

Ezra Heymann* y Sara Pignolo de Heymann**

Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger

RESUMEN

Se trata de considerar la analítica existencial de *Ser y tiempo* en sus méritos propios, con independencia de la retórica terrorista que Heidegger desarrolló ulteriormente.

La originalidad y el interés continuado de su análisis es visto en la conjugación de los lineamientos de la existencia mundana y de la relación consigo mismo. Esta originalidad no va en detrimento de un amplio aprovechamiento de fuentes históricas.

Palabras clave: SER-EN-EL-MUNDO, ESPACIO, SIGNIFICATIVIDAD, SÍ MISMO.

ABSTRACT

This study proposes a consideration of the existential analytic of *Being and Time* on its own merits, independently of the rhetoric terrorism displayed afterwards by Heidegger.

The originality and continued interest of this analysis is seen in the conjunction of the structure of worldly existence and self-awareness, an originality which does not exclude a vast use of historical sources.

Keywords: BEING-IN-THE WORLD, SPACE, SIGNIFICANCE, SELF.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

** Licenciada en Filosofía por la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

I. El ser-en-el-mundo como ser del ser-ahí. La idea de una ontología fundamental

«**E**l ser-ahí es un ente que se relaciona en su ser con este ser suyo en la forma de la comprensión»¹. Existe teniendo una comprensión de su propia existencia, y esta comprensión es su tarea durante toda su existencia. Heidegger señala que con este rasgo queda indicado el concepto formal de existencia. La existencia de la que estamos hablando, agrega Heidegger, es siempre, en cada caso, mía. ¿Significa esto que podemos hablar de la existencia sólo en primera persona? En realidad Heidegger muy rara vez habla en su obra en primera persona. Aun cuando expresa experiencias de su propio pensamiento habla más bien en tercera persona, es decir, generalizando en forma impersonal sus experiencias. Esto lo podemos entender del modo siguiente: si bien se trata siempre de la existencia que es mía, este hecho no caracteriza sólo *mi* situación. En el párrafo 26 Heidegger describirá la existencia como *ser-con* [*Mitsein*], de modo que nada excluye que mi existencia me dé la pauta conceptual para interpretar las otras, o inversamente: que comience a reconocer mi ser en el rostro, en el ademán y en la voz del otro. Sin embargo, que el ser-ahí sea, en cada caso, mío, es más que una observación fugaz o uno de los recursos dramáticos característicos de la obra de Heidegger. Con la frase citada inicialmente queda establecido que la existencia es comprensión de *su* ser. Pero al mismo tiempo queda caracterizada como ser-ahí (es decir, como presencia) y como ser-en-el-mundo. Debemos explicar estas últimas expresiones comenzando con la segunda, que es la que articula la primera.

La escritura *ser-en-el-mundo* indica que se piensa en un fenómeno unitario, pero esto no excluye que se pueda discernir en él múltiples momentos. Por el momento del *ser-en* contenido en el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo no debemos entender un estar ubicado en una cosa dentro de la otra. Esta última relación puede ser atribuida sólo a lo que es en el modo de ser-ante-los-ojos o de lo que se comprueba en un inventario [*Vorhandensein*], es decir, a las cosas de las cuales se constata que están en un cierto lugar. Pero la existencia considerada como ser-en-el-mundo es el proceso por el cual se manifiestan

¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Nomarius Verlag, Tübingen, 1949, § 12, p. 53. Mantenemos como traducción de *Dasein* la fórmula gaosiana de «ser-ahí». Pero debe tenerse en cuenta que en alemán *Dasein* significa simplemente *existencia*.

entes, es la presencia misma, el «claro» en el cual acontece el mundo. La partícula *en*, señala Heidegger², no tiene originariamente el significado de la relación entre un contenido y un continente; por lo menos la partícula alemana *in* correspondiente a *en* fue originalmente parte del verbo *innanwohnen* que significa habitar, morar, cultivar. También la palabra alemana *bin*, que corresponde a *soy*, significaba en su origen habitar, permanecer cerca de... Estas observaciones que Heidegger hace en *Ser y tiempo*³ serán luego retomadas y completadas en la *Introducción a la metafísica*, donde señalará el parentesco del *bin* germánico con el *fui* latino y con la *physis* griega, cuyos significados originales son los de crecer, abrirse y establecerse; luego en *Vortraege und Aufsätze*⁴ donde se señalará el parentesco del *bin* alemán con el *bauen*, edificar, cultivar y con el *buon* habitar. El ser en contacto con cosas, «ser-cabe» (como traduce Gaos) es un existencial, una categoría propia de la existencia y no puede aplicarse propiamente a cosas que no se experimentan las unas a las otras, y de las cuales tampoco diremos que se encuentran las unas con las otras. Al haber advertido Heidegger que no debe de ningún modo asimilarse el ser-en, contenido en el fenómeno del ser-en-el-mundo, con la relación espacial de contenido a continente, no quiere, por otra parte, negar que haya una espacialidad propia de la existencia, es decir, del ser-en-el-mundo. Se trata sólo de ver que esta espacialidad existencial no puede comprenderse a partir de las relaciones entre cosas, sino sólo a partir de la estructura íntegra del ser-en-el-mundo, que implica esencialmente un labrar, hacer y cuidar cosas; por lo tanto, también una cercanía y lejanía de las cosas. Heidegger le da importancia a la observación de que no se debe pensar la existencia como siendo primero un ente espiritual que luego secundariamente queda ubicado, por su vinculación con el cuerpo, entre las cosas. La existencia es de antemano aquella relación espacializante con las cosas que Heidegger llama *Sein-bei* y que Gaos traduce como ser-cabe, es decir, la relación de existir cuidando de cosas. «El 'ser-en' no es, con arreglo de lo dicho, una 'peculiaridad' que unas veces se tenga y otras no, o sin la cual se pudiera ser tan perfectamente como *con ella*»⁵.

² SuZ, § 12, p. 54. Trad. Gaos, p. 65. De aquí en adelante citamos el texto original: SuZ, y la versión española: Trad. Gaos.

³ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1951. Traducción de José Gaos.

⁴ Heidegger, M.: *Vortraege und Aufsätze*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.

⁵ Trad. Gaos § 12, p. 70.

Que un ser vivo no puede ser comprendido sino en su relación con el mundo ambiente ha llegado a ser también una idea central de la biología⁶. Sin embargo, cuando aparece en la analítica existencial una idea análoga no puede hablarse de biologismo. Heidegger considera que la relación de fundamentación es la inversa. La relación constitutiva del ser vivo con el mundo ambiente no es un hallazgo específico de una ciencia sino un *a priori* ontológico⁷. Esta estructura *a priori* se comprende, piensa Heidegger, en primer lugar a partir de la existencia cuidadosa, que es la de cada uno de nosotros; y es a partir de este concepto existencial que obtenemos, por una reducción o empobrecimiento, al concepto de vida, o más exactamente, de mera vida. La medida en la cual la vida animal esboza e ilustra la referencia básica al mundo y al mismo tiempo un sí mismo orgánico, no queda, sin embargo, examinada en *Ser y tiempo*.

Heidegger tratará de hacer ver con más claridad el significado del ser-en-el-mundo a propósito de un «modo fundado» suyo, el conocimiento del mundo. Que el conocimiento es un modo fundado, quiere decir que se apoya en algo ontológicamente más fundamental. Muy a menudo se caracteriza el conocimiento como una relación entre un sujeto y objetos. Será de importancia decisiva mostrar con claridad que los conceptos de sujeto y objeto *no* corresponden a los conceptos de *ser-ahí* y mundo. Cuando se plantea la temática del conocimiento en términos de una relación de sujeto y objeto, se considera que el conocimiento está en el interior del sujeto y por más que se asegura que esto no significa que esté encerrado como una caja, se suele, no obstante, preguntar cómo sale el sujeto de su esfera propia para alcanzar los objetos. Es claro que una pregunta de este tipo puede surgir solamente cuando se concibe al ser conocedor como un ente que se define en su ser con anterioridad a toda relación con el mundo. La relación entre sujeto y objeto aparece entonces como una relación entre entes que pueden relacionarse entre sí, pero que pueden también prescindir de esta relación.

El conocer o el percibir algo en el mundo, es una forma de ser con entes, de morar con ellos. Como mero percibir o mero conocer, representa una forma reducida del tener que ver cuidadoso con cosas. Cuando por alguna razón nuestra actividad relacionada con cosas se ve obstaculizada, cuando se impone

⁶ Heidegger relaciona esta idea ante todo con la obra del biólogo alemán K. Von Baer.

