de ser, la muerte. En la *angustia* se me muestra que soy un ser finito, que soy en mis posibilidades y sin ellas ya no soy más. Reconociéndose como un *ser-culpable*—que es un hacerme responsable del existir y del tener que ser que yo no elegí, pero que ahora tomo entre mis manos—,

cada *Dasein* debe asumirse y tiene que enfrentarse con la posibilidad de su ya *no ser*, la posibilidad de su muerte, para así poder enfrentarse a sí mismo.

Teniendo la posibilidad de la muerte el *Dasein* se asume en sus posibilidades y, actúa como un *ser* que tiene presente la última y la primera de sus posibilidades; como un ser que en cualquier momento puede *dejar de ser*, que puede ya *no ser* posible. Es precisamente por esto que él se comportará como un ser *propio*, como un ser que tiene sus posibilidades en sí mismo y que por ello puede darse como un *ser libre en el "uno"*. Siendo un existir libre, él deja que "los otros" sean libres para poder tenerse a sí mismos. Tal tenerse a sí mismo, tiene como base el *coestar*, pues sin "el otro" no hay ni *cotidianidad*, ni "uno", ni "impropiedad"; pero tampoco "propiedad" y "mismidad". *Propiedad* y *mismidad* son, pues, resultados del *coestar*, es decir, del existir con "otros" en el mundo por ser un *estar-en-el-mundo*.

#### 4.5.6 El *Mitsein* como fundamento del actuar ético

Ahora podemos decir que la actitud ética es, a partir de las estructuras que ha revelado la *analítica existencial* del *Dasein*, es un actuar en el mundo que comparto con el "otro", para constituirme como un ser de posibilidades, las cuales no pueden dejar a un lado el hecho de que existe un "otro". De este modo todo mi actuar tendrá en cuenta la existencia de un "otro" que es como yo, que es un *Dasein*: en cada caso él y yo somos un ser libre. El "otro" es un ser de posibilidades, que guiará su actuar y la elección de sus posibilidades respecto de mi existencia, puesto que al hacer esto, cada uno, está posibilitando la *existencia* del "otro" y la *existencia* de sí mismo.

Si actuó en un mundo cotidiano, en el que también están muchos otros *Dasein*, y si mi actuar debe corresponder a un modo *propio* de ser, entonces este actuar respecto del "otro" tiene su razón de ser en el *coestar*. La manera en como hemos caracterizado la actitud ética implica desde siempre un comportarme de cierta manera respecto del "otro". Este "otro" *Dasein* es parte constitutiva de mi *estar-en-el-mundo* y, por ende, debe estar contemplado en una de las estructuras de mí ser, ella es el *coestar* (*Mitsein*).

Si "el otro" y el conjunto que esa totalidad de "otros" que llamamos la *comunidad* o el *pueblo*, que no es sino una manera de nombrar el *convivir* que le es inherente al *Dasein* en tanto estar en el mundo no fuesen supuestos, ni tuviesen un carácter positivo, ni formasen parte de la estructura del *ser* que somos en cada caso nosotros mismos, entonces "el otro" no sería requisito para el darse en el *existir*.

Sin “el otro” no hay cotidianidad, ni “uno” y por lo tanto tampoco hay *comprensión mediana, útiles, comprensión vulgar del tiempo*, no hay *impropiedad*, no tenemos como definirnos como *propios*. Sin “el otro” no puedo llegar a tenerme a mí mismo, no tengo posibilidades, sin “el otro” tarde o temprano carezco de posibilidades y llego a la última de mis posibilidades: la muerte.

La respuesta a la pregunta ¿cómo debemos vivir? Se responde de manera ontológico existencial: el “vivir” es un *coexistir* en el mundo, es un *existir* con “otros” en el mundo; un *existir* que ya no es un *coexistir* es ya un no ser más, un no *existir*.

