



Tesis Doctoral

Ser y Mismidad: la posibilidad de la pregunta por el sí-mismo desde Ser y Tiempo. Consideraciones fenomenológicas

Being and Selfhood: The Possibility of the Question of the Self from Being and Time. Phenomenological Considerations

Inv. FPU. Juan José Garrido Perrián

Esta Tesis Doctoral ha sido tutelada y dirigida por el Prof. Cat. Dr. César Moreno Márquez y el Prof. Dr. José Ordóñez García

Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política.
Programa de Doctorado: Metafísica. Ética y Política en el contexto filosófico moderno y contemporáneo

Sevilla, 2018.

A ti, que escuchas mi silencio, y me acompañas en tu ausencia. Para ti madre.

Agradecimientos*

Cuando un joven estudiante acude a la Facultad de Filosofía, no lo hace porque quiera labrarse un futuro en el que se imponga una imagen venidera por la que se obtendrán pingües beneficios económicos, con la posibilidad de ser un emprendedor, esa forma actual de nombrar al que rentabiliza sus ideas, proyectos o propuestas económicas. El estudiante de Filosofía, sea joven o no, acude porque ha sido movido a un ámbito cuestionante, radical y lacerante, en el que no tienen cabida las formulaciones de carácter genérico, aquellas que, de una manera regular, dotan de explicaciones a los fenómenos que nos rodean, desde la ausencia por la muerte de un ser querido, hasta el problema adyacente a la estructura antepredicativa de la comprensión. En todo caso, el principio genético que motiva el lanzamiento al filosofar es, por naturaleza, refractario, inconforme ante cualquier tentativa de explicación ordinaria. Por eso, el estudiante, una vez que empieza a cursar de modo académico lo que, antes, para él, fue un interrogar naciente de su propia existencia, sabe que esa disposición afectiva al pensar nunca se dejará vencer, por más que se impongan reglamentos, restricciones y ordenamientos objetivos, pues, entre tanto, también el profesor de Filosofía, está obligado a evaluar, dotar con una calificación un trabajo realizado. Pero lo cierto es que el estudiante de filosofía sabe que, siempre ya, incluso el academicismo más común, camina detrás del impulso afectivo que tiene que ser asumido en una remisión comprensiva a sus posibilidades. Y de esto, dicho de manera muy lata, es de lo que se trata en esta presente tesis doctoral: ver de qué modo, en cada caso, cada uno de nosotros tenemos que lidiar con la faena de asumir y llevar a cabo estas remisiones a nuestras posibilidades, todas ellas nacientes de una disposición afectiva radical, o sea, por el hecho de que estamos aquí, somos aquí, en el mundo, existiendo. Nada más. Y nada menos.

Tal es la radicalidad de este tipo de asunción existencial que el mero hecho de manifestar una disposición afectiva conlleva, de suyo, la parte inexorable de su tener que hacerse cargo de ella. El fenómeno de la mismidad estudia el tipo y/o modo de aparición, a través de la fenomenología, que le pertenece a esta manera de apertura a la

* La presente tesis doctoral se realiza bajo un estipendio de investigación, proporcionado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) del Reino de España, dentro del Programa de Formación para el Profesorado Universitario (FPU), con la siguiente signatura: *FPU13-00375*. Además, esta tesis doctoral, se desarrolla al socaire del siguiente Proyecto I+D De Excelencia: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una Orientación-Filosófica. Configuración teórica y metodológica” (*FFI2017-83770-P*), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Reino de España.

comprensión, la cual no remite solo al mundo, sino a nuestro propio modo de ser, que nos diferencia de las plantas, de los animales, de las cosas que nos rodean. Esta motivación la encontré en Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo*, en los recovecos y silencios de ese largo caminar concido como la época del *joven Heidegger*. Vaya, pues, mi primer agradecimiento al filósofo, a Martin Heidegger.