⁷ En todo el largo de la obra estudiada «ontológico» significa lo que atañe a la *comprensión* del ser, al *logos* del *on*.

una abstención del hacer, entonces queda el mero conocer, el ofrecérsenos un *aspecto* de las cosas, y correlativamente un punto de vista nuestro. Al ser un ente percibido, éste queda comentado como algo [*besprochen*]. Percibir es determinar; y esto significa interpretar algo como algo, lo que ocurre de acuerdo a puntos de vista previamente disponibles. De este modo debemos entender también el habla, el enunciado en el cual se expresa la interpretación de algo como algo, a su vez como un momento del ser-en-el-mundo. Tanto en la presencia sensorial de las cosas como al referirnos a ellas mediante palabras, estamos cabe-las-cosas, estamos con ellas, y no encapsulados dentro de nosotros.

Estas consideraciones iniciales ya hacen ver que no podemos comprender la existencia en general ni este modo específico suyo que es conocer por la vía iniciada, sin considerar más de cerca qué queremos decir con mundo y qué significa ser-en-el-mundo. Junto con la temática del ser en el mundo se planteará para nosotros la cuestión básica del significado de la pregunta heideggeriana por el ser a secas, así como ésta se esboza en *Ser y tiempo*.

Al haberse señalado que el *conocer* cosas en sus *aspectos* es un modo derivado de la relación más fundamental del *habitar* en el mundo y tener que ver, tener que hacer con cosas, con ello queda ya implicado que la mera presencia de las cosas, su ser-ante-los-ojos es un modo derivado de su ser-a-mano. Si bien aceptamos estos dos términos de la traducción de Gaos, se debe sin embargo tener presente que las expresiones respectivas *Vorhandensein* y *Zuhandensein* no remiten a la distinción de ojo y mano, sino que se distinguen sólo por sus prefijos que pueden traducirse con *ante* el primero y con *a* el segundo. Mientras que en el modo de ser-ante-los-ojos (o literalmente traducido: *ser-ante-la-mano*) el ente está ahí y se nos enfrenta abstraído de todo contexto, en el modo de *ser-a-mano* el ente nos remite enseguida a otras cosas, y a todo un nexo, a todo un contexto de cosas con las cuales tiene que ver y al cual pertenecemos nosotros mismos. Sólo el martillo que por alguna razón está fuera de sus funciones, está ante los ojos como una cosa aparte; en su funcionamiento remite enseguida a las cosas que con él labramos. Y es en definitiva este último contexto el que lo define como el martillo que es.

Al pasar la cosa del modo del ser-a-mano, con sus contextos más cercanos y más lejanos, al modo del ser-ante-los-ojos; es decir, al modo de ser de la presencia desconectada de todo lo demás, ocurre algo semejante al olvido del mundo como horizonte constitutivo del ser de los entes, un olvido del papel que

tiene la familiaridad con el mundo para el reconocimiento de lo que una cosa es «en sí». Por otra parte, cuando la cosa está en pleno uso, entonces su carácter improblemático y no-llamativo hará que tampoco haya motivo para que se haga temático el fenómeno del mundo; lo que no quiere decir, sin embargo, que el mundo no sea ya abierto, alumbrado, hecho accesible en el tener que ver con las cosas. Es por los obstáculos, en las dificultades que surgen en la remisión de una cosa a otra, que esta remisión se hace expresa⁸. Por mundo se entiende aquí precisamente la totalidad de los nexos del tener que ver una cosa con la otra dentro de la circunspección [*Umsicht*] que determina nuestro trato con cosas.

Por ser la relación de remisión [*Verweisung*] de un ente al otro constitutiva del ser del ente, Heidegger considerará el fenómeno de la significatividad. Por una parte un signo es un caso particular de un útil que remite a otras cosas, como lo son los letreros, las boyas, las banderas, etc. Además, «el ser algo signo de algo puede ser formalizado de modo que constituya un género de relación universal tal que la estructura del signo se convierta en un hilo conductor ontológico para una característica de todo ente»⁹. Este parentesco con la estructura del ente en general se debe a la característica propia a todo ente de darse en una relación de remisión a otros entes. Para captar bien esta analogía debemos sin embargo ver más de cerca cómo indica un signo, en qué contextos es lo que es como signo. Para esto tendremos que atender tanto a la caracterización general del signo como una cosa utilizada, como al modo específico de relacionarnos con signos. Heidegger da el ejemplo de la flecha, la cual los autos de los años 20 utilizaban como señal de cruce.

Podemos captar el modo de ser del signo «sólo si determinamos el modo apropiado de trato con el utensilio-signo»¹⁰. El comportamiento apropiado frente al indicador de dirección del auto, o como Heidegger lo expresa también, el *ser* con respecto a este signo que encontramos, es el de apartarse del vehículo o pararse y dejarlo pasar, etc; «el apartarse en tanto que toma de una dirección, pertenece esencialmente al ser-en-el-mundo del ser-ahí»¹¹. Es, igual que el pararse, una modalidad del *estar en camino*. El signo aparece *como tal* sólo en relación con el ser-en-el-mundo así orientado, y no cuando meramente lo

⁸ SuZ, § 16, p. 74. Trad. Gaos, p. 88.

⁹ SuZ, § 17, p. 77. Trad. Gaos, p. 91.

¹⁰ SuZ, § 17, p. 79. Trad. Gaos, p. 92.

¹¹ SuZ, § 17, p. 79. Trad. Gaos, p. 93.

miramos. Aun el mecánico que coloca la flecha o la luz intermitente en el auto comprende perfectamente su función de utensilio, pero la toma como un signo sólo cuando es, a su vez, peatón o conductor. Sólo la circunspección cuidadosa lo toma propiamente como signo al incluirlo dentro de una sinopsis [*Übersicht*] del mundo ambiente. El signo no llama la atención como un utensilio aparte, sino más bien lleva a una circunspección y sinopsis; es decir, hace que se manifieste la mundaneidad, la pertinencia de lo que en el mundo está a mano.

Notemos un rasgo más que se desprende de este análisis: se entiende un signo solamente cuando se consideran o, mejor aún, cuando se está familiarizando con las *posibilidades* que el mundo circundante ofrece. Esto se hace más claro todavía cuando no consideramos un utensilio-signo, especialmente preparado para servir como signo, sino un fenómeno natural que funciona como signo de algo. Si el viento norte es para un campesino signo de lluvias por llegar, esto no debe entenderse en el sentido de que el campesino comprueba primero como un hecho el viento norte para luego considerar la posibilidad de las lluvias. Es más bien a la inversa: es el valor de signo que tiene el viento norte, su característica de ser algo que hay que tomar en cuenta, lo que hace que este viento sea notado. ¿Pero no existe también una comprobación desinteresada de hechos? ¿No podemos comprobar un viento aun cuando no nos preocupan las lluvias que pueden llegar o no llegar? Podemos contestar que en algún sentido tiene que llegar a ser significativo para ser notado. Tiene que llamar la atención en algún contexto. Si no es como signo de lluvia es como signo de frescor o de resfrío, o de alguna precaución a tomar; o en un contexto teórico que se edifica sobre uno en el que estamos más involucrados, el viento será notado como signo de ciertas regularidades o irregularidades meteorológicas. Solamente lo que significa algo, lo que se vincula con ciertas posibilidades puede pertenecer al mundo en el cual somos y estamos involucrados. También puede hablarse, señala Heidegger, de una cosa con significado todavía indeterminado, todavía no descubierto dentro de nuestra circunspección, pero ya problematizado dentro de su horizonte, aun cuando el material indeterminado no le da ocasión de que se articule. De todos modos es en relación con un *posible* significado que se manifiestan cosas y que hay fenómenos.

Heidegger resume su análisis del signo en los siguientes tres puntos:

1. La mostración del signo es un caso particular de la servicialidad de una cosa, de su característica de remitir a algo.

2. El signo, al mostrar algo, pertenece a una totalidad que tiene la forma de un nexo de remisiones. Hasta aquí se trata de lo que el signo tiene en común con toda cosa a mano.
3. Esta característica señalará sin embargo un rasgo ontológico propio del signo: El signo, siendo una cosa a mano, y con ello algo óntico, «hace al mismo tiempo las veces [*fungiert*] de algo que indica la estructura ontológica del ser-a-mano, de la totalidad de remisiones y de la mundaneidad»¹². El nexo de remisiones que puede quedar desapercibido en una cosa a-mano cualquiera, se hace manifiesto en el caso del signo; y similarmente la mundaneidad como horizonte de la circunspección se hace, con las palabras de Heidegger «expresamente accesible»¹³.

La cosa, de acuerdo con lo que vimos, se da teniendo que ver con algo: el martillo con el martillar, el martillar con el fijar, el fijar con el asegurar cosas, etc. La cadena entera remite finalmente al ser-ahí, el ser que habita la totalidad del tener que ver. Es a partir de la totalidad del tener-que-ver que se determina lo que una cosa en particular tiene que ver, es decir, lo que hay con ella, o sea de qué manera ella encuadra dentro de nuestro habitar el mundo. Ahora bien: «la totalidad del tener-que-ver se remonta finalmente a un para-que que ya no tiene-que-ver, que no es un ente en el modo del ser del ser-a-mano dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser se determina como ser-en-el-mundo [...]»¹⁴. Se trata del ser *por mor* del cual se determinan los nexos del tener-que-ver (en la expresión arcaizante de Gaos, que sin embargo merece ser rescatada).

