

*Dasein, Existenz,
In der Welt sein*

Autoaclaración de tres
nociones fundamen-
tales de *Ser y Tiempo*

por Claudio Marengui*

RESUMEN

El presente trabajo tiene una finalidad eminentemente autodidacta. Me propongo esclarecer para mí mismo la significación de tres nociones originarias del pensamiento heideggeriano: *Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein*. Para ello, valiéndome principalmente de la lectura de *Ser y Tiempo* y de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, recorro temas claves, como la diferencia ontológica, la comprensión del ser, la trascendencia del mundo y la interpretación de los entes. Me esfuerzo por esclarecer el sentido profundo de la analítica existencial, poniendo la noción de *Dasein* en correlación con la de *Existenz* y la de *In-der-Welt-sein*, de manera tal que todo este recorrido termina encontrando su fundamentación última y subsunción final en la temporalidad originaria extático-horizontal. Espero que los resultados de estos esfuerzos puedan ser de utilidad a otros lectores de la obra del gran pensador de Friburgo.

Palabras claves: Heidegger, *Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein*, temporalidad extático-horizontal.

Dasein, Existenz, In der Welt sein

Self-clarification of three fundamental notions of Being and Time

ABSTRACT

This work has an eminently self-taught purpose. I propose to clarify for myself the meaning of three notions originating from Heidegger's thought: Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein. To do this, using mainly the reading of Being and Time and of Fundamental problems of phenomenology, I cover key issues such as the ontological difference, the understanding of being, the transcendence of the world and the interpreta-

* UCALP & CONSUDEC; Profesor de Filosofía; claudiomarengui@yahoo.com.ar

tion of the beings. I strive to clarify the deep sense of existential analysis, putting the notion of Dasein in correlation with that of Existenz and that of In-der-Welt-sein. All this journey ends up finding its ultimate grounding and final subsumption in the original ecstatic-horizontal temporality. I hope the results of these efforts can be useful to other readers of the work of the great thinker of Freiburg.

Keywords: Heidegger, Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein, ecstatic-horizontal temporality subsumption

a) Ente y ser

Es sabido que el tema persistente y único que domina *Ser y Tiempo* (1927) y todo el pensamiento de Martin Heidegger es la cuestión del sentido del ser. Toda otra meditación perfilada a lo largo de su obra culmina, en todos los casos, en un movimiento centrípeto que conduce siempre a este único centro integrador: “El ser es el verdadero y único tema de la filosofía” (Heidegger, 2000a, p. 36). Tal como él mismo lo ha confesado, esta cuestión comenzó a preocuparle en el año 1907, cuando aún era un estudiante de la escuela secundaria, a propósito de la lectura de un libro de Franz Brentano, el maestro de Edmund Husserl, que se titula *De la múltiple significación del ente según Aristóteles* (1862). Allí, el joven aspirante a filósofo se topó ante la máxima del Estagirita que asevera que “el ente se dice de muchas maneras” (Aristóteles, *Met.*, Z, 1028, 10), ante lo cual se preguntó: “Si el ente se dice en múltiples significaciones, ¿cuál es, entonces, la significación fundamental de todas ellas? ¿Qué significa ‘ser’?” (Heidegger, 2000a, p. 81)¹.

A primera vista, pareciera que lo que nuestro autor se pregunta es algo ya dicho y repetido mil veces en la historia del pensamiento. En efecto, la filosofía, ¿qué ha hecho sino ocuparse del ser? Desde sus orígenes en Grecia y a partir del poema de Parménides, la pregunta filosófica fundamental ha sido la pregunta por el ser, tal como el mismo Aristóteles ya lo advirtiera: “El problema antes y ahora, siempre discutido y nunca resuelto: ¿qué es el ser?” (*Met.*, Z, 1028, 2-4). Pues bien, Heidegger sostiene que aquella pregunta en realidad nunca ha

¹ La frase aristotélica la traduce Heidegger: “El ente se manifiesta, con respecto a su ser, de diversos modos.”

sido planteada como tal, es decir, que nunca se ha preguntado por el ser mismo, sino que la filosofía, aunque emplease la palabra *ser*, lo ha entendido a este siempre como un *ente*. Por ello, al responder a su pregunta, lo ha hecho señalando no al *ser* mismo, sino a un *ente*, aquel ente supremo que cada filósofo ha considerado una condición de posibilidad y fundamento último de todos los demás.

Así, por ejemplo, Platón encontró el ser de los entes en las ideas y, más precisamente, en la Idea de Bien; Aristóteles lo vio en las sustancias y, de forma ejemplar, en la sustancia que es Acto Puro; la Edad Media lo halló en un Dios creador de todo cuanto hay en el universo; Hegel, en un espíritu absoluto inmanente al mundo y al hombre; Marx, en la materialidad que deviene dialécticamente a través de la lucha de clases; Husserl, en un ego puro transmundano que es la fuente intencional de toda experiencia. Lo que viene a decir Heidegger es que las ideas, las sustancias, los dioses, el espíritu, la materia y la conciencia son entes; como tal participan del ser y son modos del ser, pero no son el ser mismo diferenciado de los entes. De manera que la pregunta dirigida al *ser* [*das Sein*] ha ido a parar siempre, por tal o cual motivo, al *ente* [*das Seiende*], siendo que lo que se denomina *ser* resulta, entonces, “aquello que se piensa a partir del ente como su determinación más universal y en dirección al ente como su fundamento y causa” (Heidegger, 2013, p. 478)².

La actitud de Heidegger frente a la filosofía anterior podría, entonces, describirse como una especie de *paso atrás* [*Schritt zurück*] en busca del fundamento oculto de toda la metafísica. En efecto, el ser, lo que hace que haya entes y los haya tales o cuales, se ha alumbrado o mostrado en cada caso de diferente manera: en Platón como idea, en Aristóteles como acto, en el Medioevo como Dios, en Hegel como espíritu absoluto, en Marx como materia dialéctica, en Husserl como conciencia trascendental. En cada uno de estos casos, se trata de una figura con que el ser se muestra y, por lo que Heidegger intenta preguntar, precisamente, es por eso que se ha alumbrado en cada caso de diferente manera, es decir, pensar eso a cuya luz se muestran en cada caso los entes, pero que ello mismo ya no es un *ente*, sino justamente el *ser*. Entonces, ¿qué significa ese algo tan

² En su pensamiento maduro, el autor de *Ser y Tiempo* hablará de la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica al referirse a esta cuestión.

fundamental que no puede dejar de ser comprendido, que en cada caso es efectivamente comprendido y que tiene la peculiaridad de que se lo comprende siempre de modo diferente? ¿Qué significa ser? La pregunta por el ser no quiere constituir una simple reiteración de lo que la metafísica ha preguntado y a su modo respondido, sino que apunta a ese fundamento no pensando que ha dado que pensar a lo largo de toda la historia de la metafísica.

Puesto que el ser de los entes no es él mismo un ente, puede decir Heidegger que la filosofía no se ha ocupado propia y explícitamente del *ser*, sino del *ente*, siendo que “el dueño del ente no es el pastor del ser” (1960, p. 69). Y del ser se ha ocupado tan solo de un modo impropio e implícito, en cuanto que hablar del *ente* lleva consigo una inexpresa comprensión del *ser*. Sin embargo, *ente* y *ser* no son lo mismo, se da entre ellos una radical *diferencia ontológica* [*Ontologische Differenz*]: el *ser* no es el *ente*, sino lo que hace ser al ente, por ende, es lo diferente respecto del ente, aun cuando solo se comprenda su sentido en el ente. “El ser es aquello que determina al ente como ente, aquello respecto de lo cual el ente, sea como fuere que en cada caso se lo refiera, siempre es ya en cada caso comprendido. El ser del ente no ‘es’ él mismo un ente” (1997, p. 6). Por este motivo, en varios escritos, a fin de resaltar la diferencia, Heidegger llamará al *ser* [*das Sein*] también como *nada* [*das Nichts*], es decir, como lo que no es *ente* [*das Seiende*]. “La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada” (1962, p. 115)³. A esta circunstancia según la cual la filosofía no ha pensado la diferencia ontológica y ha confundido al ser en tanto ser entificándolo, a esto lo denomina Heidegger *el olvido del ser* [*Seinsvergessenheit*].

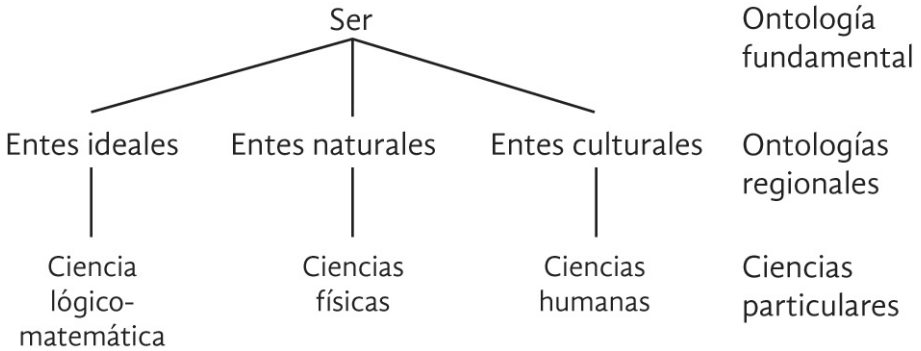
³ En este sentido, el *olvido del ser* por parte de la metafísica trae aparejado un *olvido de la nada*. Para la metafísica griega, la nada es lo que no es ente y de allí el famoso adagio: “de la nada, nada se hace” (*ex nihilo nihil fit*). Para la metafísica cristiana, la nada es la ausencia de todo ente extradivino y de allí el famoso adagio: “de la nada, se hace el ente creado” (*ex nihilo fit ens creatum*). En ambos casos, la nada es olvidada y entificada porque aparece como contraconcepto del ente. Planteado el problema en sus verdaderos términos, se advierte que el ser y la nada van siempre juntos, como ya apuntó Hegel al inicio de su *Lógica*, pero no porque ambos coincidan en su inmediatez y su indeterminación, sino porque “el ser es por esencia finito y sólo se revela en la trascendencia del Dasein que se sostiene en la nada” (Heidegger, 1962, p. 120).

Con todo, hay en la metafísica, a través de la multiplicidad de interpretaciones del ente supremo, una implícita manera común de concebir al *ser* como constante *presencia*. A diferencia de las cosas sensibles, imperfectas y perecederas, las ideas son para Platón lo que siempre es, el modelo eterno y perfecto de las cosas participadas. El Acto Puro de Aristóteles es la presencia constante y permanente que actualiza el movimiento de la totalidad del cosmos. Para San Agustín y Santo Tomás, los pensadores cristianos medievales más destacados, Dios es un ente eterno, infinito y necesario, el omnipresente *Ipsum Esse*, desde el cual todos los otros entes, temporales, finitos y contingentes, llegan a existir por creación a partir de la nada. Y lo mismo ocurre con el espíritu hegeliano, entendido como absoluta inmanencia universal y concreta de la experiencia de la conciencia, con la materia marxista, entendida como el sustrato omniabarcador que posibilita la praxis social signada por la lucha de clases entre opresores y oprimidos, así como con la conciencia trascendental intersubjetiva husserliana, entendida como un presente viviente transmundo que da origen al tiempo subjetivo y al tiempo objetivo. La metafísica, pues, ha entendido al ser como un ente que está *presente* en todo momento y lugar. Pero siendo el *presente* solo uno de los éxtasis de la tridimensionalidad del tiempo, podemos preguntar: ¿qué pasa, entonces, con el *pasado* y con el *futuro*? Además, si toda la metafísica ha pensado implícitamente el ser a partir de un determinado modo del tiempo, tenemos derecho a preguntarnos con Heidegger, ¿qué relación hay entre el ser y el tiempo? ¿No será el tiempo, tal vez, el sentido del ser?

b) La pregunta por el ser

Plenamente consciente de la historia que tenía detrás, que se remonta a los orígenes mismos de la filosofía en la antigua Grecia, acuciado por la diferencia ontológica y por la no pensada relación del ser con el tiempo, Heidegger empeña todo su esfuerzo de pensador en plantear de manera radical y explícita la pregunta por el sentido del ser mismo en su diferencia con los entes [*Seinssinnfrage*]. Años más tarde, pudo escribir: “En el tratado *Ser y Tiempo* la pregunta por el sentido del ser, por primera vez en la historia de la filosofía, se plantea y se desarrolla en tanto pregunta” (1972, p. 118). En efec-

to, esta obra es presentada por su autor como una ontología fundamental nunca escrita, superadora de las ontologías formales y materiales que habían sido desarrolladas por Husserl, Hartmann, Scheler y los fenomenólogos. Según el pensador de Friburgo, las distintas regiones de la totalidad de los entes constituyen las áreas de estudio de las distintas ciencias. A su vez, los conceptos fundamentales que manejan cada una de estas ciencias son definidos por las ontologías regionales, encargadas de fijar el sentido de los entes estudiados. Sin embargo, todo ente es un modo del ser y, como tal, depende del ser en sí mismo, que constituye el objeto que la ontología fundamental ha de estudiar. De modo que existen tres niveles epistemológicos: las ciencias particulares, las ontologías regionales y la ontología fundamental.



Dentro de este esquema, las ontologías regionales estudian las adverbializaciones más radicales del ser y se encargan de definir las esencias de los entes por estudiar. Por ejemplo, definir lo que sea un número entero, una figura geométrica o un razonamiento deductivo (ciencias lógico-matemáticas), definir lo que sea la estructura atómica de un cuerpo, una combinación química o una ley genética (ciencias físicas), definir lo que sea una conducta psicológica, una norma civil o una sociedad organizada (ciencias humanas). Pero, cuando se define a cada tipo de ente, se decide su modo de ser, se dice cómo es tal o cual ente. Suponiendo que se logran definir todos los tipos de entes de las distintas regiones de la totalidad, ¿estaría, entonces, acabada la tarea de la filosofía? Desde una perspectiva heideggeriana, claramente no se acabaría, porque todo ente es un modo de ser, quedando pendiente la tarea de hallar el sentido del ser en general.

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia, si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental. (Heidegger, 1997, p. 34)

Es por ello por lo que *Ser y Tiempo* dedica su primer capítulo a exponer la pregunta por el sentido del ser [*das Seinssinnfrage*] en detalle, advirtiendo su importancia y distinguiendo en ella los siguientes tres elementos: a) lo puesto en cuestión [*Das Gefragte*]: aquello por lo que se pregunta en general (ser); b) lo preguntado [*Das Erfragte*]: aquello a lo que se apunta directamente en el preguntar (sentido); c) lo interrogado [*Das Befragte*]: aquello a lo que se ha de dirigir en primer lugar la mirada (ente)⁴. Pues bien, según esto, ¿en qué ente ha de ser buscado el sentido del ser? Heidegger plantea la cuestión del siguiente modo: el preguntar es un modo de ser del que pregunta y este modo de ser debe ser explicado, pero, a la vez, para explicar adecuadamente el preguntar, es necesario explicar el modo de ser total del cual el interrogar es, a la vez, un modo. Se llega así a la analítica del que pregunta, es decir, a la analítica existencial.

c) La comprensión del ser

El sentido del ser ha de ser buscado en el que pregunta, porque en esta indagatoria somos, al mismo tiempo, los preguntantes y los

⁴ Debemos tener en cuenta que nuestro autor no pregunta ¿qué es el ser?, tal como en general ha preguntado la metafísica y a su modo respondido, señalando a un ente como fundamento último de todos los demás entes. Tomás de Aquino, por ejemplo, pregunta por el ser de los entes, esto es, aquello que hace real al *ens* y responde diciendo que esto es el *esse* que actualiza la *essentia*. Pero, la fuente última de ese *esse* relativo y finito del ente no puede ser sino el mismo *Esse* absoluto e infinito, o sea, Dios. De allí la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica puesta en evidencia por Heidegger, no solo en su versión tomista, sino en general. Por el contrario, el autor de *Ser y Tiempo* pregunta: ¿cuál es el sentido del ser?, es decir, se reformula la pregunta de la ontología tradicional siguiendo las enseñanzas husserlianas y evidenciando en la pregunta el polo noemático intencionado en correlación al polo noético intencional. La pregunta por el sentido del ser apunta, entonces, a la significatividad del ser, aún cuando esta tarea deba llevarse a cabo dirigiendo la mirada al ente en el que la significatividad del ser se manifiesta.

preguntados. Pero lo sorprendente de esta tarea es que el que pregunta ya comprende el ser de algún modo.