Ahora bien, ese estudiante de filosofía, imberbe e ingenuo, es, dicho con toda crudeza, nadie, por más que se cuestione hondamente y sea despierto e inteligente. Es nadie porque le falta la palabra amiga, la palabra sabia, el diálogo con quien, no solo trabaja, sino que enseña de verdad, preocupándose porque sus estudiantes encaren con valentía y rigor lo pensado. Afortunadamente para este estudiante de Filosofía, que soy, encontré mi horizonte y porvenir en el filosofar del Prof. José Ordóñez García, maestro de la existencia y codirector de esta tesis doctoral, al que le debo tanto, porque él estuvo mostrándome un camino, y aupándome, cuando yo no era más que un estudiante desorientado, demasiado inmaduro para pensar con cierto rigor. Me dio, además, la oportunidad, haciéndome protagonista, de investigaciones en desarrollo, congresos, seminarios, etc. No hay, quizá, un profesor más humilde que Ordóñez, ni nadie que sepa decir tanto en un silencio. Si es verdad que pensar es agradecer, y agradecer es rememorar, mis palabras rememoran, como ecos, sus palabras. Gracias.

Y en el camino del estudiante de filosofía, por muchas piedras que lo lastren, siempre se encuentran senderos iluminados, apasionantes, los cuales sirven para no abandonar la tarea del estudio constante. Al Prof. César Moreno Márquez, director de la presente tesis doctoral, confidente y maestro, también le debo mucho, porque me enseñó que la Fenomenología era la posibilidad más alta de toda Filosofía, y porque me sirvió de ejemplo como docente comprometido, como modelo a seguir, por su inteligencia y hondura filosófica, por todos aquellos momentos y diálogos en su despacho. De verdad, gracias.

Y no podría ser de otro modo, cuando el estudiante, aunque siga siéndolo, devenie investigador, porque está entregado, de verdad, al filosofar y, alrededor, conoce gente de la misma condición: amantes de la sabiduría. Al Dr. Alfred Denker me gustaría mostrarle mi gratitud, porque me hizo ver que no hay fronteras idiomáticas para entenderse, y me abrió la casa de Heidegger, Meßkirch, haciéndome ver que, en el mundo académico, lo primero, es la amistad. Inexorable.

Por el camino, he aquí mi fortuna, tuve la compañía de carne y hueso, de rodearme de amigos, los cuales, además de alentarme y escucharme, fueron el ámbito

originario de mi co-ser. Gracias a Manuel Bayón Torres, al que le quedaré agradecido de por vida: me enseñó a seguir adelante, a amar la vida a pesar de todo, y luego de tanto sufrimiento; a Cristián De Bravo Delorme, quien vino como extranjero chileno y se quedó como un hermano cordobés, además de enseñarme tanto, sobre todo, a saber madurar las ideas alocadas de un joven Trasímaco; a Fernando Gilabert Bello, quien me acompañó en la plúmbea tarea de redactar una tesis -ojalá él pueda también darle fin-; a Fernando Moreno Bardón, a Paco Pascual, a Francisco Vázquez, a José Pedro Pizarro... a todos los compañeros del Seminario Heidegger, pues juntos constituimos una rebelión ante los devenires actuales, leyendo, pensando sin ningún otro interés que comprender, compartiendo, lo que, atrás, un filósofo, como Heidegger, pensó en algún momento de su vida.

No puedo olvidar del Prof. Hans-Helmuth Gander, quien me abrió las puertas del *Husserl-Archive* de Freiburg, facilitándome el contacto con otros investigadores. Al Prof. Hans Rainer Sepp le muestro, a la par, mi agradecimiento más sincero, pues me enseñó a ver la fenomenología de otro modo, y me mostró la más alta hospitalidad en la ciudad de Praga, siempre atento, humilde, a la escucha que posibilita todo diálogo. *Danke* Prof. Sepp! También es menester agradecer al Prof. Alejandro Vigo, quien me enseñó el rigor metódico adecuado para que el filosofar sea sostenible, sepa defenderse como ciencia, y no caiga en arbitrariedades hueras. Gracias Prof. Vigo por las lecturas y la disposición comprometida a participar en las actividades que organizo. Al Prof. Ramón Rodríguez García le debo agradecer la inspiración que ha nutrido la línea de investigación de la presente tesis doctoral sobre el sí-mismo y/o mismidad en el pensamiento de joven Heidegger, a través de sus monografías y libros en coordinación publicados, que me enseñaron a tomar el pulso, creo, adecuado, a fin de lograr la tarea de redactar una tesis doctoral. Sin tal inspiración, la presente tesis doctoral sería solo una proyección aparente.