El ser-ahí o la existencia se caracteriza como el ser en cuyo ser se trata de este ser suyo. Por otra parte, se ha visto que ser-ahí significa de antemano ser en la forma del habitar, ser con cosas que forman un nexo. Al caracterizarse este nexo por lo menos en uno de los aspectos como un ser para... o servicialidad, se expresa ya que el ser-ahí, la existencia, es el *por mor* (la razón de ser) de este nexo, lo que está en juego en él. Cuando decimos de este modo con Heidegger que el ser-ahí es la razón de ser a la cual se remonta el nexo de la experiencia y que el ser-ahí es *por mor* de sí mismo, es su propia razón de ser, no enunciarnos una tesis egoísta. El ser-ahí entendido como habitar no es un punto dentro de una cadena

¹² SuZ, § 17, p. 82. Trad. Gaos, p. 97.

¹³ SuZ, § 18, p. 84. Trad. Gaos, p. 97.

¹⁴ SuZ, § 18, p. 84. Trad. Gaos, p. 98.

del cual se diría que toda la cadena es *por mor* de él. El ser-ahí en tanto que habitar es más bien un ser con otros seres, tanto en la forma del cuidado de sí como bajo la forma del cuidado de las cosas que se nos muestran en su servicialidad; de modo que podemos decir que el ser-ahí es el nexo entero considerado desde el punto de vista de su reflexividad, es decir, de su cuidar de sí mismo. El ser como habitar es un cuidar; ahora bien, no son las cosas las que se cuidan a sí mismas, sino el habitar es el cuidadoso, es decir, el que cuida de las cosas en vista de sí mismo, del propio posible habitar.

Al haberse dicho que el ser del ser-a-mano se descubre a partir de una totalidad del tener-que-ver, se ha indicado también que con todo ser-a-mano que encontramos está también predescubierta su mundaneidad. Esta pertenencia de la cosa-a-mano al mundo como horizonte último de la totalidad del tener-que-ver es correlativa con el vínculo que une todo nexo del tener-que-ver con la existencia misma. En otras palabras, a la comprensión del ser le pertenece también la comprensión del ser-en-el-mundo, es decir, la comprensión de sí mismo.

A la relación constituida por el remitir Heidegger la llama también la significatividad. De este modo, no solamente los signos y no solamente las palabras significan; más bien los signos pueden (como también el discurso humano) significar, solamente porque hay cosas y asuntos que nos significan algo, es decir, porque hay cosas significativas, y en general porque el mundo constituye una totalidad del significar. El ser-en-el-mundo es esencialmente una familiaridad con redes de significatividad. En este sentido el ser-ahí, la existencia humana, «es la condición óptica de que pueda ser descubierto el ente, que se muestre en el modo de ser del tener-que-ver (ser-a-mano) en un mundo y se da a conocer de este modo en su ser en sí»¹⁵.

Rara vez se menciona en la obra expresamente al hombre. Encontramos sin embargo algunas indicaciones expresas de que se trata de la existencia humana en el párrafo 4, p. 11 y en el párrafo 12, p. 57, así como en el párrafo 10, pp. 46-48, que no dejan duda de que está en cuestión el ser del hombre. Pero si se quiere ver en *Ser y tiempo* una antropología, ésta no es algo distinto de la ontología fundamental. El ser-ahí representado por el hombre se entiende a partir del fenómeno del mundo, de la comprensibilidad [*patencia*] del

¹⁵ SuZ, § 18, p. 87. Trad. Gaos, p. 102.

ser a secas. Pero desde el comienzo de la obra, en el parágrafo 4, p. 12, precisamente después de señalar que en esta obra el modo de ser del hombre se llamará ser-ahí [*Dasein*], Heidegger señala que este ente¹⁶ está ónticamente distinguido por el hecho de que a su constitución le pertenece una comprensión del ser, o, como también lo expresa, su distinción óntica reside en que es ontológicamente. Este último giro ha de entenderse en el sentido de que en su existencia el hombre desarrolla una comprensión de los múltiples modos de ser y de sus nexos, que luego, al llegar a practicarse expresa y metódicamente, va a ser lo que llamamos «ontología».

El horizonte de la comprensión del ser es, como lo vimos, lo que llamamos mundo. Y ahora podemos decir, de acuerdo con lo desarrollado por Heidegger en el parágrafo 18: así como la existencia debe comprenderse a partir de la *patencia* del ser en su horizonte mundano, así también la mundaneidad del mundo implica el ser-en-el-mundo, es decir, la existencia cuidadosa. Esta existencia, recordamos, forma en el fenómeno total del ser-en-el-mundo el momento de *ser-en*.

Como ya sabemos, *ser-en* no significa estar dentro de algo; pero el rechazo de la relación continente-contenido como modelo del ser-en-el-mundo no nos debe hacer olvidar que al ser-ahí le pertenece esencialmente una estructura espacial. Un análisis de lo que llamamos mundo, así como del ente-a-mano dentro del mundo y del mismo ser-ahí requerirá un estudio de su específica espacialidad. Una primera sugerencia de espacialidad está ya contenida en la misma expresión «ser-a-mano». Con esta expresión se señala entre otras cosas la *cercanía* de un ente, o por lo menos su posible cercanía. La cercanía del ser-a-mano no puede ser determinada simplemente por una medición. Su cercanía es una accesibilidad y una colocación dentro de un contexto apropiado al utensilio. El utensilio, al mismo tiempo que es-a-mano, está dentro del ámbito de las cosas a las cuales pertenece, o, como modo deficiente que se comprende sólo a partir del fenómeno pleno de la colocación, «está abandonado por ahí» [*liegt herum*]. Con respecto al ser-ahí, el ser-a-mano se caracterizará tanto por una cierta cercanía, es decir accesibilidad, como por una cierta dirección [*Richtung*] que se

¹⁶ La expresión ser-ahí [*Dasein*] es ambigua por cuanto puede designar tanto el ente que es el hombre como su ser, su manera peculiar de ser. Preferentemente llama Heidegger a este ente mismo ser-ahí, y a su modo propio de ser, *existencia*.

determina en relación con otras cosas a mano. No tenemos primero un espacio tridimensional con lugares en él. Los lugares se determinan primariamente a partir de las vías transitables que llevan a cosas-a-mano. Esto se ha expresado señalándose que se trata de un espacio hodológico, un espacio determinado por los posibles recorridos.

Al ser-en-el-mundo, que tiene la forma del habitar, le pertenece una cierta orientación. Los lugares que se relacionan con nexos de cosas-a-mano están con respecto al ser-ahí en cierta dirección, dentro de una cierta región. Con esta expresión Heidegger sale del nexo de cosas concebido a la manera de la vinculación que hay entre los utensilios y un taller, para colocar la habitación humana en general dentro de un contexto que podemos caracterizar como natural. Es aquí, en el párrafo 22 que Heidegger habla de los puntos cardinales, o mejor dicho de regiones cardinales, que no tienen que ser necesariamente el norte, sur, este y oeste, sino que pueden ser más inmediatamente el «lado del sol» o el «lado del viento», etc. Cuando Heidegger señala que a la existencia le pertenece una orientación previa con respecto a las regiones del mundo ambiente, es aquí que encontramos por primera vez la dimensión cósmica de su concepto del mundo. Este encuadre cósmico de la existencia quedará más claramente destacado en el «Origen de la obra de arte» al caracterizar al *cielo* como el elemento de las vías visibles. Igualmente en «Bauen Wohnen, Denken» [«Edificar, habitar, pensar»]¹⁷ acentuará el encuadre cósmico regional del habitar humano. El ser-ahí mismo es espacial primariamente no en el sentido de estar en un determinado lugar o que esté a mano, sino en el sentido de que su ser se define como ser cuidadoso y familiar con cosas. Su espacialidad se caracteriza como des-alejamiento [*Ent-fernung*] y orientación. La existencia es tendencia a la cercanía, pero la cercanía no es lo mismo que la distancia más corta. Con el ejemplo de Heidegger, los anteojos que están sobre la nariz están desde el punto de vista de la espacialidad fundamental menos cerca que el cuadro en la pared de enfrente. Estar cerca quiere decir estar-a-mano para el cuidado circunspecto.

En el des-alejamiento no se miden distancias pero sí se miden lejanías. Cuando decimos «aquella cosa está a media hora de aquí» no queremos indicar con ello meramente una extensión cuantitativa. Se trata de una estimación

¹⁷ Heidegger, M.: *Vortraege und Aufsätze* (pp. 341 ss).

cualitativa, una estimación del esfuerzo y de la duración del camino hecha en relación con el quehacer cotidiano. Por cierto, es posible también indicar la distancia medible en términos «oficiales». Pero el punto crucial que a Heidegger le interesa destacar es que este saber objetivo tiene sentido solamente en relación con un ser cuidadoso que se relaciona con las cosas en forma cualitativa, para el cual las cosas son de fácil o de difícil acceso, están a mano o están alejadas.