El 'ser' es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del 'ser' y esta expresión resulta comprensible 'sin más'. Cualquiera comprende: 'el cielo es azul', 'soy feliz', y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad no hace más que demostrar su incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace 'a priori' un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser. (Heidegger, 1997, p. 27)

Fenomenológicamente, no tenemos experiencia del ser sino a través de los entes en que se manifiesta: el ser es siempre ser de un ente. "El ser no está jamás presente sin el ente y el ente no es jamás sin el ser" (Heidegger, 1962, p. 36). Sin duda, no nos encontramos jamás cara a cara con el *ser*, por así decirlo, sino con los *entes*: nosotros mismos somos entes y lo es todo lo que nos rodea, como los minerales, los vegetales, los animales, los objetos, los útiles, los números, las figuras y las obras humanas. Pero adviértase que, para que sepamos que todo ello *es*, es necesario de algún modo que sepamos ya qué significa *ser*. Caso contrario, no podríamos decir que tal cosa *es* o que *es así o asá*, ninguna de estas expresiones tendría sentido, y el lenguaje se tornaría ininteligible, ya que el verbo *ser* articula la estructura semiótica de todas las lenguas. Heidegger nos pone un ejemplo.

En el jardín hay un árbol. Enunciamos de él: Su figura es hermosa. Es un manzano. Este año rinde menguada cosecha. Las aves cantoras gustan cobijarse en su ramaje. Otras cosas podría enunciar de él un fruticultor. El botánico científico que representa el árbol en tanto vegetal podrá definir muchas cosas acerca del árbol. Por último, arriba un raro individuo que declara: el árbol es, no no-es. ¿Qué hay acerca de este 'es', según el cual el árbol no no-es? ¿Dónde sobre el árbol, o en el árbol, o detrás del árbol está aquello que se nombra con el 'es'? (1958, pp. 166-167)

En este texto resulta muy claro que el *ser* no es el *ente*, que el *ser* pertenece a la esfera *ontológica* y el *ente* a la esfera *óntica*. En él se dice: el árbol *es* hermoso, el árbol *es* fructífero, el árbol *es* un manzano. Y lo importante es no perder de vista que el *es* no es nada *óntico*, no es algo del *ente*, como si fuera una de las cualidades del árbol que podríamos verificar. El *ser*, en cambio, es *ontológico* y no está propiamente hablando en el árbol, sino dado a la comprensión del *Dasein*.

En nuestra experiencia, entonces, comprendemos el *ser* de los entes y nos comportamos respecto de estos sobre la base del sentido que les otorgamos. En efecto, nuestra conducta varía según estemos referidos a otro *ser* humano, a un paisaje, a un martillo, a un negocio, a un cálculo matemático, a una sinfonía o a Dios. Y nuestro comportamiento difiere, precisamente, porque cada uno de estos entes presenta un diverso modo de *ser*. Así sucede también con el sol, tal como nuestro pensador mismo lo presenta en otro de sus ejemplos:

Para los griegos más antiguos el sol era el dios Helios que todas las tardes se sumerge en el Océano. Más tarde el sol es un disco, luego una esfera que se mueve en torno a la tierra. Y pronto cae también esta concepción, y ahora la tierra se mueve alrededor del sol. Y, por último: este sol con su sistema de planetas no es más que uno entre muchos otros sistemas. (1958, p. 59)

Para el agricultor, el sol no es nada de esto, sino un factor más en su trabajo. Ante una pareja de enamorados que se deja encantar con la contemplación del atardecer, el sol adquiere un sentido estético totalmente distinto. Otra también es la significación del sol para las predicciones de la astrología. En cada caso el sol *es* algo diferente, pero lo crucial es que siempre, forzosamente, aparece con un determinado *sentido*, según una determinada cualificación del *es*.

El *ente* es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el *ser* sólo es en la comprensión de aquel *ente* a cuyo *ser* le pertenece eso que llamamos comprensión del *ser*. (Heidegger, 1997, p. 206)⁵

⁵ Se da cierta equivalencia entre lo que Heidegger denomina *ser del ente* [*Sein des*

Debe quedar en claro, entonces, que solo hay ser en la comprensión. Y si también los demás entes tienen relación al ser, esa relación les es adjetiva, por así decirlo, no está en los entes mismos, sino en el *Dasein* que los vincula con el ser: la relación les viene porque hay *Dasein* que determina *a priori* el ser de los entes.

El ser como tema fundamental de la filosofía no es un género de un ente y, sin embargo, concierne a todo ente. Su universalidad se debe buscar más alto. El ser y la estructura del ser están más allá de todo ente y toda determinación posible entitativa de un ente. (Heidegger, 1997, p. 38)

Las distintas comprensiones del ser de los entes explican las diferencias entre culturas y épocas. De la manera en que cada cultura y cada época histórica comprende el ser, dependen en definitiva todas las decisiones fundamentales que tejen la existencia humana, porque solo sobre la base de la comprensión del ser, el hombre puede entrar en relación con los entes, concebirlos y utilizarlos. Cabe señalar que esta comprensión del ser se da en nosotros simultáneamente con la comprensión del ente que somos nosotros mismos y de los entes que no somos nosotros mismos, sean útiles, objetos, obras de arte o seres humanos. La *comprensión del ser* [*Siensverständnis*] constituye, entonces, un elemento primario en la estructura ontológica del hombre. Más ocurre, como dijimos, que tal comprensión se encuentra tácita, no es clara ni manifiesta, sino vaga e inexpressa, por lo cual nuestro autor prefiere denominar a esta comprensión más vivida que pensada *comprensión preontológica*, por oposición a la *comprensión ontológica* que piensa y pone en claro lo que se vive. Por eso, Heidegger puede redireccionar la pregunta y decir que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de la comprensión del ser pre-ontológica” (1997, p. 42)⁶.

Seiende] y lo que denomina *sentido del ente* [*Sinn des Seiende*]. “Cuando un ente intramundano se descubre por medio del ser del *Dasein*, esto significa que se ha llegado a la comprensión, decimos que él tiene sentido. El sentido es aquello en lo que se mantiene la comprensibilidad de algo. El sentido es aquello respecto de lo cual algo se vuelve comprensible como algo” (Heidegger, 1997, p. 151).

⁶ “La ontología como ciencia no podría jamás trazarse si no estuviera apoyada sobre un ‘pre-dado’: la comprensión pre-ontológica del ser” (Gresich, 2010, p. 128).

d) La analítica existencial

Lo que hará *Ser y Tiempo* será, entonces, estudiar el sentido del ser del que pregunta, para luego, a partir de allí, buscar el sentido del ser sin más. Para esto, Heidegger adopta el método fenomenológico que toma de su maestro Husserl, aunque con importantes modificaciones que significan, en suma, su radicalización. Para nuestro autor, el de *fenomenología* es el concepto de un método que no implica supuestos idealistas, tal como ocurre en el texto del fundador de la fenomenología titulado *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). ¿Qué deba entenderse, pues, por *fenomenología*? Esto se explica mediante un análisis etimológico de la palabra. Esta no es sino un compuesto de dos términos: φαίνόμενον y λόγος. El primero proviene del verbo φαίνω que significa ‘mostrarse’, ‘manifestarse’, ‘descubrirse’, ‘salir a la luz’. El segundo, λόγος, tiene diversas acepciones, como ‘razón’, ‘concepto’, ‘estudio’ y, también, ‘habla’, que es la acepción etimológica privilegiada por nuestro autor. Así, se interpreta a la fenomenología como aquel método inquisitivo que, al hablar diciendo la verdad, hace patente el ente tal como este es en sí mismo, esto es, un *hacer ver mostrativo* [*aufweisendes Sehenlassen*] de aquello de lo que se está hablando en una determinada situación. Esto es ir a las cosas mismas, es decir, “hacer ver desde sí aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 57).

Pero ¿qué es lo que la fenomenología debe primordialmente dejar ver? No se trata tanto de los entes como de aquello que se muestra en los entes, aunque, implícitamente, el ser de los entes [*das Sein des Seienden*] es el fenómeno por excelencia, porque desde él los entes llegan a manifestarse de forma explícita. “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, 1997, p. 58). Así, fenomenología y ontología se identifican: son dos nombres para la filosofía, uno indica su método, y otro, su contenido. El método exige una inicial imparcialidad en la indagación, que lleva a nuestro autor a partir de lo que denomina *cotidianidad* [*Alltäglichkeit*]: el análisis del ser de la existencia humana debe dirigirse a su modo de darse tanto más común como más general. La *cotidianidad* indica el conjunto de modos de ser reales o

posibles que nos caracteriza como los entes que efectivamente somos en nuestro mundo, antes de toda teoría y de toda filosofía.

La fenomenología se convierte en método en orden a dejar ver el ser a través del ente. Y dado que el ente a cuyo través hay que leer el sentido del ser es el existente humano, la fenomenología se transforma en una hermenéutica existencial. “La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein como analítica de la existencia, en que toda cuestión filosófica surge y retorna” (Heidegger, 1997, p. 61). La analítica existencial es el estudio que trata de determinar el sentido del ser del que pregunta, es decir, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, quien Heidegger denomina, por motivos decisivos que a continuación abordaremos, *Dasein* (‘ser-ahí’), *Existenz* (‘existencia’), *In-der-Welt-sein* (‘ser-en-el-mundo’). Estas tres nociones constituyen la célula originaria del pensamiento heideggeriano y designan descriptivamente lo propio de nosotros mismos, siendo sus sentidos recíprocos y complementarios. En los apartados siguientes nos detendremos a analizar en detalle cada una de estas nociones capitales de *Ser y Tiempo*.

e) *Dasein*

Dice Heidegger: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (1997, p. 30). *Dasein* es un verbo que significa en la lengua alemana: ‘estar presente’. La expresión *das Dasein* sería el infinitivo sustantivado de este verbo: ‘el estar presente’. A partir del siglo xvii, *Dasein* viene a significar ‘presencia’ y, durante el siglo xviii, aparece en Alemania su sentido filosófico: *Dasein* viene a traducir la *existentia* del latín. Así, el tema discutido en esa época de la *existentia Dei* se traduce en Kant como *Dasein Gottes*. Hacia los siglos xix y xx, *Dasein* significa también ‘vida’ en sentido amplio y, con Dilthey, se restringe su sentido a la ‘vida humana’. Así, la frase *Kampf ums Dasein* se traduce como ‘lucha por la vida’. Heidegger innova en *Ser y Tiempo*, designando al individuo humano con el término *Dasein*, elección deliberada con extraordinaria precaución para darle un nuevo significado. Pero, ¿qué quiere decir Heidegger con esta nueva expresión? Por lo

pronto, digamos que este nuevo término no es sinónimo de hombre, sino que más bien apunta al fundamento del hombre [*der Grund des Menschen*]⁷. Y para tener una primera aproximación, digamos que Heidegger utiliza esta expresión porque el hombre es el lugar o el *ahí* [*Da*] donde el *ser* [*sein*] se manifiesta, ya que el hombre comprende el ser y pregunta por él. Pero vamos a responder con mayor rigor a esta pregunta analizando el término *Dasein* en sus dos momentos: en primer lugar, haciendo hincapié en el verbo *sein* [*Da-sein*] y, en segundo lugar, indagando la partícula *Da* [*Da-sein*].

1.º) *Da-sein*. Al subrayar *sein*, se pone el acento en el ‘estar siendo’ de este ente que somos nosotros mismos, con lo cual se propone no entendernos como si fuésemos un ente que tenga una *esencia* [*Wesen*] o *quiddidad* [*quidditas*].

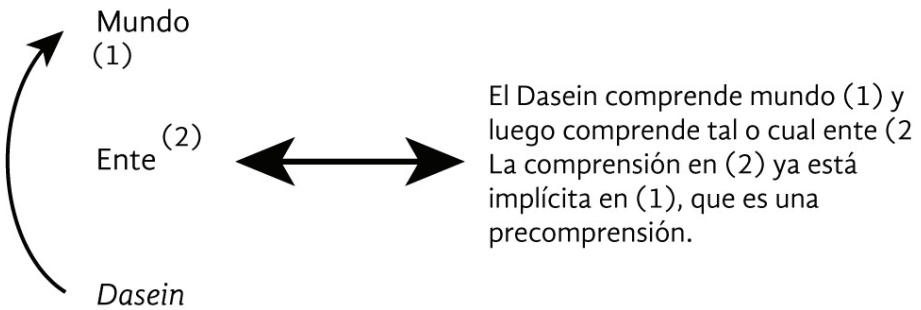
Los caracteres destacables de este ente no son ‘propiedades’ que estén ahí de un ente que está ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso, el término *Dasein* con que designamos a este ente no expresa su qué como mesa, casa, árbol, sino el ser. (Heidegger, 1997, p. 67)

Frente a esto, tenemos derecho a preguntar: ¿es el *Dasein* un puro *estar siendo*, esto es, un ente fluyente absolutamente indeterminado? Esto se aclara si se tiene en cuenta el modo en que nuestro autor entiende este *ser sin qué*: no se trata de un puro ser sin ninguna cualificación, sino de un *estar siendo* siempre abierto y como orientado hacia el *mundo*, que no es tal o cual cosa, sino el todo de posibilidad que permite la aparición de tal o cual cosa. Esta apertura constitutiva del ser del *Dasein* se halla siempre colmada por aquello hacia lo cual está abierto, es decir, por el mundo [*Welt*].

Y que el *Dasein* esté *orientado hacia* debe entenderse más propiamente como estar *orientado por*, pues lo que cualifica radicalmente su ser no es algo suyo, sino el mundo al que está siempre abierto. Heidegger comprueba esto en la experiencia cotidiana, advirtiendo que el *Dasein* siempre entra en relación con los entes comprendiénd-

⁷ En *La esencia del fundamento* (1929), Heidegger concebirá al *Dasein* como fundamento [*Grund*] solo en tanto que ausencia de fundamento [*Ab-grund*], vinculando dialécticamente el *ser* con la *nada*. (Heidegger, 1968).

dolos según ciertos supuestos: nunca se comprende algo de forma aislada, sino en función de una multitud de supuestos contextualmente relacionados. En otras palabras: porque el *Dasein* comprende mundo [Welt], puede comprender luego el sentido de tal o cual ente [Seiende]:

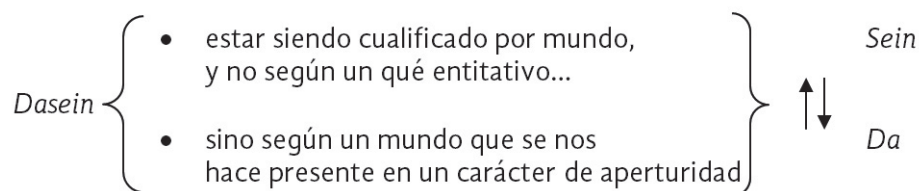


El *Dasein*, pues, está radicalmente abierto al mundo, que no es precisamente un ente, sino que, por el contrario, es la condición de posibilidad de la aparición de los entes o el horizonte de sentido que posibilita la experiencia, ya que todo ente es constitutivamente intramundano. Entre estos entes, el *Dasein* encuentra útiles y objetos. A los útiles los llama Heidegger “entes a la mano” [*das Zuhandene*] y no se restringen a los utensilios artificiales fabricados por el hombre, sino que designan a todos aquellos entes que se caracterizan por *ser para mí*, por ejemplo, el sol que me ilumina al atardecer sin que lo esté mentando. A los objetos los denomina Heidegger “entes ante los ojos” [*das Vorhandene*], designando con este nombre a aquellos entes que se caracterizan por *ser en sí*, por ejemplo, el sol estudiado por el astrónomo⁸. Advértase que el sol, el *mismo* ente, aparece en el ejemplo proyectado bajo dos sentidos *diferentes*, en función de la comprensión del ser del *Dasein* del caso: en el primer ejemplo, como útil en función de la *amanualidad*, y en el segundo ejemplo, como *objeto* en función de la *objetividad*. La trascendencia del *Dasein*, entonces, se articula en dos dimensiones: la óptica (que encuentra los entes como útiles y objetos) y la ontológica (que devela el sentido

⁸ Para algunas expresiones, como *ente-a-la-mano* y *ente-ante-los-ojos*, hemos preferido la traducción de *Ser y Tiempo* de José Gaos (F.C.E, México, 1971), aunque para las citas hemos manejado la versión de *Ser y Tiempo* de Jorge Rivera (Editorial Universitaria, Chile, 1997).

del ser de los entes como útiles y objetos). Heidegger dirá luego que el sentido del ser de los entes intramundanos es siempre *para mí*, en tanto que concebir a estos entes como *en sí*, esto es, como *objetos* que se enfrentan a un *sujeto*, a la manera en que lo concibió la filosofía moderna como impostación de teoría del conocimiento, es un modo derivado y, en cierto punto, distorsionado de concebir los entes⁹. En definitiva, *Da-sein* expresa el *estar siendo* del hombre, dejando de lado su qué o esencia, pero no por esto excluyendo toda cualificación. Al decir *Da-sein*, se trata de poner de manifiesto el *mundo* que cualifica radicalmente este *estar siendo* que es el *Dasein*. En otras palabras, el *Dasein* ni es un *qué* (sino un *estar siendo*) ni está cualificado por un *qué* (sino por *mundo*).