Y aunque se deje para el final, no por ello son menos importantes; más, si cabe, a mi padre, quien supo dejarme libertad de pensamiento y me facilitó siempre la vida, trabajando, apoyándome. A mi hermano, porque me está enseñando a ser insistente en las metas anheladas. Y a mi otro yo, aquella con la que comparto lo que queda, todo, la que vuelve a significar mi existencia cada vez que sonrío. A ti, Silvia Veselská.

Sobre la citación bibliográfica y cuestiones formales.

La presente tesis doctoral ha empleado, para regular el uso de citas, el siguiente modelo humanístico: *UNE 50-104-94; ISO 690:1987*, a pesar de que, hoy día, proliferen, con más éxito, otros sistemas de citación como los modelos APA o MLA, que, por lo general, toman preferencia por la citación en el cuerpo del texto, a través de paréntesis. Nuestro modelo de citación seleccionado, por ende, opta por cita a pie de página, en el empleo de ciertas abreviaturas latinas como “Ibíd”, “infra” o “supra”. Cuando se han empleado palabras latinas o alemanas, siempre se ha dejado en cursiva. La palabra “Dasein”, por lo general, se ha dejado sin traducir, a pesar de la polisemia causada en su significación, pues, a veces, hace referencia a la existencia como fenómeno, cual correlato del tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío; y otras veces, refiere al ente que somos nosotros mismos: los existentes en tanto humanos. Cuando en alguna citación corta, se ha usado las comillas, se ha optado por no dejar en cursiva la palabra “Dasein”, pues ya iba en comillas y lo encontrábamos excesivo. También, en referencia a las citas de Heidegger, se ha usado la obra integral *Gesamtausgabe*, publicada por Vittorio Klostermann, salvo la excepción del libro *Sein und Zeit*, el cual fue tomado de la edición canónica de Max Niemeyer. Por esta razón, para su citación, hemos empleado la abreviatura “GA”, acompañada del número del volumen y seguido del número de página, cuando era menester. Las traducciones son por lo que general de nuestra responsabilidad, pero se han tenido en cuenta las excelentes traducciones al español de las obras heideggerianas. Muchas veces solo hay ciertas modificaciones de palabras, siguiendo la traducción existente. Para que el lector pueda ver la verosimilitud de la traducción, en la mayoría de los casos, atendiendo a la importancia del fragmento a traducir, se ha optado por acompañarla de la versión original en alemán. A consecuencia de que el carácter de acompañamiento de las citas del original alemán, en ningún caso, cumple una tarea filológica importante, no se ha hecho, por lo general, mención sobre qué tipo de palabras aparecen en cursivas en el original alemán, sino que se ha incorporado la citación en alemán siempre en cursiva.

Por lo demás, la presente tesis doctoral se presenta en su aspiración por lograr una mención internacional, siendo que se ha seguido lo estipulado en la normativa que regula este tipo de menciones, la cual, en su artículo 12, manifiesta lo siguiente: “Que parte de la tesis doctoral, al menos el resumen y las conclusiones, se haya redactado y sea presentado en una de las lenguas habituales para la comunicación científica en su

campo de conocimiento, distinta a cualquiera de las lenguas oficiales en España, salvo en los casos en que la estancia, informes y expertos procedan de un país de habla hispana”. Por esta razón, se ha optado por redactar en inglés, tanto el resumen como las conclusiones. Estas últimas se encuentra en el Anexo 2, traducidas al español.

En referencia a la estructura temática del texto, éste está compuesto por dos partes claramente diferenciadas. Podría decirse que la tesis doctoral se encuentra desarrollada, *stricto sensu*, en la *II Parte*, donde se ejerce un análisis metódico y temático de la mismidad del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. Ahora bien, se ha optado por dejar la parte primera porque sirve de testimonio y vía de acreditación por sobre las motivaciones que guiarón el estudio doctoral, ya que es la cuestión sobre cómo se constituye la medialidad, desde el ser-en-mundo, y en-las-cosas, lo que motivó el giro hacia la cuestión del sí-mismo, observándose que la movilidad cinética-comprensiva del ser-en-el-mundo constituía el primer desafío de cara a dejar asentada una fenomenología de la mismidad.