#### **4.6 Seinkönnen: el fundamento de la proto-política heideggeriana**

##### **4.6.1 El actuar cotidiano como fundamento del actuar histórico**

El *poder-ser* (Seinkönnen) es el *existencial* que mienta un modo de ser del *Dasein*. Decir que el *Dasein* es un *ser-posible* que está entregado a sí mismo, eso significa que él es posibilidad arrojada a existir en un mundo. Siendo *propio* el *Dasein* es un comprender, que no es sino el ser de un *poder-ser* que no depende del “uno”, sino que se ha tomado a sí mismo, a su mundo y a su existencia como *propia*. En la *cotidianidad* de la *existencia* el *Dasein* no se comprende a sí mismo, en otras palabras, no se toma a sí mismo y ejerce –siendo él mismo– lo que puede ser. Al tenerse a sí mismo, es decir, al comprenderse a sí mismo es la única manera en la que se reconoce como un ser posible, como un *poder-ser*.

Como mostramos en los incisos anteriores, la existencia del *Dasein* siempre se da como un *existir* con “los otros” en el mundo; esto de ningún modo es un carácter negativo de la existencia, por el contrario sólo de esta manera existe el *Dasein*, pues “el otro” forma parte de la estructura de su ser. En el *existir cotidiano* puedo *hacerme cargo* de mí mismo o puedo entregarme a los dictados del “uno”. Como *poder-ser* el *Dasein* es sus posibilidades, en otras palabras, lo que todavía no es. Desde luego, *es* lo que ya facticamente es (Heidegger, 2003: 169), pero es también sus posibilidades, es decir, lo que todavía no es facticamente, lo que puede ser. Como un *anticiparse-a-sí-mismo* en sus posibilidades, *es* lo que todavía no es.

Ciertamente eso contradice lo que acabamos de afirmar, que el *Dasein* “nunca es más que lo que facticamente es” (Heidegger, 2003: 169), pero Heidegger dice que es así por que esa es la única manera de entender al *Dasein* como un ser *temporeo*. El *Dasein* es lo que todavía no es. Su seguir existiendo se da porque todavía no *es*; nunca, mientras existe, consigue tenerse a sí mismo totalmente. Cuando se completa, él deja de *existir*. Por ello, la *temporeidad* del *Dasein* debe de ser entendida como una unidad

exática en la que se encuentran las tres formas del tiempo: futuro, presente y pasado. Y los ordenamos así porque, aún y cuando cada uno de ellos acompaña al ser que somos en cada caso nosotros mismos, este tiene como característica de su existencialidad un énfasis en el futuro; él es primariamente lo que *todavía no es*, nunca se completa mientras *existe*. En el mismo momento en que el *Dasein* es un *estar-entero*, también deja de *existir*.

A cada momento de su existencia el *Dasein* es un ser que se extiende en su carácter *temporeo*. Por este carácter es que el *Dasein* es histórico. A este respecto, lo que ya *ha sido*, es *cotidianamente* el tema del que se ocupa la historia; lo que realmente es aquello que ha sido, pero que sigue siendo, eso es lo que muestran las ruinas. Ese *haber sido* y ese *seguir siendo* son adjudicados, a los objetos propios de la historia, por parte de un *Dasein*. En la medida en que reflejen parte de lo que era propio de un *Dasein*, los objetos van a tener historia. El *Dasein* es lo primariamente histórico, no porque el sea el objeto principal de la historia sino porque, él en el fondo de su *ser*, él es un *ser* histórico.

En los objetos de la historia se muestra el actuar del *Dasein*; un actuar que es siempre resultado del *existir* en un mundo que comparte con “otros”. Una batalla por ejemplo, es histórica porque es resultado del actuar de una *comunidad de existentes* del tipo *Dasein*. De esta manera es en el actuar donde el *Dasein* se muestra como un *ser* que entre sus posibilidades tiene el *ser práctico*, en otras palabras, un *ser* que, como práctico, ejerce y crea posibilidades para su *ser* mismo y para el *ser* de “los otros”. Este actuar juntos para ejercer y crear las posibilidades de cada *Dasein* dentro de una *comunidad* es lo que puede ser definido como el quehacer político. La política no es sino una manera de nombrar ese actuar conjunto del ejercicio y la creación de nuevas posibilidades de una *comunidad* de *Daseins* que en su individualidad cada quien es un *ser propio*; un ser que al anticiparse a la muerte se resuelve como un ser finito, que ha de ejercer su ser en y a través de sus posibilidades.