2º) *Da-sein*. Dijimos que el *Dasein* está abierto al mundo. Pero, ¿cómo se configura esta apertura? La respuesta provisoria ya nos es familiar: por la comprensión. El *Da* señala la comprensión, aún sin dejar de lado lo comprendido, pues el todo de posibilidad o mundo está presente al *Dasein* en lo comprendido. *Da-sein* significa, entonces, estar siendo como comprensión de mundo, o mejor, estar siendo como mundo comprendido. Esquemáticamente:



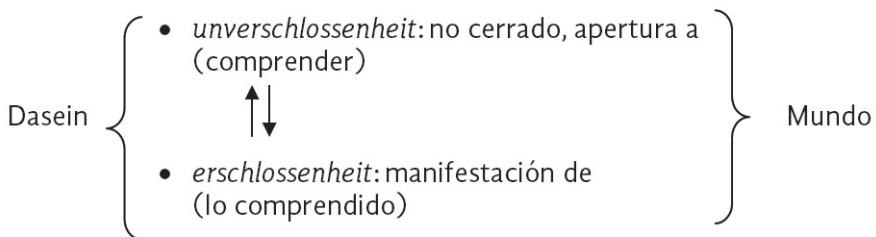
Es importante señalar que *Dasein* se refiere a la comprensión del mundo como una coimplicación o correlación originaria, lo cual es, según Heidegger, un fenómeno unitario de relación recíproca. Esto significa que ni hay mundo *en sí* ni comprensión *en sí*, que en un segundo momento entrasen en relación, sino que no hay *Dasein* sin mundo ni mundo sin *Dasein*. Pensar de ese modo sería repetir el error cometido por toda la filosofía moderna que escinde al sujeto del ob-

⁹ Adviértase que, en tanto los objetos [*das Vorhandene*] suelen considerarse algo aislado que puede entrar o no en relación con otros objetos, los útiles [*das Zuhandene*] siempre remiten a otros útiles porque están integrados en un plexo relacional de medios y fines.

jeto y da lugar al problema de la conexión entre la *res cogitans* y la *res extensa*. No hay que imaginar, entonces, la referencia constitutiva del hombre al mundo como si se tratara de cosas, el hombre por un lado y el mundo por otro lado, que luego entrasen en relación, sino más bien que el *Dasein* mismo es *a priori* esta correlación originaria. Al mentar la comprensión, la partícula *Da* designa la lucidez, la *lumen naturale*, según dice el propio Heidegger al hablar un lenguaje clásico.

La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí (*Da*). Que el *Dasein* está iluminado significa que, en cuanto ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. (1997, p. 175)

Que el *Dasein* es un *estar siendo* cualificado por *Da* quiere decir, también, que está constitutivamente cualificado por el carácter de no cerrado [*unverschlossenheit*] y por el carácter de manifiesto [*erschlossenheit*, en sentido estricto]. Ambos momentos se reúnen en el carácter de aperturidad [*erschlossenheit*, en sentido amplio] que se identifica con el *Da*: “el *Dasein* es su aperturidad” (1997, p. 157). Esquemáticamente:



En síntesis, *Da-sein* dice la aperturidad del *Dasein*, es decir, el momento del *comprender* y el momento de *lo comprendido*, ambas cosas *a una*. Esto significa que el *Dasein* no es una *tabula rasa* o un *white paper*, sino que está ya siempre ocupado y cualificado por lo que comprende en el comprender, es decir, por el mundo y los entes que alberga.

f) *Existenz*

Con el término *Existenz*, Heidegger designa lo propio del modo de ser del *Dasein*: “la esencia del *Dasein* consiste en su existencia” (1997, p. 67). Sobre las huellas de Kierkegaard, el autor de *Ser y Tiempo* emplea el término *existencia* en un sentido que no es el usual, ni tampoco el que ha consagrado la tradición filosófica. Para esta, *existencia* se refiere al hecho de que algo efectivamente se da, de que algo *está ahí* presente espacio-temporalmente considerado. Así, puede decirse que este perro y aquel gato existen, pero ni las sirenas ni los dragones existen porque, si bien tenemos un concepto de ellos, es decir, pensamos su respectiva esencia, no hay en la experiencia ni sirenas ni dragones que se nos manifiesten perceptivamente a través de los sentidos. En este caso, se dirá que la respectiva esencia no está realizada o actualizada, mientras que sí lo están la esencia del perro y del gato. En este marco teórico, la existencia es un estado de la esencia, a saber, el que surge de su realización o su actualización.

Pues bien, en el lenguaje heideggeriano, solo *existe* el *Dasein*. Los entes que no son el *Dasein* *no existen*, lo cual, como es obvio, no quiere decir que no los haya, sino que su modo de ser no es el *existir*. El modo de ser de los entes no humanos es o bien *ser útil* o *ente-a-la-mano* [*das Zuhandene*] o bien *ser objeto* o *ente-ante-los-ojos* [*das Vorhandene*]. En su más amplia consideración, el ente es un *quién* o un *qué*. Y a cada uno de estos modos generales de cualificar el ser corresponde una ontología propia: la existencia (*quién*) se estudia en función de *existenciarios* (modos de ser posibles del *Dasein*) en la analítica existencial (siendo los *existenciarios* las cualificaciones de la estructura ontológica del hombre, y lo *existencial* lo concerniente a las manifestaciones ópticas de un hombre concreto); y las cosas (*qué*) se estudian en otra ontología que analizará a aquellas en *categorías* (modo de ser presencial de las cosas) y las clasificará en las distintas ontologías regionales (entes ideales, naturales, culturales) que definen las esencias de los entes estudiados por las ciencias particulares correspondientes y que suponen una ontología sustancialista¹⁰.

¹⁰ Más adelante, en la especulación heideggeriana, se habrá de ampliar esta clasificación para incorporar a la obra de arte, la cual se muestra como una *cosa*

Ahora bien, puesto que el *Dasein* lo somos en cada caso nosotros mismos, pareciera que fuera algo perfectamente conocido y, por ello, superfluo su examen. Sin embargo, no es así, porque padecemos una incoercible tendencia a interpretarnos a nosotros mismos según el modo de ser de las cosas, esto es, a creer que *ser* significa lo mismo cuando se habla del ser del hombre y del ser de las cosas que no son el hombre. Esta torcida tendencia tampoco escapó a la filosofía, que consideró siempre al hombre una cosa entre otras cosas, y cuando lo negó, como sucede con Kant, Bergson o Husserl, no fue más allá de la negación, es decir, fue incapaz de llegar a una noción positiva de ese ente que no se mostraba con el modo de ser de una cosa. Lo dicho hasta aquí alcanza para justificar la necesidad de la analítica existencial y también para advertir sus dificultades, en especial de su terminología, dado que tiene que moverse en un terreno al que le son ajenos los conceptos categoriales y las expresiones corrientes, tomados en general del mundo de las cosas.

En tanto que la noción de *Dasein* acentúa el aspecto *pasivo* del hombre, es decir, la capacidad suya de estar interpelado por el mundo, la noción de *Existenz* acentúa el aspecto *activo*, *i. e.*, la salida del hombre hacia el mundo. La existencia del *Dasein* manifiesta lo que Heidegger reconoce como su *trascendencia* [*Trascendenz*], esto es, su ir más allá de los entes para relacionarse con el mundo como un ente no cerrado y acabado, como una apertura y proyecto, como algo que cada uno, en cada caso, tiene que hacer de sí mismo en vistas a sus posibilidades. “Nosotros llamamos *mundo* a aquello hacia lo que el *Dasein* como tal trasciende y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1968, p. 139). Que el *Dasein* es existente quiere decir, entonces, que no tiene una esencia fija o un *qué* (*Essenz*), sino un modo de ser variable o un *cómo* (*Wesen*) que, en cada caso, debe realizarse desde su relación originaria con las posibilidades del mundo que abre y hacia el cual, mientras existe, trasciende.

[*das Ding*] que no se limita a pertenecer a una apertura del mundo, esto es, a comparecer como un mero ente intramundano junto a los útiles y los *objetos*, sino que ella misma abre e instituye esa apertura, porque lleva en sí un mundo propio capaz de producir un cambio ontológico (Heidegger, 1952).

En este sentido, el *Dasein* se distingue de los restantes entes porque “lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va su ser” (Heidegger, 1997, p. 35), es decir, que le importa, preocupa o concierne esencialmente su vínculo con el ser. Esta relación de ser significativa consigo mismo no implica una reflexividad desinteresada y teórica, sino más bien un retorno sobre sí interesado y práctico. A los demás entes, en cambio, no les va, no les importa aquella relación, puesto que no depende de ellos ni saben nada de dicha relación. Y si ese ser suyo le preocupa, ello ocurre porque la existencia no es nada fijo, sino que ser, para el *Dasein*, implica una tarea consistente en comprenderse siempre a sí mismo de alguna manera posible y un permanente *cuidado* de esa tarea que le es encomendada. Decir que el *Dasein* *existe* no puede, entonces, significar que el hombre sea algo dado con tal o cual naturaleza. Por el contrario, lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a sus posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente. Por ello, nos dice Heidegger que el término *existencia* debe entenderse en su sentido etimológico que es *existere*, es decir, *estar fuera de, proyectarse, trascender, ir más allá de la realidad presente*¹¹.

La existencia equivale al vínculo del *Dasein* con sus posibilidades y es un proyecto de cada uno llevarla a cabo. Heidegger determina, ante todo, al *Dasein* como *en-cada-caso-mío* [*Jemeinigkeit*], porque este ente soy yo, tú, él, es decir, se debe hablar siempre con pronombres personales acerca suyo. “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos y el ser de este ente es en-cada-caso-mío.” (Heidegger, 1997, p. 53). Y solo un ente a cuyo ser le interesa su ser, le compete su ser y le preocupa su ser puede referirse a su propio ser con el posesivo *mío*, que implica una protoreflexividad interesada. Que el *Dasein* es *en-cada-caso-mío* implica una preocupación sobre el propio ser que siempre es preciso afrontar y que consiste en una tarea que cada uno debe asumir.

¹¹ En relación a la *existencia* como un modo de salir fuera y más allá de uno mismo, más adelante veremos que la condición de posibilidad de este peculiar modo de ser reside en que la temporalidad del *Dasein* tiene un modo *extático* de desplegarse. En obras posteriores, Heidegger escribirá *ek-sistenz* (ec-sistencia) en lugar de *existenz* (existencia), para poner de relieve el carácter trascendente propio del *Dasein* (Heidegger, 1958 & 1960).

Cuando decimos que el *Dasein* es tarea, decimos que es un conjunto de posibilidades que se proyecta desde el nacimiento y que solo cesa con la muerte. Por ello el hombre tiene que estar constantemente eligiendo, decidiéndose entre diversas posibilidades, pues nada de lo que hace ha sido fijado de antemano en función de propiedades, como sucede con los demás entes intramundanos. Podrá decirse, entonces, que la existencia es *cuidado* [*Sorge*], puesto que se trata de una preocupación que está siempre ocupándose de sí por adelantado, adviniendo desde el futuro hacia el presente y su respectivo pasado sedimentado.

Y en función de la opción individual, el destino de la propia existencia [*Schicksal*] puede adoptar dos modalidades:

El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein* o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. (Heidegger, 1997, p. 35)

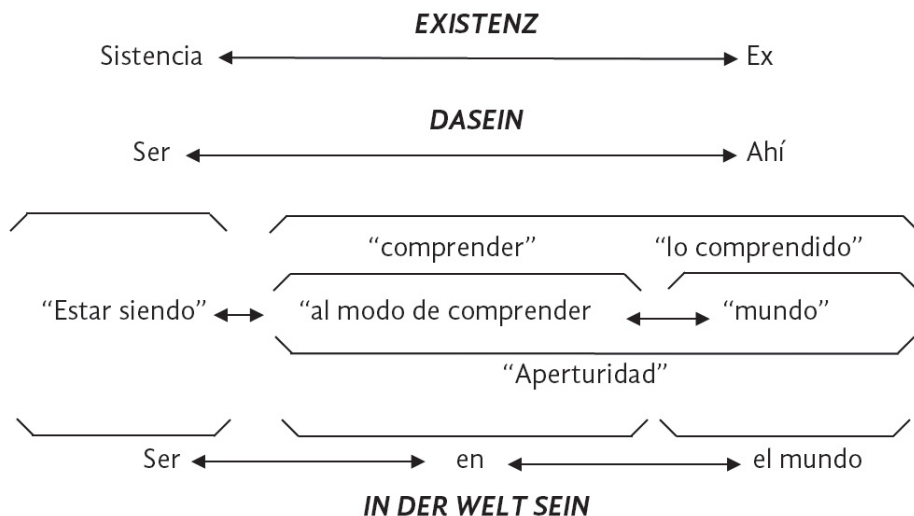
A la posibilidad de ser sí mismo, que implica aceptar plenamente lo que su modo de ser supone, Heidegger la denomina *existencia auténtica* [*Eigentlichkeit*]. A la posibilidad de no ser sí mismo, de cerrarse y no concebirse como posibilidad, bien porque lo niega conscientemente, bien porque lo desconoce, Heidegger la llama *existencia inauténtica* [*Uneigentlichkeit*]¹².

g) In-der-Welt-sein

Dice Heidegger que “la analítica existencial del *Dasein* se dirige a poner de relieve la estructura original y unitaria del ser del *Dasein* en relación con el ser-en-el-mundo (1997, p. 37). El nombre *In-der-Welt-sein* es equivalente a los ya citados *Dasein* y *Existenz*. Sumando los resultados del análisis de sus dos momentos, teníamos que *Dasein* designa a un *estar siendo al modo de comprender mundo*. Pues

¹² De esta manera, el análisis del ser del *Dasein* individual y fáctico permitirá develar las estructuras del ser del *Dasein* de índole universal y esencial, elevándose el análisis del orden óntico de lo real al orden ontológico de lo posible, porque, para Heidegger, “más alta que la realidad es la posibilidad” (1997, p. 38).

bien, esta fórmula es perfectamente convertible con la expresión *Existenz*, así como con la expresión *In-der-Welt-sein*. Esquemáticamente:

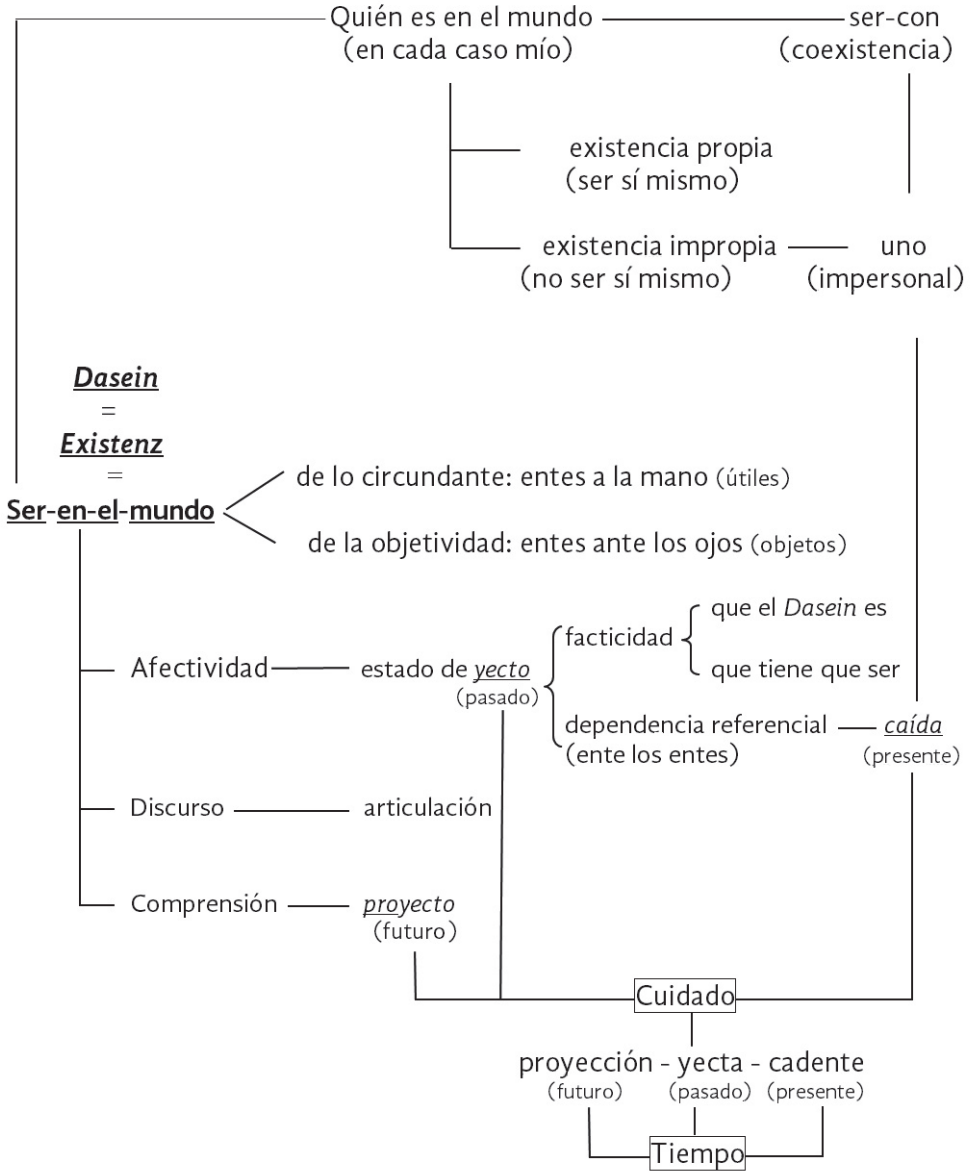


Ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es, como se ve, una estructura compleja que designa un fenómeno unitario que presenta varios miembros solidarios entre sí. Dado que se trata de un todo estructural, no deberá olvidarse que cada uno de sus miembros solo tiene sentido en función de la totalidad de la que forma parte¹³. En los apartados siguientes analizaremos cada uno de estos miembros, ocupándonos sucesivamente del *mundo*, de *quién* es en el mundo y del *ser-en*, esto es, la relación especial que liga *Dasein* y mundo, teniendo en cuenta el estado de *caída* en que el *Dasein* se encuentra en su cotidianidad. Una vez que hayamos recorrido esta estructura, se la enfocará en su unidad como *cuidado*, haciendo patente que la *temporalidad* es el horizonte último de posibilidad del ser del *Dasein* como *cuidado*. Adelantamos algo sobre esta compleja cuestión que, sin duda, constituye el corazón de *Ser* y *Tiempo*. Tenemos que comenzar con la noción de *mundo* [*Welt*], la cual no ha de confun-

¹³ En efecto, el todo es siempre más que la simple sumatoria de sus partes, porque las características que le son propias no están presentes en las partes que lo componen tomadas aisladamente, sino que emergen de su interacción y organización recíproca.

dirse con otras nociones como la de *universo* o *cosmos* en sentido astronómico, sino que tiene un sentido histórico o humano, como cuando se habla del mundo de Píndaro en contraposición al mundo tecnológico del siglo xx. El análisis sigue con la consideración de *quién* es en el mundo [*Selbst*] y del *ser-con* [*Mitsein*] que mienta la *coexistencia*, esto es, el vínculo que mantiene cada uno de nosotros con sus semejantes. A continuación, se encara el *ser-en* [*In-sein*], esto es, la relación que vincula al *Dasein* con el mundo, el cual incluye como momentos suyos la *afectividad* [*Befindlichkeit*] que revela el *estado-de-yecto* [*Geworfenheit*] (la circunstancia por la cual el *Dasein* está arrojado como un ente más en medio de los entes), el *comprender* [*Verstehen*] que revela el *proyecto* [*Entwurf*] (por medio del cual el *Dasein* se proyecta hacia sus posibilidades) y el *discurso* [*Rede*] (como articulación significativa de índole no lingüística que liga los dos momentos anteriores). El *estar arrojado* en el mundo [*in die Welt geworfen*] hace que el *Dasein* tenga que realizar su *facticidad* [*Faktizität*] en necesaria *dependencia referencial* a las cosas [*Sein-bei*] (como cuando se alimenta o utiliza un medio de transporte para movilizarse). Por este motivo, ocurre que el *Dasein* tiende a comprenderse a sí mismo como si su ser fuera del mismo modo que el de las cosas, lo cual es denominado por Heidegger con el término *caída* [*Verfallen*], generalmente dominada por el *uno* [*das Man*] y no por sí mismo, cayendo en un modo de alienación. Por último, la *facticidad*, el *proyecto* y la *caída*, considerados elementos de una estructura única, constituyen el ser del *Dasein* en la cotidianidad media, al que se denomina *cuidado* [*Sorge*], cuya condición trascendental de posibilidad reside en la *temporalidad extático-horizonta'* [*Zeitlichkeit*]. Esquemáticamente¹⁴:

¹⁴ Este diagrama permite visualizar sincrónicamente los momentos de la estructura *ser-en-el-mundo* con sus existenciaris cooriginarios y amplía el de Adolfo Carpio en *Principios de filosofía* (Glauco, Buenos Aires, 1995).



g.1) El mundo

El mundo es el primer miembro que abordaremos de la estructura ontológica *ser-en-el-mundo*. Para llegar a determinar la noción de *mundo*, Heidegger parte de un análisis de la vida cotidiana, es decir, del modo como comúnmente se comporta el *Dasein*. Y muestra

cómo en la cotidianidad, donde pareciera que el mundo y la comprensión del mundo nada tuvieran que hacer, sin embargo, tienen allí su fundamento. La analítica existencial, entonces, “ha de mostrar cómo, a la base de todo trato con el ente, en el cual trato parece justamente como si hubiera sólo ente, se halla ya la trascendencia del *Dasein*, el ser-en-el-mundo.” (Heidegger, 1996, p. 211). Partiendo de los entes con que nos encontramos en la vida cotidiana del modo más próximo, se mostrará que aún ellos suponen un *a priori* sin el cual no podría darse trato o manejo de los mismos: nos referimos, precisamente, al *mundo* [Welt].

Pero ¿cuáles son los entes con los que el *Dasein* se ocupa en su cotidianidad? Uno estaría tentado a responder, sin vacilar, que se trata de las cosas. Pese a ello, no se trata por cierto de ellas, si por *cosas* se entienden los *objetos* de la actividad teórica [*das Vorhandene*], en la cual nos limitamos a contemplar lo que se encuentra ante nosotros. Más preciso será decir que los entes que predominan en nuestra cotidianidad son los útiles [*das Zuhandene*]¹⁵. En efecto, el ente intramundano es útil en el sentido de que es todo aquello de lo que podemos servirnos en nuestra cotidianidad: no solo el martillo, el lápiz o el tren, sino también el libro, el caballo o el sol. Útil es todo aquel ente que sirve para algo y que remite funcionalmente a otros entes que también son útiles, así como el martillo sirve para martillar y se remite a los clavos, a la pared, a la casa y, en definitiva, al carpintero. Según Heidegger, entonces, lo primero que encontramos en el mundo no son cosas, sino útiles, lo cual significa que el sentido original de los entes intramundanos es práctico y no teórico. Ahora bien, ¿qué es el útil? y, en función de ello, ¿qué es el mundo? Para responder estas preguntas, nos valdremos de un sencillo ejemplo propuesto en *Ser y Tiempo*: con un martillo el carpintero clava maderas y fabrica una estantería para guardar libros (1997, p. 95 ss.).

En primer lugar, el útil es siempre un instrumento, es *algo para* [um-zu], es decir, algo que *sirve para* esto o aquello: el martillo, por ejemplo, sirve para martillar. Tiene, por tanto, una estructura cons-

¹⁵ *Zuhanden* es un adjetivo que indica que la cosa se encuentra disponible o a la mano. *Zuhandenheit* es el neologismo creado por Heidegger para expresar el modo de ser de aquello con lo cual nos las habemos en el uso cotidiano, esto es, lo que no atrae la atención y no está enfrentado a nuestro propio ser.

titutiva referencial. En segundo lugar, el útil jamás se da aislado, sino en un *conjunto* del que forma parte según una serie de referencias [*Verweisung*]: el martillo refiere a los clavos, estos a la madera, esta a la pared, esta a la casa y así sucesivamente. En tercer lugar, el trato con los útiles, lo que Heidegger denomina *ocupación* [*Besorgen*], nos revela el modo originario de relacionarse el *Dasein* con las cosas y supone un comportamiento de familiaridad con ellas. Cuando el carpintero martilla, por ejemplo, no está pensando qué sea el martillo, ni podrá saberlo con la sola contemplación de él. En efecto, que sea el martillo se pone de manifiesto solo en el martillar: cuanto menos se lo mire [*Vorhandensein*], cuanto mejor se lo agarre y se lo use [*Zuhandensein*], tanto más plenamente se muestra como el útil que es. En cuarto lugar, el útil remite a otros útiles y luego a la *obra* que realizar [*Werk*]. De esta manera, la obra sostiene la totalidad de referencia dentro de la cual el útil aparece. En nuestro ejemplo, la obra es la estantería por construir, la cual, a su vez, es un útil más porque la estantería es *para* guardar libros. En quinto lugar, la obra señala también un *material* a partir del que se fabrica [*Woraus*]. Para fabricar la estantería, es preciso utilizar madera, que remite a los árboles y a la naturaleza en general, la cual, en este contexto, también es un útil que remite a la obra. En sexto lugar, la obra nos lleva hasta *quien* o *quienes* la utilizarán [*Worumwillen*]: en el ejemplo, aquel o aquellos para quienes el carpintero fabrica la estantería. En la obra se encuentra, entonces, una última referencia al *Dasein*¹⁶.

La clave del análisis está en no perder de vista que el útil con que nos las habemos en la cotidianidad no se basta a sí mismo, sino que solo es lo que es dentro de un contexto mayor del que forma parte. Este plexo total de útiles anuncia ya esa estructura más basta de orden superior que es el mundo. En efecto, así como el taller del carpintero es anterior a cada una de las herramientas que lo conforman, las cuales únicamente toman su sentido en función de aquel, de modo semejante, el mundo es anterior a los entes intramundanos que alberga, los cuales solo pueden adquirir su inteligibilidad y sig-

¹⁶ Heidegger trabaja en esta cuestión con una consideración fenomenológica de la doctrina aristotélica de las cuatro causas: el *para* funcional que caracteriza al útil (causa formal), el *aquello de lo cual* el útil está hecho (causa material), el *quién* que manipula el útil (causa eficiente) y el *para qué* remitente a la obra que se produce, en referencia necesaria a un destinatario o *para quién* (causa final).

nificación a partir del espacio de juego abierto por el mundo. ¿Qué es, entonces, el útil? Un ente cuyo modo de ser reside en su referencialidad [*Verwiesenheit*], su ser *algo para* [*um-zu*]: el martillo, por ejemplo, sirve *para* martillar, clavar clavos, construir estanterías y otras cosas por el estilo. Pero sucede que esta serie de referencias o *para qué*s no se prolonga al infinito, sino que hay un último *para qué*, que en rigor es un *para quién* o *por-mor-de-que* [*Worumwillen*], es decir, el *Dasein* de cada caso. En nuestro ejemplo, los libros que se guardarán en la estantería están destinados de entrada al *Dasein*, de manera que, solo en función de él, todo lo demás toma sentido, porque es él quien traza el horizonte en que se constituye el sistema de referencias en función del cual cada útil puede mostrarse. Es claro, entonces, que los útiles únicamente pueden comparecer a partir de *algo previo* que se inserta o sostiene en el *Dasein* mismo, el cual es el que establece las referencias. Este *a priori* o *condición de posibilidad* para que el útil o, en general, cualquier ente intramundano pueda comparecer, es el *mundo* [*Welt*]¹⁷.

En efecto, con aquel plexo de referencias en que se insertan los útiles, el *Dasein* tiene cierta familiaridad, porque las comprende fácilmente y se mueve allí con seguridad y confianza, por así decirlo. Heidegger sostiene que esas referencias establecidas y fundadas en el *Dasein* tienen la peculiaridad de dar significado. De modo que hay una amplia serie de relaciones significativas que constituye un plexo referencial total, siendo que en esta totalidad de referencias portadora de significatividad [*Bedeutsamkeit*] consiste, justamente,

¹⁷ En rigor, *Ser y Tiempo* ofrece cuatro acepciones de *mundo*, las dos primeras de carácter óntico y las dos últimas de carácter *ontológico*. La primera acepción remite a la noción vulgar de *mundo* que usamos cotidianamente, entendiendo por tal la totalidad de las cosas. La segunda acepción apunta al contexto inmediato que nos rodea fácticamente y en el cual estamos inmersos, esto es, el *mundo* circundante de cada uno. La tercera acepción concierne al *mundo* respectivo que abarca cada ontología regional, esto es, el mundo de los entes ideales, el mundo de los entes naturales y el mundo de los entes culturales. La cuarta acepción entiende al *mundo* como mundanidad, que es el aspecto al que venimos señalando y que es la condición de posibilidad del *mundo* de las tres acepciones precedentes. “Mundo es un fenómeno tanto desde el punto de vista óntico, ya que en él están los entes ante los ojos y a la mano, cuanto ontológico, dado que más allá de constituir un fondo para el accionar del hombre, es inteligibilizado por éste en un comprender” (Rodríguez Francia, 2008, p. 30).

la estructura del mundo. Así, el mundo no es más que el plexo total de referencias significativas fundado en el *Dasein*, en función del cual solamente puede mostrarse el útil y, más en general, todo ente intramundano. El mundo es “aquello a partir de lo cual el *Dasein* da a significar respecto de qué ente puede comportarse y cómo puede hacerlo” (Heidegger, 1968, p. 34).

En el signo [*Zeichen*], que es un tipo especial de útil, esta referencialidad se esclarece aún más, ya que su utilidad coincide plenamente con su referencialidad: el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De modo que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todos los entes intramundanos, esto es, la *referencialidad* o la conexión remisional del signo con otros signos, tal como ocurre en la semiosis.