Por esta razón puede decir Heidegger que las cercanías vividas con respecto a las cosas, aunque varían de persona a persona y para la misma persona no son las mismas un día que otro, no pueden, no obstante, ser descartadas como algo meramente subjetivo, como algo ajeno a la realidad de las cosas. Una cosa puede estar con respecto a nosotros a una distancia que puede ser, en términos de la medición objetiva e impersonal, más corta que la distancia que nos separa de una segunda cosa, y sin embargo de más difícil acceso. El hecho de que experimentemos la primera como más alejada no debe ser considerado como algo ilusorio. Expresa la relación real que hay entre nosotros y esta cosa en términos del existir cuidadoso, que es aquél que da sentido a las demás determinaciones intramundanas. A fin de cuentas, señala Heidegger, la cosa-a-mano no se determina para un espectador eterno eximido del ser-ahí, sino para el cuidado circunspecto¹⁸.

No se debe sin embargo pensar que sea nuestro cuerpo el único referente en la estimación de la cercanía o lejanía. Heidegger descarta expresamente la concepción según la cual el cuerpo propio es el punto cero de nuestro sistema de coordenadas. «Cercano» no quiere decir tanto cerca de nuestro cuerpo, sino estar en el recinto de las cosas que están más inmediatamente a mano.

También uno mismo ocupa, obviamente, un cierto lugar. Esta ubicación tiene, sin embargo, un carácter bien diferente del de la ubicación de la cosa-a-mano. El lugar en el cual uno está implica, por una parte, el descubrimiento previo de una región. Por otra parte, debemos decir con Heidegger que el ser-ahí no está primariamente *aquí*, sino que está con las cosas que atiende y sólo en relación con este *allá* se le hace relevante su *aquí*. Esta característica es la que Heidegger llamó la ec-centricidad del ser-ahí. El ser-ahí no está centrado en sí mismo, en la cosa-yo [*Ichding*], sino en las cosas que atiende. Así como

¹⁸ Véase *SuZ*, § 23, p. 106.

Heidegger puede decir en *Ser y tiempo* (parágrafo 23, p. 105) que hay en el ser-ahí una tendencia esencial hacia la cercanía, así pudo decir en *La esencia del fundamento* —escrita solamente dos años más tarde— que el hombre es un ser de la lejanía. Las dos aserciones son complementarias. En *Ser y tiempo* Heidegger señala en un sentido emparentado, que el ver y el oír no son sentidos de lejanías meramente por su largo alcance, sino porque el ser-ahí vive en ellos en tanto que ser des-alejante. Corrientemente, dice Heidegger, vemos y oímos más allá de lo que está más cerca desde el punto de vista de la distancia. Precisamente como ser des-alejante tiene el hombre siempre que ver con lejanías.

Heidegger retoma en su aclaración del des-alejamiento y de la orientación las puntualizaciones que hizo al respecto Kant en su ensayo «Was heisst: Sich im Denken orientieren?» La orientación, señala Kant, implica además del sentimiento de la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda que «tengamos en la memoria el lugar»¹⁹ en el cual se encuentra algún objeto determinado. Esto significa, dice Heidegger, que nos orientamos teniendo que ver cosas en un mundo conocido. Con el giro psicológico «tener algo en la memoria» Kant apuntaba en realidad a un nexo de las cosas, ontológicamente constitutivo de éstas. El momento «subjetivo» de la orientación (la familiaridad del ser-ahí con su mundo) es en realidad la estructura fundante de la ontología.

Del nexo del tener-que-ver de las cosas es solidario el tener-que-ver de una región. El fenómeno del espacio es interpretado por Heidegger a partir de la espaciosidad, esto es, del haber lugar para las cosas a cuyo encuentro nos dirigimos, y el dar lugar a las cosas. Con el ser-ahí se da previamente una totalidad de lugares que forman una *posible* determinación del tener-que-ver.

El espacio no es ni un continente, de modo que el mundo estuviera *en él*, ni puede decirse que el espacio esté en el sujeto. Es más bien la estructura del ser-en-el-mundo cuidadoso, y en este sentido el espacio es en el mundo: es una estructura que pertenece a la mundaneidad. Del fenómeno existencial de la espacialidad obtenemos luego por abstracción el espacio puro y homogéneo topológico y luego el espacio métrico. Solamente después de descubrirse la espacialidad fundamentada en la experiencia del mundo, es posible proceder a un espacio des-mundaneizado.

¹⁹ Kant, I: *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786) WW (Akad. Ausgabe), Bd., VIII, pp. 131-147.

La concepción heideggeriana del espacio basada en el movimiento desalejante y direccional u orientado, es sólo aparentemente ajena a la tradición. La concepción de Heidegger es por cierto a la concepción del espacio como continente y, por cierto, el espacio absoluto de Newton se acerca a una concepción del espacio como continente. En cambio, en las concepciones de Spinoza, para quien las figuras geométricas deben ser comprendidas en su génesis, o en la de Leibniz, para quien el espacio es esencialmente una red de relaciones virtuales y, ante todo, en la de Kant, para quien «no podemos representarnos ninguna línea por más pequeña que sea sin trazarla en el pensamiento»²⁰, se está mucho más cerca de una concepción como la de Heidegger, para quien el espacio se comprende a partir del movimiento en el cual nos relacionamos con cosas²¹. Heidegger tiene en común con estos pensadores el ver en el espacio una dinámica virtual; lo que distingue la concepción heideggeriana es más bien la consideración de la dinámica geométrica como una derivación, podríamos decir como una estilización, que se realiza a partir de la dinámica existencial del habitar en el mundo. El espacio es un aspecto de la mundaneidad del mundo en el cual se confirma la correlación entre las determinaciones del mundo y la actividad del ser que lo habita.

II. Mundo y sí mismo

a. *La afectividad*

Después de haber analizado Heidegger la espacialidad de la existencia y las relaciones de significatividad constitutivas del habitar en el mundo, emprenderá el estudio del ser-ahí mismo que existe en relación con las cosas y sus nexos de significatividad. El ser-ahí se caracterizará por las categorías existenciales del encontrarse o de la afectividad, de la comprensión y del discurso interpretativo.

Se trata de dar cuenta del ser-ahí como tal. Hemos visto cómo se introduce al comienzo la expresión ser-ahí como acuñación terminológica que designa al hombre. Sin embargo, lo más importante para Heidegger es comprender que no se trata de un ente que además de existir establece relaciones de acción recíproca con otro ente que sería el mundo; o, si se prefiere, con otros

²⁰ Kant, I.: *Crítica de la razón pura* B. 204.

²¹ Véase ahora Enskat R.: *Kants Theorie der geometrischen Gegenstände*. De Gruyter, Berlin, 1977.

entes, de tal modo que el sujeto y los objetos juntos constituyeran el mundo. El ser-ahí no es una cosa que tiene relaciones con otras, sino que *es* precisamente sus relaciones con el mundo, o mejor expresado, es un modo de presencia del mundo. El aquí se determina en relación con el *allá* de la cosa-a-mano. Ahora bien, el aquí y allá presuponen un *ahí*, esto es, una espacialidad desbrozada. Se trata de una existencia que se es accesible siéndole accesible un mundo. Las dos cosas son inseparables, al punto que la palabra «ahí» expresa al mismo tiempo la presencia o accesibilidad del mundo como la del propio humano. El hombre es un descubrimiento (o desbrozamiento) del mundo que se ha comprometido con determinadas posibilidades de comprensión, con una historia de interpretaciones del mundo. Pero antes de estudiar el ser-ahí como comprensión e interpretación, Heidegger lo va a estudiar en tanto que afectividad, porque es en este aspecto que el concepto del mundo y el concepto de ser a secas adquiere un relieve frente al ser-a-mano y al ser-ante-los-ojos, y aún frente al propio ser-ahí concebido como un ente aparte.

Heidegger hablará más exactamente no de afectividad sino de la manera de *encontrarse*. Una primera indicación acerca de lo que él entiende por encontrarse está dada por su observación de que en los acordes afectivos el ser-ahí se manifiesta a sí mismo como una carga, como tarea, como algo a asumir. No se niega con ello que haya estados afectivos de elevación, de alegría y de un sentimiento de liviandad; pero estos estados afectivos se caracterizan precisamente como alivio, como sentirse liberado de una carga y confirman por lo tanto la experiencia del propio ser-ahí, de la propia existencia, como una tarea. El ser-ahí se encuentra en su ser, esto quiere decir: halla su ser ya en marcha, ya dado a sí mismo, ya encaminado y comprometido con ciertas posibilidades suyas.