Abstract

The main goal of this doctoral thesis is to analyze the existential notion of Selfhood in order to discover and understand its systematic relevance and its constituent role in the being of *Dasein*. As is well known, Heidegger analyzed this phenomenon, since he considered it to be leveling, restrictive and self-delegating, mainly in relation to the They-Self. This existential makes the phenomenon of the Self visible through the loss of Self. In the First Part We will go over a selection Heidegger's lecture courses and texts prior to *Being and Time*. The goal of this overview is come to an understanding of the phenomenon of mediality that is accessible through the "being-in" of *Dasein*. Our aim is to answer the question in what way the references, hermeneutically sustained, can be can be actualized within a horizon. From his first courses taught in Freiburg after World War 1 Heidegger is concerned with the question whether a direct and immediate understanding of the phenomenon of life is possible, that is how we can understand the actualization of *Dasein*'s lived experience without "un-living" it. For this reason, Heidegger is very critical of any attempt to access lived-experience from a theoretical perspective. We will show how the question of phenomenological criticism of theoretical approaches -which leads to a transformation of phenomenology itself into a hermeneutical phenomenology- can be directed towards the phenomenon of the Self. Heidegger's criticism of the theoretical ideal of transcendental phenomenology leads to a rethinking of the notion of consciousness, in general terms, and the notion of the Self, in concrete terms. Therefore, the problem of the constitution of *Dasein*'s relation with things and the world, leads to the question about how it is possible that factual life and/or *Dasein*, i.e. the being who we are. *Dasein* is always intentional, directed outwards and finds itself as having its own being. *Dasein* has itself, that is, has to be. The First Part ends with an Annex, in which the phenomenon of Selfhood is understood from the core experience of religiosity, as Heidegger developed it in his early Freiburg lecture courses. The proposal that follows, *grosso modo*, is that the experience of religiosity, understood by Heidegger through an interpretation of the Pauline Epistles, has to do with the possibility of thinking as such. From *Dasein*'s temporality (*Zeitlichkeit*) Heidegger focuses on the question how the horizon of its actualization makes its being carried out possible. This determination of the temporal constitution is intertwined with to every sense of *Dasein*'s actualization, we understand as a first glimpse of the phenomenon of Selfhood, subsequently developed in Heidegger's *opus magnum*.

The Second Part of this doctoral thesis is the methodological development, in *stricto sensu*, of its main theme. We will start with an analysis of spatiality, considering such experience to be a transitional experience, that is from the study of mediality as it comes to light in the phenomenon of "Being-in" to that of Selfhood. The phenomenon of Selfhood is a guiding-thread throughout *Being and Time*. Our main thesis is that spatial experience, which is responsible for the configuration of space through the establishment of places and zones, which refer to directions and orientations as closeness and distance, has not only the purpose to bring to presence its element of functionality, but also the possibility of *Dasein* appropriating its constituent "in" and/or "being-in". To summarize: leaving spatiality shaping the intramundane entity, *Dasein* also gave itself something like a place for itself.

The remaining chapters of the Second Part, three to fifteen, are an attempt to account for the experience of Selfhood from a phenomenological reading, because it is methodical, of the work *Being and Time*. Our basic interpretative reading is that Selfhood as the key phenomenon is the necessary and sufficient condition of possibility to understand a work as *Being and Time* that remains truncated and unfinished. The experience of *Dasein*, relative to its self, was understood as an actualization of existing, which has to do with the phenomenological results related to being able to obtain a mode of openness in which *Dasein* remains open as *Dasein*, and not as trapped and/or absorbed in what it does. In this sense, we will show in what way the development of Selfhood is related to a deployment of the possibility of taking on the existential property, in counter current to the notion of impropriety. Therefore, from this point of view, we carry out the task of re-interpretation, re-establishment and re-appropriation of: the world, as an existential and holistic horizon of meaning and belonging; being-with, because it is thematized in *Being and Time* as the inherent presence of others in the being that we are; the being-in, as an existential that is responsive to the mode of openness relative to *Dasein*; care, because it is considered to be the basic existential; the problem of truth, discussed in §. 44., which was thematized in the wake of a treatment of Selfhood and freedom; Being-Toward-Death and whole-being, since they symbolize the existential possibilities in order to approach the problem of how *Dasein* is revealed *qua Dasein*; consciousness, as a way of carrying out and/or taking over the whole-being made visible through Being-toward-Death; finally, in the last Four Chapters -leaving aside the Chapter dedicated to the conclusions- we address the intrinsic problem of the

temporality of *Dasein* through an approach of the notion of Projective Resolution, the improper temporality, intratemporality, historicity and the ordinary conception of time.