El signo está ópticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del ser a la mano, de la totalidad de referencias y de la mundanidad. (1997, p. 109)

Como se aclarará cada vez más en el desarrollo de *Ser y Tiempo*, nuestro *ser-en-el-mundo* no consiste tanto en un encontrarse en medio de una totalidad de útiles y objetos, sino más bien en un estar familiarizados con una totalidad de significados a través de una comprensión pragmática prelingüística y una interpretación que tiende a expresarse a través de un lenguaje compartido. En suma, disponemos del mundo mediante los signos y, en función de ellos, somos en el mundo.

El mundo es un *cómo* del ser del ente [*wie des Seins*] que determina al ente en su totalidad. Este *cómo* que determina al ente en su totalidad es previo y está radicado en el *Dasein*, a pesar de abarcar a todo ente, incluido el mismo *Dasein*. Por eso, el sentido de los entes intramundanos no es el *nóema* constituido por la actividad interpretativa de la conciencia pura o *nóesis*, sino que ese sentido se desprende del mundo al que el ente en cuestión pertenece. *Mundo* es un existenciario: no hay mundo *en sí*, sino que siempre se trata del mundo de un *Dasein*, de una comunidad, de una época histórica. *Mundo* y *Dasein* se implican mutuamente: el mundo es siempre mundo de un *Dasein* y el *Dasein* es siempre *Dasein* de un mundo.

Y así como es histórica la existencia [*Geschichtlichkeit*], en tanto acontece entre el nacimiento y la muerte, así también será histórico el mundo, por lo cual es lícito hablar de un mundo antiguo, un mundo medieval, un mundo moderno y un mundo contemporáneo. Esto no implica, de ninguna manera, que el mundo sea algo subjetivo, como sería una idea de la razón pura, porque el *Dasein* no es sujeto y porque las relaciones mundanas no son ideales y abstractas, sino relaciones reales y concretas en las que el *Dasein* fáctico se mueve diariamente en vistas a sus metas prácticas¹⁸.

La *mundanidad del mundo* [*Weltlichkeit*] representa el *horizonte de sentido* dentro del cual los entes comparecen ante el *Dasein*, como lugar de apertura y condición de posibilidad de la experiencia, pudiendo este interpretarlos y teniendo, en general, cualquier tipo de vínculo con ellos: conocerlos, utilizarlos, gastarlos, venerarlos, desearlos, ignorarlos, amarlos y otras actitudes por el estilo. Este *horizonte de sentido* remite al *marco referencial* dentro del cual pueden los entes asumir una orientación y garantiza la coherencia de la experiencia, la cual, empero, se puede interrumpir de tres modos: a) mediante la rotura de un útil, que al dejar de funcionar deja de ser el útil que es para convertirse en *objeto* de nuestra atención; b) la ausencia de un útil, ya que esta falta produce un hiato en la cadena de remisiones que garantizan la coherencia de la experiencia; c) la an-

¹⁸ Un ejemplo nos puede ayudar a comprender mejor lo dicho. Supóngase que en la selva australiana hay una piedra que, para un aborigen de la zona, es un tótem y, para un geólogo recién llegado a la región, es un mineral de tal o cual composición química. El ente, el *mismo* ente, tiene en cada caso *distinta* significación: para el aborigen se trata de algo mágico, dotado de misteriosos y peligrosos poderes; en cambio, para el geólogo, se trata de una cuestión científica, de un mineral de tales características, de tal período de formación de la Tierra. Como consecuencia de tal diferencia interpretativa, varía también el comportamiento de cada uno de ellos respecto de la piedra: en el primer caso, se trata de una actitud de reverencia y, en el segundo caso, se trata de una actitud de estudio. Ahora bien, si estos dos comportamientos son tan dispares, ello ocurre porque el ente no es, estrictamente, el *mismo*, sino que, en rigor, es en cada caso *distinto*. Y esto es así porque en cada uno de estos casos el ente comparece en función de un *mundo* o un *horizonte de sentido* diferente. El ejemplo permite comprender que el mundo no supone los entes, sino que, al revés, los entes suponen al mundo en el que están insertos y a partir del cual tan solo pueden tener sentido y, por lo mismo, ser (Cruz Vélez, 1970, p. 204 ss.).

gustia, que devela la falta de sentido del mundo y su inhospitalidad [*Unheimlichkeit*]. Los tres fenómenos mencionados interrumpen la continuidad semántica que acompaña a la experiencia ocupacional en la que el *Dasein* está absorto en su trato con los entes intramundanos y, en consecuencia, irrumpe un extrañamiento respecto del mundo que visibiliza su constitutiva invisibilidad¹⁹.

Para culminar nuestra exposición sobre la noción de mundo como parte integral de la estructura ser-en-el-mundo, diremos solo dos cosas. Por un lado, el mundo es aquello hacia lo cual se trasciende en la trascendencia, es decir, el mundo es lo *trascendente*, es aquello hacia lo cual el *Dasein* está ya abierto originariamente desde la comprensión, la afectividad y el discurso, que representa la triple articulación de su aperturidad originaria [*Erschlossenheit*]. Gracias a ese horizonte de sentido en que consiste el mundo y hacia el cual el *Dasein* trasciende de suyo, pueden comparecer los entes en cada caso con tal o cual aspecto frente a este. Por otro lado, el mundo es un existenciario radicado en el *Dasein*, es un momento en la estructura ontológica del *Dasein*, al que hemos caracterizado esencialmente como *ser-en-el-mundo* y que implica la apertura previa del horizonte significativo que posibilita la manifestación del ente en su totalidad. Entonces, sumando ambos momentos, puede decirse que el mundo implica un juego dialéctico entre cierta identidad y cierta diferencia, porque el *Dasein* abre el espacio de la mundanidad en que se manifiestan los entes y tienen lugar las remisiones significativas, debiendo de estar el mundo, como condición de posibilidad de toda remisión y manifestación entitativa, previamente abierto. El mundo, en suma, es una cierta *trascendencia en la inmanencia* del ser del *Dasein* y de los entes que no son el *Dasein*. En efecto, no hay mundo sin *Dasein* ni *Dasein* sin mundo: la correlación originaria de la conciencia trascendental del mundo presente en la obra de Husserl encuentra aquí una reformulación radical en la que el polo subjetivo ya no es un ego puro noético y en la que el polo objetivo tampoco es un producto noemático constituido desde las preconfiguraciones transcendentales de la conciencia, sino que más bien se la piensa a

¹⁹ “El sentido no es una determinación categorial de los entes. El sentido pertenece exclusivamente al ser *Dasein*: es un existenciario. Esto significa que el *Dasein*, mientras es, despliega un horizonte cargado de sentido o mundo, en cuyo seno se apropia explícitamente de los entes” (Bertorello, 2011, N.º 251, p. 94).

partir de este ente fáctico, histórico y mundano que somos en cada caso nosotros mismos. El *Dasein* abre el mundo como constelación significativa o espacio semiótico, estando ya arrojado a ese mundo que él mismo ayuda a abrir.

g.2) El *quién*

El segundo problema que plantea la estructura *ser-en-el-mundo* es el de determinar *quién* es en el mundo en la cotidianidad [*Selbst*]. El análisis del mundo permitió entrever que este no es solo un mundo de cosas, sino que, en el mundo, encontramos también a los otros, entes que no son ni *objetos* ni útiles, sino que tienen el modo de ser del *Dasein*. “El mundo es ya siempre en cada caso el que comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es co-mundo. El *ser-en* es *ser-con* otros”²⁰. El *Dasein*, entonces, es esencialmente *ser-con* [*Mitsein*]: el hombre siempre cohabita el mundo con otros hombres [*Mitwelt*]. Esto no pretende afirmar que, de hecho, yo no esté solo, no es una afirmación referente a una situación óptica, sino que se refiere a la constitución ontológica del *Dasein*. Y si, de hecho, el *Dasein* está solo, ello es posible porque precisamente ya es de antemano con otros.

En tanto que al comportamiento del *Dasein* hacia los útiles lo denomina Heidegger *ocupación* [*Besorgen*], al comportarse referido a los otros, que presenta su peculiar modo de ser, lo denomina *solicitud* [*Fürsorge*]. Tal como lo emplea el pensador alemán, el término designa cualquier tipo de actitud hacia los otros: desde el amor al odio, desde la compasión hasta la crueldad, desde la atención a la indiferencia, vale decir, tanto modos positivos como negativos. “Ser uno para otro, uno contra otro, uno sin otro, el pasar de largo uno junto a otro, el no importarle nada uno a otro, son modos posibles de la solicitud” (Heidegger, 1997, p. 146).

Ahora bien, por lo pronto y regularmente, en la vida cotidiana el *Dasein* no es *sí mismo* a diferencia de *los otros*, sino que más bien son estos los que lo dominan. En la cotidianidad, suele suceder que no somos nosotros mismos, sino uno de los otros, uno cualquiera entre

²⁰ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 144.

todos. Mi propio ser me está como arrebatado, porque, de hecho, existo indiferenciadamente respecto de los otros. Pero lo curioso es que estos *otros* no son nadie determinado, esto es, nadie que se pudiera señalar con el dedo. ¿Quién es, entonces? “El quien no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quien’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’” (Heidegger, 1997, p. 151). El quién de la cotidianidad es, pues, el *uno* [*das Man*].

En español decimos: “*se dice que...*” o “*se hace tal o cual cosa...*”, o bien “*uno se corta el cabello corto porque se usa*” o “con el aumento de los precios, *uno* tiene que arreglárselas como pueda”. Con el impersonal, nos referimos a ese alguien indeterminado que no es nadie señalable, pero que es el verdadero sujeto de la vida cotidiana. En efecto, ese *cualquiera* ejerce anónimamente en la cotidianidad, sin que se lo advierta, una verdadera dictadura, aún en actividades que podríamos presumir muy personales. “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del montón como se debe hacer; encontramos irritante lo que se debe encontrar irritante” (Heidegger, 1997, p. 151). Incluso, quien pretende apartarse para distinguirse o parecer original cae en otras formas de dominio del impersonal, como sucede en el caso de los *hippies* o los *punks*, que se rebelan contra las convenciones de determinada sociedad y son víctimas de las convenciones de su propio grupo.

El *uno* se ocupa del término medio, de lo que podría llamarse *nivelación de las individualidades*: tiende a suprimir todo cuanto se destaque de la homogeneidad de la masa. El *uno* prescribe la forma de ser de la cotidianidad, regula toda interpretación del mundo y en todo pretende tener razón. El *uno* puede darse el gusto, por decirlo así, de que uno apele constantemente a él, desligándose del caso la responsabilidad, ya que puede responder de todo con suma facilidad. Sin embargo, no debe imaginarse al *uno* como algo extraño, como algo diferente de nosotros. Por el contrario, el uno lo somos cada uno de nosotros: es nuestro modo consciente o inconsciente de no ser nosotros mismos. El *uno* somos nosotros en la medida en que nos dejamos vencer por el impersonal que llevamos en nosotros, esto es, por la tendencia a la facilidad, a la irresponsabilidad, a la superficialidad. Y bajo la dictadura del *uno*, perdido en el mundo

de todo el mundo, el *Dasein* se interpreta a sí mismo tomando como modelo el modo de ser categorial de los entes que no son el *Dasein*, fenómeno al que el autor de *Ser y Tiempo* considera con el nombre de *caída* [*Verfallen*].

g.3) El ser-en

El tercer miembro a estudiar de la estructura *ser-en-el-mundo* es el *ser-en* [*In-sein*]. Que el *Dasein* *es-en* el mundo no designa una relación espacial, lo cual pertenece al ámbito categorial de los objetos, sino el modo especial de vincularse el hombre con las cosas de su mundo, como cuando se dice “Fulano vive sumido *en* sus negocios” o “Mengano está sumergido *en* sus sueños”. *Ser-en* no significa *encontrarse dentro* del universo, a la manera de las cosas dentro de un recipiente, sino más bien *estar familiarizado* con las cosas en una relación inmediata, esto es, *siendo-junto-a-los-entes* [*Sein-bei*], habitando en medio de ellos, tal como si en el mundo el *Dasein* se encontrase en su hogar. En la medida en que la filosofía pudo entrever el fenómeno del *ser-en*, lo interpretó erróneamente, pues vislumbró al conocimiento como modo primario de esta relación. La conexión entre *Dasein* y Mundo la consideró como el vínculo entre un ente (persona, conciencia, sujeto) y otro ente (útiles, cosas, objetos), según la relación de conocimiento. Pero, ya hemos dicho que sujeto y objeto no equivalen a *Dasein* y Mundo, porque al sujeto se lo considera como ente cósmico, lo mismo que a los objetos, en tanto que el modo de ser del *Dasein* es la existencia y el mundo no es un conjunto de entes, sino su condición de posibilidad como horizonte de significación, esto es, la totalidad referencial implícita desde, hacia y en donde cada cosa nos sale al encuentro.

Podemos afirmar, entonces, que el *ser-en* es la condición de posibilidad del conocimiento. “El conocer es un modo de ser del *ser-en-el-mundo*”, fundado en un previo “ya ser en medio del mundo que constituye esencialmente el ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 87). En efecto, si lo consideramos de cerca, el conocimiento aparece como una transformación súbita de este estar familiarmente junto a las cosas, a favor de un distanciamiento objetivante respecto de ellas.

Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está ahí sea posible, se requiere una previa deficiencia del que-hacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de ser-en que ahora le queda, al mero permanecer-junto-a. Sobre la base de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro aspecto, se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente. (Heidegger, 1997, p. 87)

El *Dasein* es *ser-en-el-mundo*, no es un ente cerrado en sí mismo (persona, conciencia, sujeto) para el cual el *ser-en* fuese algo accidental, sino que, por el contrario, es en radical apertura respecto del mundo y de los entes intramundanos (útiles, cosas, objetos). La idea del hombre como subjetividad enfrentada a una multiplicidad de objetos es una idea errónea, en la medida en que pasa por alto el protofenómeno del *ser-en-el-mundo*. Partir, como hacen los filósofos modernos desde Descartes hasta Husserl, de un sujeto sin relación constitutiva alguna con el mundo, despojado de todo vínculo inmediato con las cosas, no es más que una ficción desde el punto de vista fenomenológico heideggeriano. En efecto, lo que se piensa con los conceptos de persona, conciencia o sujeto es siempre un ente de tipo cósmico, encerrado en sí mismo y solo relacionado con sus propios contenidos representativos. Se supone que el hombre no tiene relación directa con el mundo sino mediante sus contenidos de conciencia, los cuales constituirían una especie de puente que le permitirían comunicarse con los objetos mundanos. A pesar de lo que haya sostenido el representacionismo filosófico a partir del cogito cartesiano, la conciencia representativa encerrada en sí misma con sus propias representaciones, no es un hecho, no es un fenómeno, no es un dato de nuestra experiencia, sino un supuesto teórico no confirmado.

En este contexto, se inserta la crítica heideggeriana a su maestro: al igual que el *ego cogito* cartesiano, la conciencia trascendental husserliana no es más que una construcción abstracta resultante de haberle quitado a la existencia su constitutivo *ser-en*. En efecto, el *ego cogito cogitatum*, la estructura intencional noético-noemática de la conciencia fenomenológica husserliana, supone las nociones

elementales de *Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein*, porque, para que pueda haber una relación entre un sujeto y un objeto, debe primero darse la apertura al mundo y a los entes.

Nunca oímos primeramente ruidos y complejos sonoros, sino la carretera chirriante o la motocicleta. Para oír un puro ruido hay que adoptar una actitud muy superficial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo, y de ningún modo primeramente entre sensaciones, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un mundo. (1997, p. 187)

El profenómeno originario no es, entonces, la intencionalidad de la conciencia, sino la existencia del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*²¹.