La índole de las posibilidades reveladas al ser-ahí son indistintamente posibilidades del existir y posibilidades que el mundo ofrece. Fáciles o difíciles, claras u oscuras, son siempre al mismo tiempo el existir y las vías transitables en el mundo. El ser-ahí está constituido de antemano de tal modo que le toca la servicialidad o inservicialidad, la resistencia y el carácter amenazador o tranquilizador de las cosas-a-mano. No es pues tanto un estado interior lo que revela el estado afectivo, el encontrarse de un modo o del otro, como, más bien, la índole de la relación con el mundo, las posibilidades sentidas en el ser circunspecto. El ser-ahí puede estar afectado o conmovido sólo porque se ve remitido al mundo del cual puede venirle al encuentro lo pertinente.

Una primera dilucidación de la afectividad nos la dará el análisis que Heidegger hace del temor. El temor es temor del ente-a-mano, ante-los-ojos o del otro ser-ahí con el cual existimos. En el temor el-ser-ahí sabe que el mundo alberga posibilidades temibles, es decir amenazadoras, desfavorecedoras para el ser-ahí. Esto no excluye que se tema por cosas, ya que el ser-ahí se interpreta a sí mismo primordialmente a través de su cuidar de cosas. También, por cierto, podemos tener temor por otra persona, y esto tanto más cuanto él mismo no teme nada. Somos entonces nosotros quienes percibimos más la vulnerabilidad del ser-ahí, aun cuando no nos toca directamente. Nos toca indirectamente en el sentido de que tememos al mismo tiempo que por el otro, por nuestro ser con él.

Esta descripción le sirve a Heidegger para contraponer al temor la angustia. En el temor experimentamos la amenaza proveniente de entes intramundanos: la cosa-a-mano se hace significativa como amenazadora. La angustia, por el contrario, consiste en la experiencia de la carencia de significatividad de las cosas y del mundo entero en tanto que nexo del tener-que-ver, al punto que las cosas todas aparecen bajo el modo del no-tener-que-ver. Lo que es angustiante entonces es el ser-en-el-mundo mismo, que es experimentado ahora de modo tal que el mundo no ofrece un asidero que sirviera de apoyo al ser-ahí. En esta experiencia se hace irrelevante la remisión de una cosa a la otra. El ser-ahí se ve remitido de este modo sólo a sí mismo, y se experimenta estar ante la elección de existir con propiedad, o impropriamente, buscando el olvido de sí mismo en la atención a las cosas. Lo que angustia es una nada, es decir, nada determinado: es el mismo ser-en-el-mundo, más allá de su adhesión a determinadas posibilidades de su ser. Al mismo tiempo de ser que es lo que angustia, el propio ser-en-el-mundo es también aquello por lo cual uno se angustia.

El análisis heideggeriano nos plantea aquí la siguiente dificultad: al descubrirse la posibilidad de un existir con propiedad, el mundo se hace significativo; y sin embargo este existir se confirma de nuevo como ser-en-el-mundo. Parece, por lo tanto, que tenemos mundo en dos sentidos diferentes. En un sentido, el mundo es la totalidad de los nexos de tener que ver, y en este sentido se trata del mundo articulado de la circunspección, del habitar que distingue y organiza su modo cuidadosamente. Es, sin embargo, el mundo en este sentido que aparece como irrelevante e insignificante en la experiencia de la angustia, para hacerse tanto más crucial el *ser-en-el-mundo*. En esta expresión

compuesta no podemos más entender el mundo como algo que comprende al ser-ahí, pero que lo rebasa como una totalidad organizada. La realidad primaria no es ahora el mundo, sino el ser-en-el-mundo, término unitario del cual el mundo puede separarse sólo impropiamente.

De este modo los análisis de *Ser y tiempo* se desarrollan aparentemente en dos líneas divergentes: una concibe el ser-ahí como habitar. Ser en el mundo significa entonces ser bajo la forma de atención a lo intramundano. La existencia, se recalca en esta línea de análisis, es ec-céntrica: se está allí donde están las cosas que atendemos. En esta perspectiva el ser-ahí, el existir, no es otra cosa que la presencia de un mundo, pero una presencia primariamente no visual y especular, sino determinada por la inserción de la actividad cuidadosa; una presencia que no puede ser entendida meramente por el tiempo presente, sino por las condiciones del quehacer. En la otra línea de análisis se acentúa, sin embargo, la inconmensurabilidad entre el ser-ahí y el mundo entendido como totalidad de referencias entre entes. La existencia no se experimenta a sí misma, en este orden de pensamientos, a partir de las vías transitables en el mundo, sino que se encuentra remitida inexorablemente a sí misma. Heidegger no vacila en hablar, a este respecto, de un «solipsismo» existencial²².

Sin embargo, precisamente cuando Heidegger habla del «solipsismo» existencial, es decir, de la extrema singularización de la existencia experimentada en la angustia, tiene el cuidado de señalar que este «solipsismo» no pone a la existencia fuera del mundo, sino por el contrario, «pone el ser-ahí precisamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello mismo ante sí mismo como ser-en-el-mundo»²³. Con esta observación vemos como apunta a la reunificación de las dos vertientes del ser-ahí. Este es siempre y se experimenta siempre como ser-en-el-mundo. Al ser-en-el-mundo le pertenecen las dos vertientes: de acuerdo con la primera vertiente, habitar un mundo con regiones familiares, con confianza en la servicialidad de los útiles, y con miedo a las cosas-a-mano que se muestran como peligrosas. De acuerdo con la segunda, las cosas provechosas y las peligrosas no liberan al ser-ahí de la tarea de asumirse en su singularidad, así como no pueden hacer olvidar por completo la inconmensu-

²² SuZ, § 40, p. 188 *Trad. Gaos*, p. 208

²³ SuZ, § 40, 1, p. 188. *Trad. Gaos*, p. 208

rabilidad que hay entre el ser-en-el-mundo como tal, y cualquier cosa intramundana.

Esta última relación podrá aclararse un poco más acercándola quizás por un momento a la relación que santo Tomás señala que tiene lugar entre el bien en general-la-felicidad o beatitud, y los bienes particulares. La voluntad, señala santo Tomás, tiende necesariamente al bien en general; pero como hay incommensurabilidad entre el bien general y los bienes particulares, del bien en general, no se deduce unívocamente cuáles bienes particulares deben ser elegidos en una situación dada; hace falta una libre elección que realice el hombre, asistido por cierto por su entendimiento, o como diríamos con Heidegger, por su comprensión.

b. La comprensión y el discurso interpretativo. La prioridad ontológica de la posibilidad

Es precisamente en el análisis del ser-ahí como comprensión, donde Heidegger muestra la unidad del ser-en-el-mundo como ser sí-mismo y del ser-en-el-mundo como ser con cosas en la forma del cuidado. Heidegger señala primero la vinculación muy estrecha entre el mundo y la existencia: que hay mundo significa que hay ser-en-el-mundo. El ser-ahí del mundo es el ser-en. Este ser-en es igualmente ahí (es lo que llamamos corrientemente con Heidegger el ser-ahí) y es aquello *por mor* de lo cual existe²⁴. En otras palabras, la presencia del mundo que es una copresencia de las dimensiones del tiempo, es el ser-en-el-mundo, el ser-ahí. Pero no solamente se manifiesta el mundo en el ser-en, sino que además este ser-en-el-mundo se manifiesta a sí mismo. Se manifiesta como lo de-que-se-trata en definitiva en el existir. En segundo lugar Heidegger puede señalar que al estar descubierto (accesible) el ser *por mor* del cual existe, está también descubierta la significatividad, que está dada por las diversas formas en las cuales las cosas del mundo tienen que ver con el mismo existir. Las dos cosas juntas, el existir como el *por mor* de que uno existe (es decir, el existir como fin en sí mismo) y la significatividad de las cosas, forman en conjunto el concepto pleno del ser-en-el-mundo.

²⁴ «El «ser ahí» es, existiendo, su «ahí», quiere decir en primer término: el mundo es «ahí»; su «ser ahí» es el «ser en». Y éste es igualmente «ahí», a saber, como aquello *por mor* de lo que es el «ser ahí». En el «por mor de qué» es abierto el existente «ser en el mundo» en cuanto tal, «estado de abierto» que se llamó «comprender» (Trad. Gaos, p. 160).

En el análisis de la afectividad vimos que en la experiencia de la angustia se da una especie de disociación entre el existir como aquello de lo que se trata en el existir y la significatividad del mundo. El mundo como el plexo de las cosas se vuelve no-significativo y la existencia se encuentra sólo ante sí misma. Sin embargo, como vimos, el existir sigue siendo ser-en-el-mundo y esto es inseparable de la significatividad de las cosas. Por lo tanto, no debemos entender que el existir y el mundo con su significatividad se separan de la angustia, sino sólo que el existir mismo adquiere una preeminencia frente al plexo de cosas, que éste queda de algún modo puesto entre paréntesis.