#### 4.6.2 El *Seinkönnen* y la historia: el actuar común del *Dasein*

El actuar en la *comunidad* es un actuar de cierta manera en el mundo, para aumentar las posibilidades de cada *Dasein* y, para aumentar las posibilidades del existir cotidiano que forma parte de la estructura del ser del *Dasein* en un sentido positivo. El actuar conjunto sólo se consigue si el *Dasein* se ha tomado sí mismo como un *ser propio*. Sólo siendo “*propios*” se puede actuar políticamente, pues el actuar siempre implica ejercer las posibilidades; sólo un *Dasein* que se ha tomado a sí mismo entre las manos puede actuar de esa manera. El proyecto político es resultado de que el *Dasein* asuma su *destino*, este *destino* es: la muerte.

El *Dasein* es libre para su muerte, para la primera y la última de sus posibilidades (Heidegger, 2003: 400). Sólo siendo libre para la muerte ese ser que somos en cada caso nosotros mismos: “*se comprende a sí mismo en la propia superioridad de poder (Übermacht) de su libertad finita (libertad que sólo “es” en el haber hecho la propia opción), para asumir en esta libertad finita la impotencia (Ohnmacht) de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de su situación abierta*” (Heidegger, 2003: 400).

La historia es el resultado del ejercicio de sus posibilidades, la política y el acontecer político es parte de la historia porque es resultado del actuar del *Dasein* que es siempre un *coestar*. El actuar del *Dasein* se da como un *acontecer*, o mejor dicho un “*co-acontecer*”, pues ese acontecer –que es mío– también es el acontecer del “otro”: “*su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como un destino común (Geschick)*” (Heidegger, 2003: 400). A tal *destino común* Heidegger lo llama también el acontecer de la *comunidad* o del *pueblo*, dice: “*conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común*” (Heidegger, 2003: 400). Es en este *destino común* donde surge –desde cada *Dasein* a partir de su *poder-ser* (Seinkönnen) – la actividad conjunta de la *comunidad* del *Daseins*; tal modo de ser puede recibir el apelativo de “*actividad política*”. Podemos definir la “*política*” como una de las posibilidades del actuar –un modo de ser– del *Dasein*. Ya para terminar podemos decir que su importancia radica en que es parte del *existir cotidiano* que, como ya hemos visto, en palabras de Heidegger tiene un carácter positivo, y que es el modo en que el *ser*, que somos en cada caso nosotros mismos, *es* inmediata y regularmente.

## Conclusiones

Lo que tenemos de esta investigación es una *destrucción* de la posibilidad de la ética y la política –como tal– en el *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Desde el primer capítulo, en donde vimos sus coincidencias con la postura aristotélica respecto de la pregunta del ser, así como su cercanía con la filosofía de Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, mostramos que la empresa heideggeriana desde sus primeros esbozos realizados desde el año de 1916 –cuando comienza a ser profesor no numerario en Marburgo– se caracteriza por la definición de una empresa monumental: el planteamiento de la pregunta por el sentido del *ser* en general.

*Ser y Tiempo* no es sino el punto en el que se define la totalidad del proyecto; la *analítica existencial* del *Dasein* –que ocupa la mayor parte de *Sein und Zeit*– es el punto de partida para la empresa que acabamos de nombrar. La razón es que el planeamiento de la pregunta por el *ser* en general debe posarse sobre la respuesta respecto del ser de aquel que pregunta por el ser. Resultará más sencilla la empresa si se tiene un punto de partida; que mejor punto de partida que el sacará a la luz *las estructuras fundamentales* del *Dasein*, que es él que pregunta por el *ser*. En su preguntar por *el ser*, el *Dasein*, de alguna manera implica su *ser* mismo.

Dentro de la estructura del *ser* de ese *Dasein*, que es en cada caso yo mismo, encontramos que él es un *ser* de posibilidades. Entre estas hay una basta cantidad, pero debido a nuestro proceder las dividimos en teóricas y prácticas, dejando claro que ningunas son, en un principio, más importantes que otras. También vimos que, al hacer énfasis en las posibilidades prácticas del *Dasein* es posible mostrar que algunos de los existenciales o los modos de ser del *Dasein*, surgen una proto-ética y una proto-política. No una ética ni una política propiamente, pues ni esas eran las pretensiones del alumno predilecto de Husserl, ni es posible violentar el texto bajo principios interpretativos, que hacen posibles afirmaciones como las del filósofo italiano Franco Volpi. Nosotros de ningún modo podemos compartir esa postura y hemos dado las razones de esa decisión: 1) el testimonio del desarrollo intelectual hasta *Ser y Tiempo*, 2) la opinión expresa del autor sobre esa posibilidad, y 3) los principios interpretativos pertinentes para la investigación filosófica de este trabajo.