Enfocada la cuestión de esta manera, desaparece el problema típico de la modernidad filosófica de cómo sale el sujeto de su inmanencia, porque el sujeto, o, mejor dicho, el *Dasein*, no tiene necesidad de salir de sí para establecer contacto con el mundo, porque ya está en el mundo como constitutiva trascendencia. Y no tiene necesidad de ello porque el *Dasein* es la apertura [*Da*] al mundo y sus entes intramundanos [*sein*], porque es el lugar desde el cual [*Ek*] los entes llegan a ser [*sistenz*], porque es un estar siendo sin qué [*sein*] en el mundo [*In der Welt*]. Esta aperturidad fundamental del *Dasein* [*Erschlossenheit*], señalada por el *ser-en*, constituye la condición de posibilidad para que el ente que comparece se muestre, tanto el ente que no es el *Dasein* (mundo *exterior*) cuanto el *Dasein* del que se trata (mundo *interior*), por ello es la condición de posibilidad de todo

²¹ La intencionalidad como *trascendencia óptica*, es decir, como apertura a tal o cual ente, solo es posible sobre la apertura más originaria o protoapertura del *Dasein* al mundo, esto es, su *ser-en-el-mundo* como constitutiva *trascendencia ontológica*. En rigor, Heidegger distingue dos modos de *trascendencia óptica* en la filosofía que lo precede: uno es el concepto epistemológico que contrapone la inmanencia y la trascendencia como relación de intencionalidad del sujeto al objeto, el otro es el concepto teológico que contrapone lo condicionado y lo incondicionado como relación de dependencia del mundo hacia Dios. Ambos modos se fundan en la constitutiva *trascendencia ontológica* del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*.

conocimiento. El *ser-en* da lugar al estudio de los tres existenciales que lo constituyen: la afectividad, la comprensión y el discurso.

1.- La **afectividad** [*Befindlichkeit*] designa el ser afectado del *Dasein* por el mundo. Según Heidegger, nuestra primera apertura al mundo es afectiva y no cognoscitiva. En ella acontece una revelación de nosotros mismos y de lo otro, pues los temples [*Stimmung*] revelan algo que nos afecta y, a la vez, a nosotros mismos en tanto afectados. La afectividad, ante todo, se refiere a los sentimientos, a los modos en que uno se encuentra en el mundo, a las afecciones anímicas, como la melancolía, el agrado, el aburrimiento, la alegría o la angustia. Pero la afectividad no equivale sin más a estos temples anímicos, sino que es su *fuerza*, por así decirlo, la condición de posibilidad de todo estado anímico. No se refiere, pues, a lo psíquico, perteneciente a la esfera óptica, sino que es un existencial, esto es, un modo originario del ser del *Dasein* que pertenece a la esfera ontológica.

A primera vista, pareciera que los afectos, importantes quizás para la vida privada del individuo, no fuesen nada considerados ontológicamente. En efecto, tal fue el punto de vista dominante en la filosofía, que reservó todos los privilegios al conocimiento: solo la representación cognoscitiva nos daría noticia del mundo y nos vincularía a él, en tanto que los afectos serían algo ligado a la dimensión íntima y emotiva de nuestra existencia. La verdad es, en cambio, que los afectos son modos concretos de nuestra inserción en el mundo, pues siempre nos encontramos en determinado estado de ánimo: acordes o discordes, alegres o tristes, serenos o nerviosos, atentos o indiferentes. Es importante recalcar que, si no fuésemos capaces de experimentar temples anímicos, es decir, si la afectividad no fuese constitutiva del *Dasein*, nada nos importaría, nada nos afectaría y, entonces, el mundo sería tan solo un espectáculo indiferente. Pero, incluso, para que haya pura contemplación desinteresada, es preciso disponer ya de un cierto estado anímico: la serenidad o la ataraxia²².

²² No debemos olvidar que siempre se ha ligado el surgimiento de la filosofía a un origen anímico: Aristóteles enseña que el origen del filosofar radica en el asombro ante el cosmos, Descartes lo encuentra en la duda o la incertidumbre ante los conocimientos adquiridos, y Jaspers lo direcciona hacia la angustia que

Esto significa que el mundo y la propia existencia no se le revelan al *Dasein* por la vía del conocimiento, sino por su capacidad de afectación o afectividad. “Desde el punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al mero estado de ánimo” (Heidegger, 1997, p. 162). La afectividad le abre al *Dasein* el *estado-de-yecto* [*Geworfenheit*], esto es, el hecho de encontrarse *arrojado al mundo* en medio de los entes. El *estado-de-yecto* indica la *facticidad* del *Dasein*, “el desnudo *factum* de que es y que tiene que ser” (Heidegger, 1997, p. 159). En efecto, el *Dasein* sabe en cada caso que él es, pero al decir *sabe*, nos expresamos mal, porque propiamente no se trata de ningún saber, sino de algo que se *siente*, de algo que se revela en la afectividad antes que en la comprensión. La facticidad es, además, un hecho privado de todo significado, un hecho bruto en donde “lo que se muestra es el puro ‘que es’, el ‘de dónde’ y el ‘a dónde’ quedan en la oscuridad” (Heidegger, 1997, p. 159).

La *facticidad* [*Faktizität*] tiene dos aspectos. En primer lugar, se refiere a que el *Dasein* es, y que es sin que se le haya preguntado si quería existir o no, por así decirlo, sino que, por el contrario, se encuentra ya siendo antes de cualquier decisión suya, está *arrojado al mundo*, existiendo en circunstancias determinadas que no dependen de él, sino a las que también ha sido arrojado: en cierto país, en tal momento histórico, en un determinado grupo social. Y ese mundo al cual nos arrojaron, sin duda, estaba ya antes de nosotros y seguirá estando después de nosotros. Tal es, entonces, la condición humana: encontrarse existiendo ya sin saber por qué, sin ser dueña de su origen, sin conocer su destino y forzada a asumirse tal como se encuentra. Ciertamente, el *Dasein* puede buscar una respuesta a la pregunta sobre su origen y su meta. Pero justamente *puede*, es una posibilidad suya, en tanto que la facticidad no lo es y precede necesariamente a todas sus preguntas y sus respuestas. El *Dasein* es, en consecuencia, *finito*: aunque es el que abre y funda el mundo, es a su vez arrojado a esta apertura, la cual no le pertenece como algo de lo cual él pueda disponer. En segundo lugar, el *Dasein* ha sido lanzado a este modo de ser peculiar que es la existencia, un modo de ser que no es nada hecho, sino esencialmente tarea o proyecto. No solo caracteriza al *Dasein* *que es*, sino a la vez *que tiene que ser*, que tiene que asumir la carga que la existencia implica.

generan en nosotros las situaciones límites.

El *estado-de-yecto* abarca, además de la facticidad, la *dependencia referencial* [*Sein-bei*], que se refiere al hecho de que el *Dasein* se halla remitido a los entes que encuentra en el mundo. Esta referencia implica, a la vez, estar dependiendo ontológicamente de aquellos entes intramundanos.

En su comportamiento respecto del ente que no es él mismo, el *Dasein* encuentra ya el ente como aquello por lo cual es sostenido, de lo cual depende referencialmente y respecto de lo cual con toda su cultura y su técnica jamás puede llegar a enseñorearse. (Heidegger, 1996, p. 205)

Es obvio que el *Dasein* depende de los entes intramundanos, porque necesita, por ejemplo, alimentos para fortalecerse, indumentaria para vestirse, hogar para refugiarse y hasta aire para respirar. La mencionada dependencia referencial hace que el *Dasein* en la cotidianidad suela esquivarse a sí mismo: no se toma como lo que propiamente es, sino que se interpreta como si fuese una naturaleza cerrada, similar a los útiles y a los objetos, equiparando su modo de ser al de la presencialidad de las cosas intramundanas, fenómeno al que Heidegger denomina *caída* [*Verfallen*].

2.- El **comprender**, del que ya hemos hablado en líneas generales, es otro de los existencialios del *ser-en*. Incluye dos momentos: la *comprensión* [*Verstehen*] del mundo y la *interpretación* [*Auslegung*] de tal o cual ente. Así, primero comprendo atemáticamente *mundo* y luego interpreto temáticamente el sentido de tal o cual *ente*. Por eso, decimos que lo que comprendo aquí y ahora en la interpretación, de algún modo ya lo he precomprendido en la comprensión de mundo. Hemos, entonces, ante un *círculo hermenéutico* [*Hermeneutischer Zirkel*]: comprendo para interpretar e interpreto para comprender. Heidegger nos exhorta a concebir este círculo como un *círculo virtuoso* en vez de como un *círculo vicioso* y, ante quienes buscan evitar esta estructura circular de la comprensión, el filósofo alemán advierte que “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en la forma correcta (1997, p. 176).

El comprender [*Verstehen*] ya fue adelantado al tratar de la comprensión del mundo como significatividad y, como decíamos allí, no

debe sugerir una actividad intelectual o un modo de conocimiento en general. El comprender es la condición de posibilidad del conocimiento, la explicación y la teoría, que son sus formas derivadas²³. Junto con la afectividad, el comprender es un modo originario del ser del *Dasein*: ambos constituyen el *estado-de-abierto* o *apertura* del *Dasein*. Son correlativos: la afectividad tiene en cada caso su comprensión, y la comprensión se da siempre sobre un afecto. Simplificando, podría decirse que en tanto la afectividad *abre* el ser-en-el-mundo (momento pasivo), el comprender lo *aprehende* (momento activo): por la afectividad el *Dasein* se *encuentra* arrojado entre los entes y mediante el comprender *sabe* de los entes y de sí mismo.

El comprender se entenderá mejor si se observa que *comprender* suele connotar *poder algo*, que es el sentido pragmático que Heidegger privilegia. Que alguien *comprende* alemán o *comprende* de motores, indica que se tiene cierto *poder* respecto de ello: que se puede hablar ese idioma o se puede reparar un motor descompuesto. En este sentido, que el carpintero *comprende* el martillo no significa que tenga un *conocimiento intelectual* acerca de él, sino que lo *puede usar* adecuadamente, que tiene un trato posible con él. Comprender el martillo no es saber conceptualmente que el martillo es una herramienta de percusión, constituida por un mango y una cabeza pesada de material resistente, porque con este saber no se martilla nada. Así solo se *conoce* el martillo, pero nada más, *comprenderlo*, en cambio, implica poder martillar con él. Esta ejemplificación no debe llevar a creer que el comprender, por oposición a lo *teórico*, sea una actividad meramente *práctica*. Propiamente no es ni una cosa ni la otra, sino la condición de posibilidad de ambas.

Al *comprender*, entonces, hay que entenderlo primariamente como *posibilidad*. No se trata de que el *Dasein* primero sea y luego tenga, a modo de agregado, el poder sobre algo, al modo del ser presencial de las cosas. Por el contrario, y esto es lo decisivo, el *Dasein* es primordialmente *posibilidad* [*Möglichkeit*]. “El *Dasein* es en cada caso su posibilidad y no la ‘tiene’ sólo a la manera de una propie-

²³ “Heidegger señala que toda intuición es un derivado del comprender. Todas las formulaciones tradicionales acerca del ver entes, como la intuición en Kant y Husserl, se fundan en esta visión primordial que es inherente a la comprensión.” (Walton, 2013, p. 155).

dad, como algo cósico. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad” (Heidegger, 1997, p. 167). Comprender equivale a encuadrar el ente, por así decirlo, en función de nuestras posibilidades. Y estas posibilidades dependen, a su vez, del mundo al que el *Dasein* ha sido arrojado, pues primero *comprende* el mundo y luego *interpreta* o el sentido de tal o cual ente que comparece en él. Las posibilidades de las que venimos hablando, entonces, no son meras posibilidades lógicas, universales y abstractas, sino posibilidades existenciales, siempre individuales y concretas, determinadas por la condición de arrojado del mundo histórico que debe habitar. “En cuanto esencialmente dispuesto, el *Dasein* ha ido a parar ya en cada caso a determinadas posibilidades” (Heidegger, 1997, p. 180). En efecto, no son las mismas las posibilidades de quien ha nacido a fines del siglo xx que las de quien vivió en el siglo de oro de Pericles, como tampoco lo son las de un europeo dedicado a las ciencias y las de un aborigen de la selva australiana. De manera que lo posible de la existencia, a diferencia de lo lógicamente posible, se encuentra siempre entre límites relativamente ceñidos: toda posibilidad existencial es posibilidad arrojada a un determinado espacio de juego, situado de manera espacio-temporal²⁴.

Pero, podemos preguntarnos: ¿por qué el comprender se orienta siempre hacia posibilidades? Heidegger sostiene que esto es así porque el *comprender* tiene en sí mismo la estructura existencial que denomina *proyecto* [*Entwurf*]. Si la expresión *estado-de-yecto* señalaba algo ya dado o algo anterior, el término *pro-yecto* equivale a lo lanzado o a lo arrojado hacia delante, porque el comprender es, precisamente, *poder-ser* [*Möglichsein*] lo que todavía no se es. Por medio de su comprensión, el *Dasein* proyecta tanto el ser del mundo cuanto el

²⁴ Que comprender implica posibilidad se aclara en función del ejemplo ya dado al hablar del mundo del aborigen y del científico, porque el mundo no es más que el conjunto de posibilidades del *Dasein* de que se trate. Si el aborigen *comprende* la piedra como tótem y el geólogo la *comprende* como formación de tal o cual época en el desarrollo de la corteza terrestre, ello se debe a que, en cada caso, son diferentes las respectivas posibilidades: el poder-ser del aborigen es posibilidad respecto a lo mágico, en tanto que el poder-ser del geólogo es posibilidad en relación al conocimiento objetivo. Si el aborigen no comprendiera los entes en su referencia a lo mágico, no sería el aborigen que es. Si el geólogo no comprendiera los entes en su referencia al conocimiento objetivo, no sería el científico que es (Cruz Vélez, 1970, p. 204 ss.).

suyo propio. El mundo, en cuanto significatividad, es la proyección total del respectivo *Dasein*, de las posibilidades existenciales que lo constituyen y que trazan el horizonte dentro del cual solamente los entes pueden mostrarse. De modo que la *proyección* expresa lo que antes, desde otro punto de vista, se denominó *trascendencia*: ir más allá de los entes hacia el mundo, solo que ahora se dice que ir más allá es lanzarse hacia las posibilidades para hacerlas ser.

No hay que pensar, empero, el *proyecto* como un plan que el *Dasein* imagine. Todo plan, todo bosquejo, cualquiera de los proyectos que diariamente trazamos, se fundan en la estructura proyectiva del *Dasein*. “El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organiza su ser, sino que ya siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe” (Heidegger, 1997, p. 169). *Proyección* [*Entworfenheit*] significa el lanzarse hacia delante del *Dasein*, abriéndose camino, por así decirlo, el cual se abre a través del proyectarse mismo. Porque el *Dasein* se constituye inaugurando un arco de posibilidades, por eso mismo es siempre más de lo que de hecho es y no es nada fijo o decidido de antemano, sino comprensible según proyectos diversos. La proyección establece el ámbito dentro del cual el *Dasein*, limitado por la facticidad, puede en cada caso desenvolverse. Heidegger dice que es el *espacio de juego* [*Spielraum*] dentro del cual puede moverse. “La proyección es la constitución ontológica existencial del espacio de juego del poder ser fáctico” (1996, p. 212).

Con esto se quiere decir, entre otras cosas, que la existencia no es dueña de sí misma, no es jamás enteramente autotransparente, sino que está radicalmente transida de finitud, se mueve entre forzosos límites, abandonada a su *que es* y a su *que tiene que ser*, incapaz de dominar su origen y su meta. La comprensión del *Dasein*, la de sí mismo y la del mundo, no puede ser nunca un saber absoluto, sino siempre una posibilidad inscrita en su facticidad constitutiva: estas proyecciones serán aproximaciones comprensivas de los acontecimientos enmarcadas en horizontes finitos de sentido. “Toda proyección —y por consiguiente todo obrar ‘creador’ del hombre— es yecto, es decir, determinado por la dependencia referencial —que no es dueña de sí— del *Dasein* respecto de lo ya ente en total” (Heidegger, 1997, p. 158). No hubo, no hay, ni puede haber comprensión definitiva, algo así como el conocimiento *sub specie aeternitatis* del que habla

Spinoza o el *saber absoluto de lo absoluto* al que se refiere Hegel, sino siempre una comprensión hermenéuticamente situada en un *aquí y ahora*.