En realidad, también al analizar la comprensión, señala Heidegger una prioridad existencial del mismo existir. Comprender algo es entenderse en algo, estar a la altura de un asunto, poder algo. Ahora bien, el saber como existencial no es un ser entendido o poder esto o aquéllo, sino ser entendido en existir, poder existir, o con una expresión más apropiada de la lengua castellana, saber existir. Pero no se trata del existir como algo diferente de este saber o poder. Aquí Heidegger enuncia una de sus tesis ontológicas centrales: el ser-ahí, la existencia, es *poder ser*. Cuando se dice que en el existir, o ser-en-el-mundo se trata de este existir, eso significa que se trata de su poder ser (saber ser). El ser del ser-ahí se define por sus posibilidades. Corrientemente se entiende la posibilidad como aquello que todavía no es real-efectivo. La posibilidad está entonces concebida como la *mera* posibilidad. «En cambio la posibilidad como existencial es la más originaria y última determinación ontológica positiva del ser-ahí»²⁵.

Heidegger tiene igualmente cuidado de señalar que la posibilidad como poder ser no significa la libertad de indiferencia. Más bien es cierto que el ser-ahí se encuentra ya siempre encausado en ciertas posibilidades. No todo le es posible. Pero: 1) se caracteriza por las posibilidades que sí le son accesibles y 2) se caracteriza en forma final por «la posibilidad del ser libre *para* el poder ser más *propio*»²⁶. La posibilidad de asumirse o de existir con propiedad —cualquiera que sean, por lo demás, sus posibilidades— es constitutiva del ser-ahí.

La comprensión, que atañe al propio existir, atañe con ello al ser-en-el-mundo íntegro. El poder ser o saber ser de que se trata, es un poder ser en el mundo; y esto quiere decir, también poder ser con otros entes. Son accesibles

²⁵ SuZ, § 31, p. 143 s. Trad. Gaos, p. 161.

²⁶ SuZ, § 31, p. 144. Trad. Gaos, p. 161.

en este saber ser el mundo en su estructura de significatividad y los entes mundanos en *sus* posibilidades: en su posible servicialidad, peligrosidad, y en todas las formas en que están en nexos del tener-que-ver entre sí y con nosotros. De este modo podemos decir que también en el caso de los entes intramundanos la categoría de la posibilidad es ontológicamente prioritaria. Lo que una cosa es se determina en función de un horizonte de posibilidades.

Es, sin embargo, característico del enfoque de *El ser y el tiempo* fundamentar las cuestiones de ontología general en la ontología del ser-ahí, que por ello se llama precisamente ontología fundamental, sin perjuicio de que la ontología fundamental esté destinada a abrir el paso a una ontología general. De este modo, Heidegger fundamenta la prioridad de la categoría de la posibilidad en la estructura existencial del *proyecto*. La comprensión «proyecta en cada caso el ser del ser-ahí en dirección a su por mor de qué tan originariamente como en dirección a la significatividad y mundaneidad de su mundo»²⁷. El ser-ahí se encuentra por cierto siempre *ya* existiendo, ya encauzado en ciertas posibilidades tuyas. Pero decir que se encuentre *ya* existiendo, quiere decir también que se encuentra siendo en la forma del ser del proyecto. En este sentido, dirá Heidegger, que el ser-ahí se adelanta a sí mismo. En un sentido el *ser-ahí* es más de lo que es «de hecho», es decir, más de lo que se reseñaría haciendo una espacie de inventario. Pero en otro sentido, el ser-ahí no es más de lo que se es fácticamente, ya que el poder ser *es* su ser.

Siendo la proyección al mismo tiempo, una proyección al propio ser *por mor* del cual se existe, y a la significatividad del plexo mundano, es posible que la comprensión se guíe ya por el primer momento, ya por el segundo: «la comprensión puede meterse primariamente en el estado de descubierto (o accesibilidad) del mundo, es decir, el *ser-ahí* puede comprenderse primera y corrientemente a partir de su mundo. O la comprensión se arroja primariamente en el por mor de qué, es decir, el ser-ahí existe como él mismo»²⁸. La primera forma de comprensión constituye la existencia impropia; la segunda la existencia propia. Estas caracterizaciones no deben entenderse en el sentido de autenticidad, respectivamente inautenticidad, ya que tanto la existencia propia como la impropia pueden ser realizadas en forma genuina o no.

²⁷ SuZ, § 31, p. 145. Trad. Gaos, p. 163.

²⁸ SuZ, § 31, p. 146. Trad. Gaos, p. 163.

La comprensión constitutiva de la existencia es una visión²⁹ que es al mismo tiempo: 1) la circunspección del cuidado de cosas; 2) la consideración del cuidado interhumano, y 3) una visión del ser mismo del ser-ahí, del cual en su ser se trata. A esta última, a la visión del ser propio llama Heidegger la *transparencia*³⁰. Esta no puede entenderse como una introspección, pues atañe al ser-en-el-mundo. Heidegger usa la expresión *visión*, por más que advierte, que la orientación filosófica tradicional que toma la visión como el modelo de conocimiento, favorece indebidamente el ser-ante-los-ojos, el ser observado con olvido de sus contextos significativos. Heidegger quiere que se comprenda, en cambio, lo que él señala como visión a partir de la categoría existencial de la comprensión, es decir, a partir de la proyección de un poder ser.

En la unidad del proyectarse la existencia hacia su propio poder ser como el *por mor de qué* ella existe, con el proyectarse hacia la significatividad del mundo, en la unidad de estos momentos se da una accesibilidad o ser descubierto del ser como tal³¹. El ser como tal (entendiendo esta palabra como verbo) no debe comprenderse tanto como la nota común a los diversos modos de ser sino más bien como su unidad, que se articula en lo momentos de la temporalidad. En el análisis de la comprensión se hará manifiesta la organización temporal de la comprensión del ser. Esta organización temporal se nos mostrará como la forma de la presencia del ser.

La comprensión, en algún grado formada y articulada, es una actividad *interpretativa*. Heidegger estudia esta articulación de la comprensión, primero en su aspecto mundano, a partir de la existencia cuidadosa en relación con las cosas. La circunspección interpreta las cosas con las cuales se encuentra, a partir de un mundo ya globalmente comprendido. En esta comprensión se interpreta algo como algo, en otras palabras, se le interpreta a la luz de posibilidades ya comprendidas. Esta interpretación no debe necesariamente expresarse en un enunciado; puede quedar como un simple atisbar pre-predicativo. No vemos algo para luego interpretarlo como algo. Sino más bien inversamente: el mero ver algo sin comprensión, sin saber como qué tomarlo, es un modo deficiente, una privación, derivada del simple fenómeno del ver comprensivo e interpretativo.

²⁹ Véase *Trad. Gaos*.

³⁰ «Ver a través» en la traducción de Gaos, § 31-§ 164.

³¹ Gaos traduce «ser en general», p. 185.

Que la comprensión interpreta la cosa-a-mano a partir de una totalidad del tener-que-ver que no se hace expresa, significa que su condición es un *tener-previo* un mundo. Para interpretar lo que está-a-mano, o dicho de otro modo, lo que está a la orden del día a partir de la tenencia previa del mundo, es preciso una *mira previa*, un respecto, en cuya dirección se interpreta lo comprendido. Visto de este modo, en cierto respecto la cosa se hace interpretable a la luz de conceptos, se hace captable, concebible. De este modo podemos decir que presupone un *concebir previo*. Así la interpretación no procede nunca sin presupuestos. Su cometido es, precisamente, articular la comprensión a la luz del tener, mirar y concebir previos. No hay nunca algo que esté simplemente ahí. Cuando por ejemplo, en la interpretación de un texto, el intérprete, indicando un texto, insiste en que un cierto significado «está aquí mismo», entonces muestra simplemente su inconsciencia acerca de las necesarias presuposiciones de su actividad interpretativa³².

El que toda comprensión se articula gracias al tener previo (un mundo), a la mira previa (los puntos de vista determinantes) y al concebir previo (los conceptos a la luz de los cuales se comprenden las cosas), indica una estructura temporal esencial en la comprensión, que Heidegger llamará pre-estructura. Poco se aclara con llamarla *a priori* y cuando se asegura que su carácter prioritario no es de orden temporal en el sentido corriente de la palabra. Más bien debe comprenderse esta estructura como determinando una auténtica historicidad del ser-ahí; toda interpretación retoma una experiencia ya hecha en ocasión de las cosas presentes en vista de las posibilidades del ser-ahí (futuro). La pre-estructura de la comprensión está estrechamente unida a la estructura del *tomar algo como algo*. Tomar algo como algo significa que se ve lo actual a la luz de puntos de vista y conceptos que obran en nosotros. La síntesis temporal de los momentos del tiempo es el logro propio de la actividad comprensivo-interpretativa.