In this sense, it is only announced, almost rhapsodically, how Selfhood constitutes for us the original phenomenon and the foundation of temporality, because we think of it as the driving force that moves *Dasein* as care. This implies that the purpose of Heidegger's work is highly ontological, since *Dasein* is thought, opened up as a phenomenon, always already in reference to Being, understood from its own temporality, that is, as *Temporalität*. In any case, we think that the temporality of *Dasein*, makes a phenomenology of Selfhood possible. This doctoral thesis is, therefore, an attempt to make such a phenomenological analysis possible.

Keywords: Selfhood; Phenomenology; Hermeneutics; Heidegger.

Resumen

La presente tesis doctoral tiene como objetivo principal lograr una tematización del existencialismo mismo, desde un análisis de encaje metódico, dentro de la obra *Ser y Tiempo*, a fin de atisbar y comprender su relevancia sistemática, y su rol constituyente. Como es sabido, tal noción es, la mayoría de las veces, desarrollada negativamente, al considerarla bajo los criterios niveladores, restrictivos y auto-delegatorios del uno-mismo, entendido a la manera de un existencial que asume el fenómeno del sí-mismo en tanto pérdida de sí. A fin de llevar a cabo tal tentativa, en la I Parte se encuentra un desarrollo somero, a través de una selección de textos, de la obra anterior a *Ser y Tiempo*, de cara a comprender el fenómeno de la medialidad, entendido por nosotros mediante la noción “en”, la cual tiene como finalidad responder a la cuestión por sobre la constitución de la relación, esto es, de qué modo las referencias, sostenidas hermenéuticamente, pueden llevarse a cabo en un horizonte ejecutivo, toda vez que Heidegger, desde sus primeros cursos impartidos en Friburgo, le preocupaba la cuestión de si es posible una captación directa e inmediata del fenómeno de la vida, en una aprehensión de la vivencia en su mismo ámbito de ejecución. Por eso, la crítica al procedimiento metódico, derivado de un comprender de corte teorético, es altamente meditada por el mismo Heidegger. En este sentido, se comprenderá de qué manera la cuestión de la crítica fenomenológica a planteamientos de corte teoréticos, además de conllevar consigo una transformación de la fenomenología misma en una fenomenología-hermenéutica, puede ser canalizada hacia la cuestión del sí-mismo, ya que toda crítica al ideal teorético de la fenomenología desemboca en un replanteamiento de la noción de conciencia, en términos generales, y de la noción del yo, en términos concretos. Por esta razón, la noción por sobre la constitución de la relación con las cosas y el mundo, desemboca en la pregunta sobre cómo es posible que la vida fáctica y/o el *Dasein*, el ente que somos nosotros mismos, pueda tenerse-a-sí-mismo. Esta I Parte, como se echa de ver, concluye con un Anexo, donde se hace una aproximación a la noción de mismo, dentro del núcleo de la experiencia de la religiosidad pensada por Heidegger allá por los años 1921/22. El planteo que se sigue, *grosso modo*, es que la experiencia de la religiosidad, abierta por Heidegger mediante un desarrollo de las Epístolas paulinas, tiene que ver con la posibilidad de pensar, de una manera holística y global, la temporalidad y, de este modo, enfocar la cuestión en la importancia del horizonte de su ejecutividad, de su llevar a cabo. Esta determinación de la constitución

temporal, adyacente a todo sentido de ejecución, fue signado por nosotros como un primer atisbo del fenómeno de la mismidad, con posterioridad desarrollado, como se sabe, en el *opus magnum* heideggeriano.