3.- El **discurso**. La afectividad enclava al *Dasein* en el mundo, ligándolo con los demás entes en circunstancias determinadas. El comprender, dentro del horizonte en que se encuentra arrojado, abre el espacio de juego de las posibilidades gracias al cual pueden verse los entes. La afectividad revela que el *Dasein* está embargado por el ente y cautivado por él, mientras que el comprender traza el proyecto del mundo, esto es, lo proyectado en tanto significatividad. Ahora bien, “la afectividad y el comprender están co-originariamente determinados por el discurso.” (Heidegger, 1997, p. 158). El *discurso* [*Rede*] articula de forma significativa lo ya abierto en la comprensión afectivamente dispuesta, de acuerdo a cierta estructuración de significaciones, por eso puede decir Heidegger que “el discurso es la articulación significativa de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo” (1997, p. 162). Que la comprensión y la afectividad se encuentran articuladas, se refiere a que el discurso no versa sobre una totalidad indiferenciada, sino sobre un conjunto articulado de significaciones, dotado de niveles y de funciones. Los elementos de esta articulación preconceptual en que consiste el discurso son cuatro: a) el *sobre qué* del discurso en cuestión, que remite al mundo y a los entes intramundanos del caso, esto es, el referente [*Beredete*]; b) *lo dicho como tal*, esto es, el significado sin más [*Gesagte*]; c) la *comunicación* entre el emisor y el destinatario en referencia a los entes intramundanos mentados en el discurso [*Mitteilung*]; d) la *notificación* de los estados de ánimo presentes en los rasgos prosódicos del discurso [*Bekundung*]. Esta articulación en que consiste el discurso, por lo pronto, está *implícita* pero se la puede hacer *explícita*, siendo ello lo propio de la *interpretación* [*Auslegung*].

La *interpretación* no es, entonces, algo distinto de la *comprensión*, sino más bien representa el ejercicio concreto de la apropiación patente del contenido significativo latente de la *comprensión*: se trata de *comprender interpretando*. A través de la circunspección [*Umschluß*] de los entes a la mano abiertos por la comprensión y guiada por un punto de vista que define la orientación respectiva

[*unter der Führung einer Hinsicht*], la interpretación se apropia temáticamente de lo predado atemáticamente en la comprensión, en una transición en la que el sentido potencial se articula a través del discurso en una totalidad actual de significados. Es lo que más arriba denominábamos *círculo hermenéutico* [*Hermeneutischer Zirkel*]: comprendo aquí y ahora de algún modo lo que ya precomprendí. No hay que perder de vista que la *interpretación* puede ejercerse debido a que se despliega en un ámbito predado de sentido que constituye su condición de posibilidad: el *haber previo* [*Vorhabe*], el *ver previo* [*Vorsicht*] y el *concebir previo* [*Vorgriff*].

En primer lugar, la apertura previa del plexo total referencial constituye el *haber previo* de toda interpretación. En segundo lugar, de esta totalidad, el *ver previo* determina y recorta lo precomprendido dentro del *haber previo* bajo una dirección respectiva. En tercer lugar, cuando se explicita el ente a la mano en razón de un *haber* y *ver previos*, la circunspección lo interpreta tipificándolo mediante un concepto sedimentado o haciendo surgir del ente mismo un nuevo concepto que lo exprese como tal. *Interpretación* [*Auslegung*] significa literalmente *exposición* de lo dado en la *comprensión* [*Verstehen*] y representa el pasaje de la potencialidad del sentido a la actualidad del significado en el camino hermenéutico que va desde la comprensión originaria al enunciado proferido. A través de este traspaso, la *interpretación* [*Auslegung*] designa la referencia de todo enunciado al contexto de su enunciación, lo cual representa ni más ni menos que el giro hermenéutico de la fenomenología.

La *interpretación* se manifiesta y expresa mundanamente en el *lenguaje* [*Sprache*], las palabras habladas por el *Dasein* que, en función de un ensamblaje sintáctico, configuran el *enunciado* [*Aussage*]²⁵. El

²⁵ Al ser el *enunciado* algo derivado de la *interpretación*, el planteo heideggeriano socava la supuesta primacía de la lógica proposicional. En el contexto de *Ser y Tiempo*, todo enunciado, como exteriorización mundana del discurso, implica una articulación de la comprensión y la afectividad. Por ejemplo, en el enunciado *Hoy es un día demasiado caluroso*, el subjetivema *demasiado* hace alusión a una valoración subjetiva del hablante, irreductible al contenido objetivo puramente conceptual. En efecto, si a este enunciado lo reducimos analíticamente del siguiente modo: existe al menos un *x*, tal que *x* es *día* y *x* es *caluroso* (Ex) (Dx . Cx), nos habremos limitado a considerar lo *objetivo*, dejando de lado lo *subjetivo* y habremos perdido la connotación del término *demasiado*, es decir, le habre-

lenguaje viene a completar la finalidad expresiva y comunicativa a la que se ordena la interpretación y el enunciado, como estructuras fundamentales de nuestro ser, en cuanto abierto al mundo de los entes y de los otros *Dasein*. Así, lo interpretado viene a la palabra, a fin de expresar a través del lenguaje lo ya precomprendido antepredicativamente.

Puesto que el discurso es constitutivo del ser del Ahí, es decir, de la afectividad y el comprender, y puesto que *Dasein* quiere decir ser-en-el-mundo, el *Dasein* en cuanto ser-en que discurre, ya se ha expresado en palabras. (Heidegger, 1997, p. 188)

Por medio de la interpretación discursiva, el *Dasein* pone en palabras las significaciones de la comprensión afectivamente dispuesta, al punto que pareciera como que a las significaciones le brotaran de por sí las palabras correlativas. Sin embargo, a pesar de la *lingüisticidad* [*Sprachlichkeit*] que nos constituye como entes hablantes y dialogantes, el lenguaje [*Sprache*] no deja de ser una derivación mundana de la interpretación discursiva, pudiendo cortar sus vínculos con las raíces originarias que le dan sentido y desvirtuarse en habladurías y enunciados cuasi apofánticos²⁶.

Recapitulando los tres existenciaris del *ser-en* que constituyen la *apertura*, tenemos entonces lo siguiente: el *Dasein* es un *ser-en-el-mundo*, en cuanto que siempre está arrojado en el mundo (afectividad), pero asume este estado-de-yecto en la proyección de sus posibilidades (comprensión) y articula la proyección-yecta en forma de un todo significativo organizado (discurso). Facticidad, proyección y articulación son existenciaris revelados respectivamente por la afectividad, el comprender y el discurso.

mos quitado a la *comprensión* del caso su correlativa *afectividad*, distorsionando la verdad originaria del enunciado.

²⁶ "Sentido, discurso y lenguaje pueden ser descriptos como un recorrido de la comprensión que va desde lo más implícito a lo más explícito, desde lo más virtual a lo más actual. El punto de partida de la comprensión es el sentido, entendido como un plano puramente virtual en el que lo comprendido se presenta tan sólo como la articulable en el haber, ver y concebir previos; el segundo momento es el discurso, cuya función es dotar de una primera organización al sentido articulándolo en una totalidad de significación y, finalmente, se llega al punto de la exteriorización mundana del sentido, en el que este aparece en el mundo como lenguaje" (Bertorello, 2011, p. 95).

h) El cuidado

La estructura fundamental del *Dasein*, el *ser-en-el-mundo*, ha sido analizada en sus diversos momentos constitutivos. Ahora es preciso determinar la unidad de ese todo estructural, poner de relieve el ser del *Dasein* de tal manera que resulte comprensible que las estructuras estudiadas son todas ellas igualmente originarias y, a la vez, que todas ellas son susceptibles de modificaciones. Se trata de llegar al ser de la totalidad estructural, a la unidad de todas aquellas manifestaciones. De este modo, veremos que el *ser-en-el-mundo* tiene la constitución todavía más originaria que Heidegger denomina *cuidado* [*Sorge*]. Los caracteres fundamentales que constituyen el cuidado son: el proyecto [*Entwurf*], el estado-de-yecto [*Geworfenheit*] y la caída [*Verfallen*]. El *Dasein*, en cuanto *proyecto* es siempre más de lo que de hecho es, se precede a sí mismo, se anticipa a lo que ya es [*sich-vorweg-sein*]. “El *Dasein* está siempre más allá de sí mismo, no como un conducirse relativamente a otros entes que él no es, sino como ser relativamente al poder-ser que es él mismo” (Heidegger, 1997, p. 254). Pero el *Dasein* está igualmente determinado por la *facticidad*, en cada caso yecto a un mundo, arrojado en medio de los entes. En otras palabras: “El existir es siempre fáctico. La existencia está determinada esencialmente por la facticidad” (Heidegger, 1997, p. 214). Además, el *Dasein* por lo pronto está *caído*, esto es, absorbido por el conjunto de los entes intramundanos de los que se ocupa diariamente, lo cual provoca en él una tendencia torcida a comprenderse a sí mismo, no como propiamente es (como existencia o *ser-en-el-mundo*), sino tomando como modelo las cosas de las que cotidianamente se ocupa (útiles u objetos). Con un solo término, a este modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad, lo llama Heidegger *cuidado* [*Sorge*].

No hay que entender el cuidado como si fuese un estado de ánimo, como cuando se dice que Fulano está preocupado por tal o cual problema o que se cuida de este o aquel asunto, pues este es el sentido óntico del cuidado. Que el *Dasein* es *cuidado* significa, en cambio, que es un ente que se anticipa en el proyecto (existencialidad), estando ya arrojado al mundo (facticidad) y perdido en él entre los entes (caída). En otras palabras, significa que el *Dasein* es *proyec-*

ción yecta cadente: este es el sentido ontológico del cuidado como existencial. Por ello puede decir Heidegger que “el cuidado es la unidad estructural de la trascendencia en sí misma finita del *Dasein*” (1996, p. 213). Ahora puede entenderse por qué pudo llamarse *Be-sorgen* (ocupación) a la relación del *Dasein* con los útiles y *Fürsorge* (solicitud) a la relación con otros *Dasein*: porque, como modos de *ser-en-el-mundo*, están determinados por la estructura fundamental de este: *Sorge* (cuidado). Todavía hay que precaverse de otro posible malentendido: que el ser del *Dasein* sea *cuidado* no tiene nada que ver con que haya en nosotros una primacía de la *praxis* sobre la *teoría*. En tanto totalidad estructural originaria, el cuidado se halla ontológicamente antes de todo comportamiento fáctico del *Dasein*. “Teoría y *praxis* son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe determinarse como cuidado” (Heidegger, 1997, p. 214).

La estructura ontológica del *cuidado* [*Sorge*] implica un vínculo con la *angustia* [*Angst*] y con la *muerte* [*Tod*], más específicamente, con la angustia que genera el precursar la posibilidad de la propia muerte. En efecto, el *Dasein* puede anticipar su propia muerte, proyectando así la totalidad de su ser al cerrarse el horizonte de sus posibilidades.

El fin mentado con la muerte no significa para el *Dasein* un haber-llegado-al-fin [*Zu-Ende-sein*], sino un ser-para-el-fin [*Sein-zu-Ende*]. La muerte es un modo de ser que asume el *Dasein* tan pronto como existe. Desde que el hombre viene a la vida es ya bastante viejo para morir. (Heidegger, 1997, p. 266)

A Heidegger no le interesa tanto el momento óntico de la actualidad de la muerte como situación fáctica, como el momento ontológico de la posibilidad de la muerte como existencial originario. Ya hemos dicho que el *Dasein* es proyección de posibilidades, pero resulta que todas sus posibilidades se tornan imposibles ante la muerte. La muerte, entonces, es nuestra más genuina posibilidad: es la posibilidad de la imposibilidad de todas nuestras posibilidades, o, dicho de otro modo, la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*. “La muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable” (Heidegger, 1997, p. 278). Sentir angustia ante nuestra eventual muerte significa, entonces, asumir la cercanía del posible

no ser de nuestro propio ser. Por eso, entonces, se comprende que el *Dasein* pueda ser designado por Heidegger, en relación con el *cuidado* y con la *angustia*, como *ser-para-la-muerte* [*Sein-zum-Tode*].

i) La temporalidad extático-horizontal

Alcanzado este resultado, el filósofo alemán pregunta si no hay un fenómeno todavía más originario que sustente ontológicamente la total multiplicidad estructural del cuidado. Y responde que “la temporalidad es lo que hace posible el todo estructural y articulado del cuidado en la unidad de sus diversos miembros” (1997, p. 342). En efecto, la *existencialidad* se funda en que el *Dasein* adviene hacia sí desde el *futuro* [*Zukunft*]. Pero el *Dasein* adviene hacia sí como algo que ya es, pues la *facticidad* tiene su sentido en el *pasado* [*Gewesenheit*]. Por último, la *caída* refiere al *presente* [*Gegenwart*], porque es en este donde comparecen los entes que utiliza y objetiva. El *Dasein*, entonces, no es un ente *estático* [*statisch*], caracterizado por el modo de ser presencial de los entes intramundanos destinados a su utilización y su objetivación, sino que es más bien un ente *extático* [*ekstatisch*], cuyo ser consiste en salir fuera de sí mismo [*Selbst*], extendiéndose hacia los horizontes abiertos por los éxtasis del pasado, del presente y del futuro. El *Dasein*, entonces, se anticipa proyectando sus posibilidades (futuro), habiendo sido ya arrojado al mundo (pasado) y siendo circunspectivamente en medio de los entes (presente). La unidad de estos tres momentos extáticos, por los cuales el ser del *Dasein* se trasciende constantemente yendo más allá de sí mismo, constituye el fenómeno de la *temporalidad* [*Zeitlichkeit*]. “La temporalidad es el originario fuera de sí, en y por sí mismo. Por eso, a los fenómenos del pasado, del presente y del futuro los llamamos éxtasis de la temporalidad” (Heidegger, 1997, p. 346)²⁷.

Tal comprensión ontológica difiere de la concepción vulgar que hace del *tiempo* una pura sucesión de instantes. Esta noción que usa-

²⁷ El planteo heideggeriano de la temporalidad del ser *Dasein* a través de los éxtasis del pasado, del presente y del futuro, viene a fundar en un terreno fenomenológico más originario el planteo husserliano del tiempo inmanente de la conciencia en los modos de la retención, la impresión y la protención.

mos a diario se ha cristalizado filosóficamente en la célebre fórmula de Aristóteles: “El tiempo es la medida del movimiento, según el antes y el después” (Phis., 219, b 1-2). Según esto, el tiempo consiste en la medición cuantitativa de los momentos que se suceden ininterrumpidamente, tomando como parámetro el punto de referencia solar y explicitándose en los instrumentos de medición, los calendarios y los relojes. Estos momentos o fases forman una secuencia de instantes iguales que el *ahora*, aunque en la sucesión son designados como *ahora*, *luego* y *entonces*. Dice Heidegger al respecto: “Llamamos a esta estructura relacional de los ahoras, entonces y luego, aparentemente comprensible de suyo, la databilidad” (1997, p. 246). El tiempo ordinario consiste, entonces, en la capacidad de datación de los distintos elementos que conforman la sucesión, siendo de suma utilidad para la vida cotidiana comunitaria. Se trata de un tiempo público, intramundano, infinito, lineal, irreversible y homogéneo. Pero el tiempo así concebido, tal como lo define la metafísica y lo vivencia el *Dasein* en su cotidianidad, es algo derivado de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] como constitutivo existencial del *Dasein*²⁸.