El proyecto del ser-ahí está estructurado de acuerdo con esta pre-estructura. Esta estructuración del proyecto por las miras y concepciones previas es lo que Heidegger llama el sentido. El sentido no es algo detrás de las cosas, sino

³² En este párrafo hablamos de un «tener previo» y de un «concebir previo»; dichas expresiones se han tomado de la traducción de Gaos, p. 168.

su capacidad de ser integrado en el ser-ahí o interpretado por él. Y lo mismo vale con respecto a la cuestión acerca del sentido del ser. «Y cuando preguntamos acerca del sentido del ser, entonces la investigación no se vuelve mediatizada y no cavila acerca de lo que está detrás del ser, sino que pregunta por él mismo, en tanto que éste se adentra en la comprensibilidad del ser-ahí»³³. Es por esta razón que el pensamiento del ser está en *Ser y tiempo* íntimamente ligado al de existir y a la comprensión que constituye el existir.

A partir de la interpretación como comprensión articulada se hace abarcable también la categoría existencial («existenciaria» en la terminología de Gaos) del *habla*. El habla es precisamente la articulación de la comprensibilidad del *ahí*. No tenemos primero expresiones a las cuales se agrega un significado. Tenemos un todo articulado en significaciones. Y éstas encuentran su palabra, su voz. El lenguaje —dirá Heidegger en sus escritos posteriores, aclarando la intención de *Ser y tiempo*— no es algo manejado por la existencia humana, sino por el contrario, lo que la conforma. Es lo que en *Ser y tiempo* se llama la pre-estructura de la comprensión en sus articulaciones.

La comunicación humana se basa en este modo decisivo del habla que es el escuchar, en el cual se manifiesta una esencial necesidad del otro que se vincula con la misma historicidad del ser-ahí. Como un modo esencial del habla señala Heidegger también el callar. Sólo un ser que habla y tiene algo para decir puede callar. Pero tampoco se debe entender el callar simplemente como el negarse a comunicar algo determinado. Así como la angustia es una experiencia del ser-en-el-mundo más allá de las cosas cuidadas o temidas, así se da y se expresa en el callar el ser más allá de los entes y de los modos de ser indicables. Heidegger acentúa, sin embargo, la solidaridad del callar con el hablar. Solamente con una comprensión ricamente articulada, es decir con el habla, puede darse un callar auténtico que es otra cosa que una incapacidad de articulación. Análogamente podemos decir que la angustia es angustia por el ser-en-el-mundo mismo, y que por lo tanto sólo un ser que ha experimentado su poder-ser-en-mundo con los demás y con las cosas, es capaz de angustia en el sentido propio de la palabra, y no sólo de miedo. Si bien puede tener prioridad la comprensión de sí de la misma existencia o la comprensión de los entes intramundanos —según la existencia sea propia o impropia—, no obstante se confirma en todos los planos la

³³ *SuZ*, § 32, p. 152. Trad. Gaos, p. 170.

estructura íntegra del ser-en-el-mundo que reúne necesariamente ambos momentos. Esta unidad de existencia propia de entes intramundanos es esencial para la interpretación de la pregunta heideggeriana acerca del sentido del ser. Como se ha señalado, esta pregunta apunta al adentrarse el ser en la comprensión del ser-ahí. La cuestión acerca del sentido del ser es la cuestión acerca de la unidad de los modos de ser en los cuales se presenta el ente intramundano, con el modo de ser propio de la existencia. Podemos decir con F. W. von Hermann que el ser como tal es la unidad que hace surgir el ser del ser-ahí y el ser del ente intramundano en su diferencia y su copertenencia³⁴. El simple ser como tal, señala este autor, se de esencialmente como el fenómeno ontológico del estado de descubierto o de accesibilidad que caracteriza tanto al mundo como a la existencia misma. Si la expresión «estado de descubierto» se presta más bien a ser aplicada al ente intramundano, las expresiones «accesibilidad», o mejor aún «estado de abierto» son más apropiadas para caracterizar al ser-en-el-mundo³⁵. Es a partir de esta apertura que debe ser comprendida la existencia misma, y no inversamente, la apertura como propiedad o como efecto del sí mismo.

III. El ser-ahí, la mundaneidad y la realidad

Al comienzo del párrafo 43, al cual Heidegger remite también en sus obras ulteriores, se señala de nuevo que una pregunta por el sentido del ser es sólo posible si se da tal cosa como comprensión del ser. Cuando el idealismo afirma que ser y realidad hay solamente en la «conciencia»³⁶, entonces se expresa en esta fórmula oscura una cierta comprensión del problema ontológico, una cierta comprensión de la imposibilidad de explicar el ser por los entes. Esta intuición no hace, sin embargo, superflua la pregunta por el *ser* de la conciencia, sino por el contrario, se puede decir que la filosofía idealista lleva consigo por lo menos el postulado de un análisis ontológico de la conciencia misma. Que el ser es «en la conciencia», esto significa en la interpretación benigna que le da Heidegger aquí, que el ser es comprensible en el ser-ahí. Paralelamente, se puede decir —si el realismo insiste en las características de independencia, de ser en sí, que

³⁴ F.-W. Von Hermann, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. Main, 1974, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, p. 75.

³⁶ El ser obtiene el sentido de realidad, señala Heidegger, cuando la interpretación del ser se orienta de acuerdo con el ser del ente intrahumano. Véase *Sein und Zeit*, p. 203. Trad. Gaos, p. 221

tiene la realidad—, que estas características pueden comprenderse solamente como una descripción de la *relación* que mantiene el ente intramundano con la comprensión del ser-ahí. Heidegger le acredita a Dilthey y a Scheler haber comprendido esta situación. La característica de la realidad, afirmaba Dilthey, es su ser *resistente*³⁷. De este modo el ser de los objetos no puede ser dado en un acto cognoscitivo neutro, sino en un acto relacionado con la vida impulsiva y voluntaria. Scheler³⁸ señala además que el conocimiento mismo debe ser entendido de este modo como una «relación de ser».

Heidegger señala sin embargo, que la carencia de un análisis ontológico de esta relación de ser lleva a que se pierdan de vista aspectos importantes de esta relación. Una resistencia puede experimentarse sólo cuando el ser-ahí tiende a algo, cuando se dirige a algo dentro de una totalidad del tener-que-ver y de una totalidad de las remisiones significativas. De este modo notamos que la experiencia de la resistencia es posible sólo sobre la base del estado de abierto del mundo, de su previa significatividad y accesibilidad. Así comprendemos el impulso y la voluntad como modos del cuidado. Pero con esto notamos también que el ser resistente es sólo uno de los modos en el que se da lo real dentro del cuidado humano.

La realidad, dirá Heidegger en este orden de ideas, remite al fenómeno del cuidado. Esto no quiere decir que lo real es sólo mientras el ser-ahí (la existencia representada por el hombre) es. Y análogamente, puede Heidegger decir del ser: «Por cierto, sólo mientras el *ser-ahí* es, es decir la posibilidad óptica de una comprensión del ser, ‘se da’ ser. Cuando no existe el ser-ahí entonces tampoco ‘es’ la ‘independencia’ y tampoco ‘es’ lo ‘en sí’»³⁹. Heidegger señala así que hay una dependencia del ser (aunque no del ente) con respecto a su comprensión. Es en relación con su comprensión que hay *ser* y no solamente entes. El ser se da en una unidad originaria con el fenómeno de la *verdad*. Esta intuición la encuentra Heidegger en lo que él llama el primer descubrimiento del ser del ente, en el poema de Parménides⁴⁰. Heidegger interpreta el versículo

³⁷ Wilhelm Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und sei nem Recht*. Gesammelte Schriften V, 1 pág.

³⁸ Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*. Sección VI.

³⁹ SuZ, § 43, p. 212. Trad. Gaos, p. 232.

⁴⁰ Fragmento 5, edición Diels.

en el sentido de una identificación (en un sentido que queda por aclarar) del ser con su comprensión percipiente.

Para comprender el sentido en el cual la verdad constituye el ámbito del ser, hace falta una re-interpretación del concepto tradicional de la verdad. Se suele definir tradicionalmente la verdad como la adecuación del intelecto con la cosa. ¿Cómo hemos de pensar esta adecuación? El fenómeno de la verdad se hace explícito cuando el conocimiento se evidencia como verdadero⁴¹, es decir, cuando retrocedemos del enunciado a la experiencia que lo justifica. La experiencia en la cual se verifica el enunciado no tiene como objeto representaciones o una imagen de la cosa, sino la cosa misma que se hace manifiesta. La verdad se evidencia al evidenciarse el carácter de descubierto de las cosas. Que el enunciado es verdadero, esto quiere decir que es descubridor. Hablar de una adecuación del intelecto y de la cosa puede llevar a equívocos cuando se entiende por ello una comparación de dos entidades: la cosa por una parte y el intelecto por otra. La verdad se manifiesta más bien en el trato descubridor con la cosa.