La II Parte de la tesis constituye, *stricto sensu*, el despliegue temático y metódico de la tesis doctoral, empezando por un análisis de la espacialidad, al considerar tal experiencia en tanto experiencia de transición, desde el estudio de la medialidad, ejercido a través de la noción “en”, y la mismidad, la cual se desarrollará a lo largo de *Ser y Tiempo*. La tesis de fondo es que, en la experiencia espacial, aquella a la que le compete la configuración de espacio, a través de la instauración de lugares y cosas, las cuales remiten a direcciones y orientaciones, cercanía y lejanía, no tenía como única finalidad traer a presencia su elemento de conformidad, sino la posibilidad de que el *Dasein* pueda apropiarse de su constitutivo “en” y/o “ser-en”. Para resumir: dejando conformar espacialmente al ente intramundano, el *Dasein* también se daba algo así como un lugar para sí mismo. Los restantes capítulos de la II Parte, los que van del tercero al décimoquinto llevan a cabo un intento de dar cuenta de la experiencia mismidad desde una lectura fenomenológica, por cuanto metódica, de la obra *Ser y Tiempo*. La lectura de base interpretativa es que la mismidad es un fenómeno fundante, la cual juega el rol de condición de posibilidad necesaria y suficiente de cara a entender cabalmente una obra como *Ser y Tiempo*, la cual, a su vez, se encuentra truncada e inacabada. Esta experiencia, relativa al sí-mismo, del *Dasein* fue tematizada como un modo ejecutivo de existir, el cual tiene que ver con los rendimientos fenomenológicos relativos al poder obtener un modo de apertura en el que el *Dasein* quede abierto como *Dasein*, y no, más bien, como entrampado y/o absorbido en lo que hace. En este sentido, se comprenderá de qué modo el desarrollo de la mismidad está emparentado con un despliegue de la posibilidad de asunción de la propiedad existencial, a contracorriente con la noción de impropiiedad. Por eso, desde esta lectura, se lleva a cabo una tarea de re-interpretación, re-instauración y re-apropiación por sobre, a saber, el mundo, en tanto existenciario y horizonte holístico de sentido y pertenencia; el ser-con, por cuanto queda tematizado en la obra como la referencia inherente de los otros en el ente que somos nosotros mismos; el ser-en, como existenciario que da cuenta del modo de apertura relativo al *Dasein*; el cuidado, pues se considera el existenciario total; el problema de la verdad, desplegado en el §. 44., el cual fue tematizado al socaire de un tratamiento sobre la mismidad y la libertad; el ser-para(vuelto-a)-la-muerte y el ser-total, ya que simbolizan las posibilidades existenciales de cara a abordar el problema de la

mostración del *Dasein qua Dasein*; la conciencia, como vía de llevar a cabo y/o hacerse-cargo del ser-total atisbado a través del ser-para(vuelto-a)-la-muerte; y por último, en los cuatro últimos capítulos -dejando al margen el capítulo dedicado a las conclusiones- se aborda el problema intrínseco a la temporalidad del *Dasein*, mediante un abordaje de la noción de resolución precursora, la temporalidad impropia, la intratemporalidad, la historicidad y la concepción vulgar del tiempo. En estos últimos capítulos, se sigue manteniendo una lectura metódica y temática del fenómeno de la mismidad, y se la piensa en tanto forma originaria de temporalidad. En este sentido, se deja solo anunciado, casi rapsódicamente, de qué modo la mismidad constituye para nosotros el fenómeno originario, valga decir, fundante de temporalidad, pues la pensamos como el impulso motriz que mueve al *Dasein* en tanto cuidado. Esto, como es sabido, se ejerce a sabiendas de que el propósito de la obra de Heidegger es sumamente ontológico, por cuanto el *Dasein* es pensado, abierto en tanto fenómeno, siempre ya en referencia al ser, entendido éste desde y con su propia temporalidad, esto es, como *Temporalität*. En todo caso, pensamos que la temporalidad del *Dasein*, lo llamado por Heidegger *Zeitlichkeit*, sí que deja cabida para un desarrollo de la experiencia de la mismidad. Esta tesis doctoral es, por tanto, un camino abierto a tal posibilidad de investigación.

Palabras-Clave: Mismidad; Fenomenología; Hermenéutica; Heidegger.