Mostramos tres interpretaciones del “otro”. Todas ellas muestran la influencia del “mago de *Meßkirch*”, así como una violenta interpretación del texto de 1927. Vimos que por su manera de entender al “otro” es más sencillo derivar de sus propuestas, lo que propiamente recibe el nombre de “ética” o “política”, que de la filosofía del profesor de Arendt.

En el capítulo final dimos razones de la dificultad de las interpretaciones de Franco Volpi y Enrique Dussel, así como la posibilidad de una proto-ética sobre la base del *coestar* (*Mitsein*) y una

---

proto-política que se posa en el *poder-ser* (Seinkönnen,) dejando claro que esas no eran las pretensiones expresas del filósofo alemán. Pero que, de cierto, es posible hacerlo en su obra más importante.

Los frutos de este trabajo han sido sendas que se han abierto en nuestro preguntar, tales como la posibilidad de vincular la actitud política con la posición intelectual como proponen Pierre Bourdieu y Víctor Farías respecto del caso Heidegger<sup>101</sup>.

Continuaremos internandonos en esas sendas de la *Selva Negra* filosófica en la que estamos inmersos, para dejar caminos abiertos en los que otros caminarán.

---

<sup>101</sup> Véase Bobbio, 2002; Bourdieu, 1991; Gibbons, 1991; Gillespie, 2000; Grange, 1991; Leyte, 2006; Niwell, 1984; Palmer, 1976; Pöggeler, 1999; Romoser, 1967; Rubistein, 1989; Santander, 1985; Singer, 1993; y Zuckert, 1990.

## Bibliografía

### *Bibliografía de Martin Heidegger*

Heidegger, Martin (1960): *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

\_\_\_\_\_ (1994): *Gesamtausgabe. Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am main.

\_\_\_\_\_ (2000): *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2001): *Hitos*, Alianza, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003): *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003a): *Estudios sobre mística medieval*, F.C.E., Mexico.

\_\_\_\_\_ (2003b): *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003c): *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2006a): *La pregunta fundamental por el ser mismo*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta\\_fundamental.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta_fundamental.htm)

\_\_\_\_\_ (2006b): *Hermenéutica de la facticidad*, disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/hermeneutica/indice.htm>

\_\_\_\_\_ (2006c): *El concepto de tiempo*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo\\_pallas\\_escudero.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_pallas_escudero.htm)

\_\_\_\_\_ (2006d): *Encuentros con Ortega y Gasset*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega\\_y\\_gasset.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htm)

\_\_\_\_\_ (2006e): *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto\\_tiempo\\_historico.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm)

\_\_\_\_\_ (2006f): *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser\\_tiempo\\_trascendencia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_tiempo_trascendencia.htm)

\_\_\_\_\_ (2006g): *La universidad alemana*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/universidad\\_alemana.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/universidad_alemana.htm)

\_\_\_\_\_ (2006h): *La situación del presente y la tarea futura de la filosofía alemana*, disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/situacion.htm>

\_\_\_\_\_ (2006i): *¿Qué es eso de filosofía?*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que\\_es\\_filosofia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que_es_filosofia.htm)

\_\_\_\_\_ (2006j): *Europa y la filosofía alemana*, disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/europa.htm>

\_\_\_\_\_ (2006k): *La autoafirmación de la Universidad alemana*, disponible en : <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmacion.htm>

\_\_\_\_\_ (2006l): *De la experiencia del pensar*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/de\\_la\\_experiencia\\_del\\_pensar.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/de_la_experiencia_del_pensar.htm)

\_\_\_\_\_ (2006m): *Introducción a la fenomenología de la religión*, F.C.E., México.

### ***Bibliografía Complementaria***

Alighieri, Dante (2003): *Divina comedia*, Catedra, Madrid.

Aristóteles (2003): *Ética nicomáquea*, Gredos, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2003a): *Metafísica*, Gredos, Barcelona.

Barsoum Raymond, Diane (1991): *Existentialism and the philosophical tradition*, Prentice May, New Jersey.

Bertrand, Russell (1953): *Los problemas de la filosofía*, Labor, Madrid.