El modo de ser descubridor es un modo de ser del ser-ahí, el ser-en-el-mundo. En el parágrafo 44 Heidegger considera lo descubierto en el mundo como verdadero en un segundo sentido, y como verdadero en un sentido primario el ser descubridor del ser-ahí. La verdad sucede primariamente en el acceso que tiene el ser-ahí a su propio ser. El está ser-ahí está «en la verdad»⁴². Con esta proposición básica Heidegger quiere señalar que es inseparable del ser-ahí su ser descubridor; y agrega el matiz de que no solamente descubre algo en el mundo, sino que su propio ser en el mundo le es accesible. Ahora bien, en la medida en que la atención a los entes intramundanos le oculta al ser-ahí su propio ser, en esta misma medida el ser-ahí está también en la no-verdad. De este modo encontramos ya en *Ser y tiempo* la simultaneidad del ser en la verdad y en la no verdad afirmada en el opúsculo *La esencia de la verdad*. Este último escrito presenta sin embargo una variante significativa. En primer lugar, lo que se oculta al insistir el hombre en los entes no es meramente el ser-ahí sino el ser como tal. En segundo lugar, Heidegger pasa del uso de la palabra *Verbergung*, que significa ocultamiento, a usar la palabra *Bergung*, que quiere decir resguardo. La ocultación del ser y su resguardarse no deben entenderse, sin embargo, nunca

⁴¹ SuZ, § 44, p. 217. Trad. Gaos, p. 238.

⁴² SuZ, § 44, p. 221. Trad. Gaos, p. 241.

en el sentido de la ocultación de un ente. En ningún momento debemos perder de vista que tiene sentido hablar de *ser* sólo en el contexto de la verdad como desocultación. «El ser y la verdad son co-origenarios»⁴³. El ser no es un ente inmóvil al cual la comprensión logra develar en mayor o menor parte; el ser es más bien el desocultamiento mismo, en su doble faz del ser descubierto de los entes intramundanos y del acceso a sí mismo del ser-ahí (en su ser con los otros). Pero así como lo ve Heidegger en *La esencia de la verdad*, el desocultamiento aclara y resguarda a la vez. Así como pudo decir: «Para poder callar, el *ser-ahí* debe tener algo para decir, es decir, disponer de un verdadero y rico 'estado de abierto' de sí mismo»⁴⁴, así podemos decir también que la no-verdad se da sólo cuando se da la verdad, la ocultación sólo cuando se da la desocultación del ser. La historia del ser es la historia de la comprensión (desocultamiento y resguardo) del ser.

IV. Consideraciones finales. La ontología de Heidegger en su ubicación frente a Husserl. Heidegger y Yorck von Wartenburg

La estructura temporal-histórica del Ser se anunció primero en el parágrafo 32 dedicado al análisis de la comprensión. Aquí trataremos de esbozar la concepción heideggeriana a este respecto mediante un encuadre de su pensamiento en la filosofía contemporánea.

Heidegger ha señalado repetidas veces su deuda con E. Husserl, especialmente con sus análisis de la intencionalidad de la conciencia. Husserl concibe el sujeto dirigido hacia los objetos —la intencionalidad transversal— y al mismo sujeto como realizando una síntesis entre sus actos actuales y los pasados, lo que constituye la plena intencionalidad, ya que ésta implica una referencia a un objeto que es animada por un sentido: este sentido es precisamente el contexto aperceptivo formado por los actos noéticos de síntesis por los cuales nuestros diferentes enfoques de un objeto se iluminan mutuamente. Husserl habla a este respecto de un *horizonte* dentro del cual se considera el objeto. Este término lo retomará Heidegger, pero con modificaciones muy características.

También para Heidegger toda experiencia es la toma de algo como algo, es decir la consideración de un asunto actual a la luz de patrones interpretativos

⁴³ SuZ, § 44, p. 230. Trad. Gaos, p. 251.

⁴⁴ SuZ, § 44, p. 230. Trad. Gaos, p. 251.

ya incorporados a nuestra experiencia. Toda comprensión requiere una precomprensión que le servirá de marco de referencia. En su análisis de la historicidad le importa mucho a Heidegger hacer ver que la comprensión es siempre una retoma de tradiciones. Pero como lo hemos mostrado, la pre-estructura de la comprensión es para Heidegger esencialmente anticipatoria: ella se determina por un proyecto existencial. En Husserl los objetos se constituyen en una primera instancia como objetos teóricos, por actos que sólo comprueben hechos, para ser luego evaluados y constituirse, en tercer término, como objetos de la voluntad. Heidegger, en cambio, critica radicalmente el supuesto tradicional de que primero se nos dan objetos como meras «representaciones», para ser luego investidos de valor emotivo y volitivo. Gran parte del análisis que hemos seguido está destinado a mostrar que la percepción de objetos se constituye dentro de la actividad cuidadosa humana, en la cual están estrechamente vinculados el descubrimiento y cuidados de entes intramundanos con el cuidado por la propia existencia. Es el proyectarse hacia las propias posibilidades de ser lo que determina el sentido con el cual estarán dotados los entes con los cuales nos encontramos.

Finalmente, el concepto de posibilidad marca la diferencia fundamental entre la ontología de Heidegger y la de Husserl. Así como el presente representa para Husserl la síntesis temporal, así el concepto de ser se fundamenta en su pensamiento, al igual que en la tradición filosófica, en lo actual y real. En Heidegger, en cambio, lo actual y real se define inversamente por las posibilidades que se manifiestan en su encuentro con el ser-ahí, que vive esencialmente sus posibilidades. Tanto lo que vemos como lo que valoramos, lo vemos y lo valoramos a la luz de las posibilidades que se perfilan, del trato posible y de lo que no es posible.

Esta diferencia entre un enfoque que constata cosas y un enfoque que integra los modos de ser en el proyecto de ser con propiedad, lo encuentra Heidegger expresado claramente en la correspondencia con Dilthey del conde Yorck von Wartenburg. Yorck señala que Dilthey no acentúa suficientemente «la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico»⁴⁵. Lo propio del enfoque histórico es para Yorck la compenetración del historiador con las grandes obras

⁴⁵ *Briefwechsel*, p. 191.

históricas, su captación del parentesco del pasado y del presente debido a un asunto o tarea común. La historia nos interesa porque *somos* historia. El saber histórico es auténtico en la medida en que se incorpora en nuestro ser y hacer. En este sentido puede decir Yorck:

El poder hacerse práctica es en rigor la verdadera justificación de toda ciencia. Pero la práctica matemática no es la única. La finalidad práctica de nuestra posición es la pedagógica, en el más amplio y hondo sentido de la palabra. Esta es el alma de toda verdadera filosofía y la verdad de Platón y Aristóteles⁴⁶.

Podemos caracterizar la diferencia entre lo óntico y lo histórico que establece Yorck como la diferencia entre el ser del ente intramundano con el cual nos encontramos exteriormente y el propio ser del ser-ahí que interpreta sus posibilidades históricamente, e interpretándolas, determina su ser. Es este segundo enfoque el que justifica que se hable del ser y no sólo de entes. Pero también hablando del pensamiento de Yorck tiene Heidegger el cuidado de señalar: «La idea del ser abarca lo óntico y lo histórico. Ella es la que tiene que diferenciarse genéricamente»⁴⁷.

⁴⁶ Pp. 43 ss, cit. por Heidegger. *SuZ*, § 77, p. 402. *Trad. Gaos*, p. 433.

⁴⁷ *SuZ*, p. 408. *Trad. Gaos*, p. 434.

Bibliografía

- Dilthey, Wilhelm y Yorck von Wartenburg, Graf Paul: Briefwechsel, 1897-1997. Halle (Saale), Niemeyer, 1923. (Reimpresión Olms, Hildesheim y New York, 1974.)
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 6ª ed. Neomarius, Tübingen 1949.
- Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*. Trad.: Gaos. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.
- Heidegger, Martin: *Von Wesen des Grundes*. 3ª ed. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1949.
- Heidegger, Martin: «Bauen Wohnen Denken», contenido en *Vortraege und Aufsaeetze*, Neske, Pfullingen, 1954.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer, Tübingen, 1953.
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.
- Hermann, F.-W. von: *Subjekt und Dasein*. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1974.
- Husserl, Edmund.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Nijhof, Haag, 1950 (Husserliana vol. I).
- Kant, Immanuel: «Kritik der reinen Vernunft» en *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, vol. III, de Gruyter, Berlin, 1968.
- Kant, Immanuel: «Was heisst: sich im Denken orientieren?» contenido en: *Zur Logik und Metaphysik*. Meiner, Leipzig, 1921.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nymphenburger Verlagsanstalt, München, 1947.
- Scheler, Max: «Die Formen des Wissens und die Bildung», contenido en: *Philosophische Weltanschauung*. München, 1954.
- Scheler, Max: *Liebe und Erkenntnis*, München, 1955.