ÍNDICE

PARTE I. EL CAMINO PREVIO A <i>SEIN UND ZEIT</i>. LA CUESTIÓN EL “EN”	
[IN].	21
1. Esclarecimiento del cómo del aparecer: <i>en</i> y mundo.	22
1.1. Prolegómenos para un esclarecimiento del <i>en</i> del <i>Dasein</i> : <i>haecceitas</i> e <i>intentio</i> , <i>noesis-noema</i> ; intencionalidad fenomenológica e intuición categorial.	25
1.1.1. Introducción a la problemática del <i>en</i> mediante la intencionalidad fenomenológica.	27
1.1.2. La intuición categorial: radicalizar el principio de todos los principios a favor del cómo del aparecer.	30
2. El olvido del <i>en</i> como fenómeno cooriginario: <i>Dasein</i>-mundo. <i>La Idea de la filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo</i>.	35
2.1. Contextos biográficos: la génesis de la fenomenalidad.	35
2.2. Encubrimientos del <i>en</i> : concepción de mundo, vivencia y lo dado.	36
A. La concepción de mundo ante la <i>episteme</i> de la filosofía genuina de la vida.	38
B. Yo vivencio <i>versus</i> yo me comporto.	40
C. Lo dado: silenciosa forma teórica.	41
2.3. Des-encubrimientos del <i>en</i> : tenerse- <i>en</i> , mundear y lo pre-mundano.	42
A. El tenerse- <i>en</i> bajo el horizonte del circunmundo.	42
B. Mundear: fundamento para toda objetivación.	45
C. Lo premundano: la relevancia del todavía no.	47
3. Hermenéutica de la Facticidad: radicalización del <i>en</i>.	50
3.1. Contextos biográficos: hermenéutica y facticidad.	51
3.2. Primer esbozo, de carácter provisorio, de la indicación formal.	52
A. Verdad: tensiones entre lo universal y lo particular. Kierkegaard.	54
B. Indicadores formales: expresiones objetivas y ocasionales.	56
C. Intuición categorial: la evidencia de nuestro ser- <i>en</i> .	58
3.3. Hermanéutica de la facticidad: la vida fáctica desde el <i>en</i> .	60
3.3.1. Legalidad de la hermenéutica.	61
3.3.2. El <i>en</i> como condición de posibilidad de la hermenéutica: ser- <i>en</i> -abierto.	62
3.4. El <i>en</i> propio de la facticiad: mostración de la situación hermenéutica.	64
3.4.1. La cuestionabilidad de la hermenéutica: el estar-abierto.	65
3.4.2. El comparecer del estado de interpretado.	66
3.4.3. El pre-concepto y el haber-previo en el horizonte del <i>en</i> .	68

3.4.4. El horizonte originario del <i>en</i> : espacialidad ontológica del <i>Dasein</i> .	69
3.4.5. <i>Dasein</i> y tenerse-a-sí-mismo.	71
3.4.6. El <i>en</i> como apertura del fenómeno.	75
3.4.7. El ser-en como configurador de la perspectiva del ser.	77
3.4.8. La copertenencia entre <i>en</i> y mundo.	78
3.4.9. La hermenéutica es una hermenéutica del <i>en</i> .	80

Anexo: Esbozo proyectivo y provisorio de la mismidad del *Dasein* desde el Curso de Introducción a la Fenomenología de la Religión (1921-1922). **83**

Facetas históricas: Heidegger, ¿un creyente?	83
Introducción a la Fenomenología de la Religión: en busca de la religiosidad.	85
El requerimiento de la metodología de la <i>epojé</i> .	85
La tarea de una <i>epojé</i> a la religión normativa.	86
La otra <i>epojé</i> al <i>subiectum</i> religioso.	87
Fenomenología de la experiencia de la religiosidad: tentativas para una apertura del fenómeno.	88
Soy lo histórico desde la experiencia de la religiosidad.	90
El descubrimiento de la preocupación como forma de vivir la historicidad.	91
La apertura de la ejecución.	92
La relación entre situación y ejecución.	94
La <i>parousía</i> : caminos hacia la temporalidad originaria en la experiencia de la religiosidad.	95
El método de acceso a la temporalidad originaria: la hermenéutica.	96
La experiencia de la religiosidad: formas de concreción fenomenológica.	97
Lo inefable y la experiencia de la religiosidad.	97
Ser-histórico y experiencia de la religiosidad.	98
El horizonte de ejecución de la fe y la experiencia de la religiosidad.	99
El cuidado y la experiencia de la religiosidad.	99
El provisorio horizonte del sí mismo y la experiencia de la religiosidad.	100