Bobbio, Norberto (2002): *El filósofo y la política*, F. C. E., México.

Bourdieu, Pierre (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona.

De Wallens, Alphonse (1986): *La filosofía de Martin Heidegger*, U.A.P., Puebla.

Dilthey, Wilhelm (1954): *Teoría de las concepciones del mundo*, F.C.E., México.

Dilthey, Wilhelm (1978): *El mundo histórico*, F.C.E., México.

Dussel, Enrique (1972): *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Ser y Tiempo, Mendoza.

- \_\_\_\_\_ (1973): *Para una ética de la liberación latinoamericana. I*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1973a): *Para una ética de la liberación latinoamericana. II*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Fariás, Víctor (1998): *Heidegger y el nazismo*, F.C.E., México.
- Gibbons, Michael (1991) "The ethic of Posmodernism" en: *Political Theory*, Vol. 19, No. 1, Sage Publications.
- Gillespie, Michael Allen (2000) "Martin Heidegger's aristotelian national socialism" en: *Political theory*, Vol. 28, No. 2, pp. 140-166.
- Grange, Joseph (1991) "Heidegger as Nazi: A posmodern scandal" en: *Philosophy East end West*, Vol. 41, No. 4, University of Hawai'i Press.
- Husserl, Edmund (1996): *Meditaciones Cartesianas*, F. C. E., México.
- \_\_\_\_\_ (1985): *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987): *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- \_\_\_\_\_ (1992): *Invitación a la fenomenología*, Piados, Barcelona.
- Ingarden, Roman (1992): *Einführung in die Phanomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer, Tübingen.
- Kockelmans, Joseph J. (1994): *Edmund Husserl's Phenomanology*, Purdue University Press, West Lafayette.
- Kuhn, Thomas S. (1975): *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Lain Entralgo, Pedro (1988): *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid.
- Leyte, Arturo (2005): *Heidegger*, Alianza, Madrid.
- Leyte, Arturo (2006): *La política de la filosofía de Heidegger*, disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/leyte\\_coello.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/leyte_coello.htm)
- Löwith, Karl (1981): *Mensch und Menschwelt*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Macquarrie, John (1968): *Martin Heidegger*, Lutterworth Press, London.
- Niwell, W. R. (1984) "Heidegger on freedom and community: some implications of his early thought" en: *The American Political Science Review*, Vol. 78, No. 3, American Political Science Association.
- Olson, Robert G. (1962): *An introduction to existentialism*, Dover Publications, New York.

- Ortega y Gasset, José (1966): *Obras completas. Vol. I*, Revista de Occidente, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1973): *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1983): *Obras completas*, Vol. VI, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1983a): *Obras completas*, Vol. VII, Alianza, Madrid.
- Palmer, Richard E. (1976) “The postmodernity of Heidegger” en: *boundary2*, Vol. 2, No.2, Duke University Press.
- Pöggeler, Otto (1999): *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Ediciones Coyoacán, México.
- Ricoeur, Paul (1967): *Husserl*, Northwestern University Press, Evanston.
- Romoser, George K. (1967) “Heidegger and political philosophy” en: *The review of Politics*, Vol. 29, No. 2, University of Notre Dame.
- Rubinstein, Richard L. (1989) “The philosopher and the Jews: The case of Martin Heidegger” en: *Modern Judaism*, Vol. 9, No. 2, Oxford University Press.
- Safranski, Rüdiger (2003): *Un Maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona.
- Santander, Jesús Rodolfo (1985): *Trabajo y praxis en “El ser y el Tiempo” de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2004): *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires.
- Schopenhauer, Arthur (1985): *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Barcelona.
- Singer, Brian (1993) “The Heidegger affair: Philosophy, Politics and the “Political” ” en: *Theory and society*, Vol. 22, No. 4, Springer.
- Tarski, Alfred, (1972): *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Theunissen, Michael (1986): *The Other*, MIT Press, Massachusetts.
- Vico, Giambattista (1995): *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid.
- Volpi, Franco (1996) “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica” en: *Seminarios de Filosofía*, Anuario No. 9, pp. 45-73.
- Xolocotzi Yañez, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdes, Mexico.

---

Zuckert, Catherine H. (1990) "Martin Heidegger: His philosophy and politics" en: *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, Sage Publications.