²⁸ La metafísica ha planteado el problema del tiempo en el plano de su pregunta elemental: ¿qué es el ente?, habiéndolo concebido como algo que apenas es, como un cuasi *ente* que pertenece en parte al *no-ente*. La comprensión del ser del ente que subyace en la metafísica es la que parte del modo cotidiano del comportarse del *Dasein*. Este modo viene definido por la actividad productora o producir [*herstellen*] que lleva a que el *Dasein* comprenda el ente en su ser como producido [*hergestellt*]. Y en tanto producido, el ente está disponible y puede ser visto o percibido [*wahrgenommen*] sin mayor esfuerzo. El modelo ontológico de la producción [*Herstellung*], que se inicia con la metafísica griega, se sigue con la metafísica creacionista y se extiende durante la modernidad bajo la actividad hegemónica del sujeto frente al objeto, se orienta en la línea de la percepción [*Wahrnehmung*]. En lo concerniente al tiempo, este modelo reconoce que solo es, propiamente hablando, el *presente* de lo que es percibido, esto es, la delgada lámina del *ahora* de lo que está a la vista, en tanto que el *futuro* aún *no es* y el *pasado* ya *no es*. Con este olvido de la tridimensionalidad del tiempo en su dimensión originaria y su reducción a la unidimensionalidad objetivante del presente como *ahora*, la metafísica, articulada como *onto-teo-logía* en su formulación más cabal, termina identificando el *ser* con lo *eterno*, entendido como lo *omnipresente*, dejando sin pensar la relación entre *ser* y *tiempo*, que es el desafío que Heidegger decide enfrentar programáticamente desde su obra capital en adelante.

Todo el análisis ontológico del *Dasein* como constitutivo propio de la existencia, como trascendencia configurada al modo de ser-en-el-mundo y como lugar propio de la manifestación del sentido del ser de los entes en la comprensión y en la interpretación, se resuelve, en última instancia, en la temporalidad originaria constitutiva del *Dasein* [*Zeitlichkeit*].

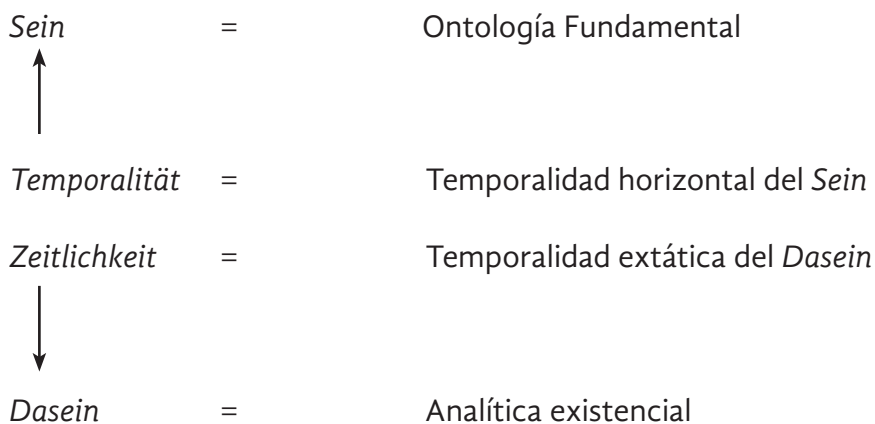
La posibilidad del comportamiento con respecto al ente requiere una comprensión previa del ser, y la posibilidad de comprensión del ser requiere, a su vez, un proyecto previo en dirección al tiempo. Pero, ¿cuál es la instancia que decide acerca de estas condiciones previas? La temporalidad misma como constitución fundamental del *Dasein*. (Heidegger, 2000b, p. 462)

El tiempo originario es considerado, entonces, la *temporalidad* del *Dasein* como fundamento ontológico de la estructura del *cuidado*, de la que se deriva la concepción vulgar del tiempo que usamos en nuestra cotidianidad para la datación, sobre la que la metafísica durante siglos ha especulado. Sin embargo, para concebir la temporalidad como horizonte trascendental de la comprensión del ser y de la interpretación de los entes, es necesario suponer que el ser-en-el-mundo, en cuanto estructura de trascendencia, es un fenómeno que se temporaliza [*sich zeitigen*] en el proceso de temporalización extático-horizontal.

Para hablar del ser y del tiempo, Heidegger distingue entre la *temporalidad* del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] y la *temporalidad* del ser [*Temporalität*]²⁹. En efecto, dado que el ser se nos ha manifestado en peculiar relación con el ser del *Dasein*, pues solo es en el proyecto abierto por este que los entes llegan a ser, el filósofo de Friburgo se ve inducido a pensar que la temporalidad del *Dasein* implica una temporalidad del ser mismo. Por eso, cabe esperar que, por analogía con los pasos dados hasta ahora, considerando que la temporalidad se reveló en la base de las estructuras del *Dasein* como cuidado [*Zeitlichkeit*], del mismo modo la temporalidad del horizonte del ser [*Temporalität*] se manifieste como la base más originaria que sustente la temporalidad del *Dasein*. Ahora bien, *temporalidad del*

²⁹ Esta temática, mencionada en *Ser y Tiempo*, se aborda en las lecciones universitarias inmediatamente posteriores a la publicación de esta obra capital, correspondientes al período que va del año 1927 a 1929.

Dasein y *temporalidad del ser* no han de tratarse como fenómenos independientes, sino como dos *aspectos* de un mismo fenómeno que varía en función de la *perspectiva* que se asuma. En efecto, los éxtasis de la temporalidad del ser del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] abren los correlativos *horizontes* de la temporalidad de la comprensión del ser [*Temporalität*] y, en este sentido, más que dos dimensiones independientes del tiempo, *temporalidad del Dasein* y *temporalidad del ser* se manifiestan como el anverso y el reverso del mismo protofenómeno originario, según se adopte el punto de vista extático del ser del *Dasein* o el punto de vista horizontal de la comprensión del ser en general³⁰.



La unidad extática de la temporalidad es la condición de posibilidad de la apertura del mundo, en la medida en que a tal unidad extática le es constitutivo un horizonte.

Los éxtasis de la temporalidad tienen en cuanto salidas-hacia, a causa de su respectivo carácter extático, un horizonte perteneciente al éxtasis mismo y prefigurado a partir del modo de la salida, es decir, a partir del pasado, del presente y del futuro. (Heidegger, 2000b, p. 428)

³⁰ "La *Temporalität* no es otra cosa que la *Zeitlichkeit*, al igual que la analítica existencial no es otra cosa que la ontología fundamental" (Greisch, 2010, p. 97).

Atendiendo al sentido connotado por el término griego ἐκστασις, Heidegger sostiene que a cada éxtasis en cuanto *salida-hacia* [Bis-zu], le pertenece esencialmente un *hacia-dónde* [Wo-hin] de la salida, no consistente en un correlato noético-noemático específico, sino en un esquema de orientación horizontal. Heidegger menciona los tres horizontes pertenecientes a los tres éxtasis de la temporalidad en el § 69 de *Ser y Tiempo*:

El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el *Dasein* viene venideramente hacia sí, de un modo propio o impropio, es el por mor de-sí. El esquema en el que en la disposición afectiva el *Dasein* está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el ante qué de la condición de arrojado o, correlativamente, como el ante qué del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del haber sido. Existiendo por-mor-de-sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el *Dasein*, en cuanto está en medio de los entes, es también presentante. El esquema horizontal del presente se determina por medio del para algo. (p. 352)

Como ya sabemos, el esquema del futuro refiere a la esencial existencialidad del *Dasein*, el del pasado a la esencial facticidad del *Dasein* y el del presente a la esencial estructura remisional de los entes intramundanos. Esquemáticamente:

| Éxtasis | Horizonte |
|-----------------------|--|
| Futuro [Advenir] | Por-mor-de-sí [Worum-willen] |
| Pasado [Retro] | Ante-qué del estado de yecto [Wo-vor] |
| Presente [Junto a] | Para-algo [Wo-zu] |

La noción de horizonte, tal como se la comprende habitualmente, mienta el límite o la periferia del campo de visión que se tiene desde una determinada posición de espectador. Heidegger remite esta noción al término griego ὀρίζοντα, no referido primariamente a lo visual, sino a lo que delimita o lo que rodea, más concretamente, a

la circunspección [*Umschluß*]. La noción de horizonte, entonces, no es determinada por el pensador de Friburgo a partir de la percepción de objetos por parte de un sujeto, como correlato latente de lo que es intencionado de modo patente, tal como ocurre con el *horizonte interno* y el *horizonte externo* en la doctrina husserliana de la percepción, sino que se constituye en relación a la temporalidad del ser del *Dasein* concebido como cuidado. En este sentido, la horizontalidad de los éxtasis de la temporalidad no circunscribe el campo de la contemplación teórica ni el campo de la acción pragmática, sino el ámbito del proyecto existencial del *Dasein* concebido como cuidado. Y dado que son espacios de manifestación significativa, es inherente a estos horizontes de la temporalidad permanecer atemáticos, a fin de que lo que aparece en ellos pueda mostrarse de modo temático.

Heidegger esclarece esta cuestión tomando el caso del horizonte del futuro:

Ciertamente, en el estar a la espera mismo no se encuentra en sí nada determinado, ella por sí no puede nunca decidir inequívocamente lo que sobre su base puede ser esperado y el modo como se lo espera. Sin embargo, la salida como tal pregona algo: lo futuro en cuanto tal, la futuridad en general, es decir, la posibilidad pura y simple. El éxtasis no produce a partir de sí algo posible determinado, sino más bien el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual puede ser esperado algo posible determinado. (2009, p. 269)

Y así como el éxtasis del futuro en cuanto estar a la espera configura la posibilidad en general, esto es, el por-mor-de-sí como su horizonte, análogamente, en los éxtasis del pasado y del presente, se halla preconfigurado el respectivo esquema horizontal. Por un lado, el éxtasis del pasado abre el estado-de-yecto como horizonte, solo ante el cual el *Dasein* puede asumirse como el ente que ya es. Por otro lado, el éxtasis del presente abre la estructura de la remisión como su horizonte, solo dentro de la cual el *Dasein* puede descubrir el ente intramundano del que se ocupa.

Con el *Dasein* fáctico está proyectado en cada caso en el horizonte del futuro un 'poder ser', en el horizonte del pasado está abierto un 'siempre ya' y en el horizonte del presente está descubierto aquello que es 'objeto de ocupación'. La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis posibilita la conexión originaria de las relaciones 'para-

-algo' con el 'por-mor-de-sí'. De ahí se sigue que, en virtud de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad, le corresponde a un ente como el *Dasein*, algo así como un mundo abierto. (Heidegger, 1997, p. 365)

El mundo, entonces, existe extático-horizontalmente abierto. En la medida en que el *Dasein* se temporaliza, es también un mundo. Él *está-ahí* con el *fuera-de-sí* de los éxtasis (Heidegger, 1997, p. 365). El mundo como horizonte de sentido surge de la temporalidad que se temporaliza a partir de la unidad de los esquemas horizontales de los éxtasis. Y en la trascendencia hacia el mundo que implica la estructura ser-en-el-mundo se temporaliza, como ya hemos señalado, la en-cada-caso-suya mismidad del *Dasein* [*Selbstheit*].

La temporalidad en general es el proyecto extático sobre la base del cual la trascendencia del *Dasein* es posible. En esta trascendencia se enraíza la constitución fundamental del *Dasein*: el ser-en-el-mundo y el cuidado, el que, por su parte, hace posible la intencionalidad. (Heidegger, 2000b, p. 430)³¹

Como horizonte universal de significación, el mundo provee al *Dasein* la posibilidad para la apropiación significativa, no sólo del ente intramundano que le sale al encuentro, sino también de sí mismo, esto es, de las propias posibilidades en las que el *Dasein* en cada caso se proyecta.

El mundo como totalidad no 'es' un ente, sino aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender respecto de qué ente y cómo puede comportarse. Que el *Dasein* 'se' da a entender a partir 'de su mundo, significa entonces: en este llegar a sí a partir del mundo se temporaliza el *Dasein* como un sí mismo. (Heidegger, 1958, p. 157)

³¹ "A la intencionalidad de la percepción pertenece no solo la *intentio* y el *intantum*, sino además la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en la intención" (Heidegger, 2000b, p. 102). Solo podemos descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso intencional, si el ser del ente ya está abierto, o sea, si ya lo comprendemos de algún modo, por ejemplo, como *objeto* [*Vorhandensein*] o como útil [*Zuhandensein*]. Dicho de otra manera, la *percepción del ente* supone la *comprensión del ser* y, por lo mismo, la *intencionalidad de la conciencia* supone la *trascendencia del Dasein*.

Tiene lugar un dinamismo contraoscilante entre los éxtasis y los horizontes: en tanto que los éxtasis de la temporalidad son salidas fuera del *sí mismo* del *Dasein* (*despliegue* o *exitus*), el *horizonte* de la temporalidad vuelve a colocar al *sí mismo* del *Dasein* en su eje (*repliegue* o *reditus*). Este entrelazamiento entre éxtasis y horizontes representa, entonces, una suerte de movimiento centrífugo y centrípeto de expulsión y de reclusión del *sí mismo* del *Dasein* [*Selbst*], que se *desborda* [*übersteigen*] o *excede* [*überschreiten*], en tanto su modo fundamental de ser.

La temporalidad se temporaliza como una unidad extático-horizantal que constituye la trascendentalidad de toda comprensión del ser, de toda apertura al mundo, de toda interpretación del ente, de la estructura unitaria de la trascendencia como ser-en-el-mundo y de la diferencia ontológica. “La distinción del ser y del ente es temporalizada en la temporalización de la temporalidad” (Heidegger, 2000b, p. 325)³². El sentido del *ser*, lo que buscaba la obra capital de nuestro autor, está constituido por este *tiempo* extático-horizantalmente comprendido, el cual es considerado un *autoproyecto originario* [*ursprüngliche Selbstentwurf*] que posibilita la comprensión del ser en general y la interpretación de los entes en particular como configuración total del mundo. En consecuencia, si el *tiempo*, entendido en el sentido en que lo hemos expuesto como temporalidad extático-horizantal, es el sentido del *ser*, y la ontología es la disciplina que se ocupa del ser, en consecuencia: “todas las proposiciones ontológicas serán necesariamente proposiciones temporales” (Heidegger, 2000b, p. 460). Llegados a este punto, no se puede decir que la temporalidad *es*, porque es la condición de posibilidad del *ser*, sino que, propiamente hablando, se debe decir que la temporalidad *se temporaliza* [*die Zeit zeitigt*], llegándose así al nivel tautológico al que Heidegger suele llegar cuando aborda ultimidades más allá de las cuales solo queda el silencio³³.

³² “Si la diferencia ontológica no estuviera ya presente en la existencia misma del *Dasein* y si ella no estuviera inscrita en la temporalidad originaria, ella sería una distinción puramente conceptual, sin alcance ontológico” (Greisch, 2010, p. 130).

³³ Otras tautologías sobre ultimidades con neologismos verbales heideggerianos son: la *cosa cosea* [*das Ding dingt*], el *mundo munde* [*die Welt weltet*], el *ser asea* [*das Sein istet*], la *nada nadea* [*das Nicht nichtet*], el *habla habla* [*das Sprache spricht*] y el *acontecimiento acontece* [*das Ereignis ereignet*].

Bibliografía

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (intr., trad., notas). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. G. de Echandía (intr., trad., notas). Madrid: Gredos.
- Bertorello, A. (2011). La virtualidad del sentido y su actualización en el discurso descriptivo. *Pensamiento*, 67(251).
- Carpio, A. (1995). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- Cruz Vélez, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gresich, J. (2010). *La invención de la diferencia ontológica*. Buenos Aires: Los Cuarenta.
- Heidegger, M. (1952). *El origen de la obra de arte*. Madrid: Cuadernos Hispánicos.
- (1958). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- (1960). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- (1962). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo XX.
- (1968). *La esencia del fundamento*. Caracas: Monte Ávila.
- (1971). *Ser y Tiempo*. José Gaos (trad.), 4.^a ed. México: F.C.E.
- (1972). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E.
- (1997). *Ser y Tiempo*. Jorge Rivera (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2000a). Mi camino hacia la fenomenología. En *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- (2000b). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis.
- (2013). *Nietzsche*. Madrid: Ariel.
- Olasagasti, M. (1967). *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente.

Rodríguez Francia, A. M. (2008). Recensión de *Ser y Tiempo*. En M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Corregidor.

Vattimo, G. (1993). *Introducción a Heidegger*. Buenos Aires: Gedisa.

Walton, R. (2013). *Introducción al pensar fenomenológico*. Buenos Aires: Biblos.