PARTE II: ANÁLISIS DE LA MISMIIDAD DESDE *SEIN UND ZEIT*. **101**

1. Introducción general a la II Parte. **102**

2. La relevancia espacial del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein* (§§ 22-24). Escrito de transición hacia la pregunta por la mismidad. **105**

2.1. Introducción.	105
2.2. La espacialidad mediante el lugar y la zona.	108

2.2.1. El espacio del ente intramundano y su relación con el contexto hermenéutico-respeccional.	111
2.3. El descubrimiento espacial del <i>Dasein</i> : la importancia del <i>en</i> .	113
2.4. La Lejanía espacial del <i>Dasein</i> : desalejación de su propio modo de ser.	116
2.5. En busca de la mismidad del <i>Dasein</i> desde su espacialidad.	119
3. Horizontes fenomenológicos preparatorios para un acceso a la cuestión de la mismidad del <i>Dasein</i> desde la estructura del mundo (§§ 14-18).	121
3.1. Introducción.	121
3.2. La necesidad de implantación del proceder fenomenológico: la fenomenología para un correcto punto de acceso a la cuestión.	123
3.3. <i>Dasein</i> “=” Mundo. Los ámbitos fenomenológicos del ser-en y el comportarse.	126
3.4. Somos nuestra circunstancia: del carácter ontológico del <i>Um</i> a la preparación por la pregunta por el quién del <i>Dasein</i> .	128
3.5. El existenciarío mundo: útiles y significatividad. Un camino para el planteamiento de la mismidad del <i>Dasein</i> .	131
3.5.1. El mundo y el útil: la necesidad de esclarecimiento de la pregunta por el <i>Dasein</i> .	132
3.5.2. El mundo y la significatividad: la anticipación del modo de ser del <i>Dasein</i> .	135
3.6. La pregunta por la mismidad del <i>Dasein</i> desde el momento estructural mundo: desarrollo, tematización y posibilidad anticipativa.	139
3.6.1. Mismidad del <i>Dasein</i> : auto-referencialidad y anticipación.	139
4. El quién del ser-con: esclarecimiento de la mismidad del <i>Dasein</i> (§§ 25-27)	143
4.1. Introducción: el compromiso fenomenológico para el desvelamiento del horizonte del ser-con.	143
4.2. <i>Dasein</i> como existencia, no como <i>Vorhandensein</i> .	148
4.3. Desvelamiento de la mismidad del <i>Dasein</i> : hacia la pregunta por el quién.	150
4.3.1. La pregunta por el quién del <i>Dasein</i> .	152
4.4. El desvelamiento del ser-con: co-existencia y solicitud.	154
4.4.1. De la co-existencia a la solicitud.	156
4.4.2. Del ser-con impropio al ser-con propio: preparación del camino.	158
4.5. Fundamentación del ser-con propio: modificación (apropiación), ser-junto-al-ente y verdad de la existencia.	159
4.5.1. El carácter de la modificación y la mismidad.	160
4.5.2. La apertura del ser-dentro-de y la irrupción del ser-con.	161
4.5.3. La verdad de la existencia y la posibilidad de un ser-con propio.	163

5. La mismidad como disposición afectiva no-apofántica: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en (§§ 28-38).	166
5.1. Introducción.	166
5.2. La comprensión es siempre afectiva.	168
5.3. Disposición afectiva y discurso no-apofántico: objetualidad, vinculación, remisionabilidad y autorreferencialidad.	170
5.3.1. El ser ante los ojos y el carácter de objeto (objetualidad).	172
5.3.2. La disposición afectiva es un cómo: vinculación y remisionabilidad no-apofántica.	173
5.3.3. La relevancia del elemento autorreferencial respectivo del <i>Dasein</i> .	175
5.4. El desvelamiento de la mismidad del <i>Dasein</i> desde el momento estructural del ser-en: cercanía/lejanía, impropiedad y transparencia.	179
5.4.1. La inevitable ocultación del <i>Dasein</i> : sobre la cercanía y lejanía.	180
5.4.2. La radicalidad de la mismidad: la impropiedad del existir.	182
5.4.3. Mismidad y apertura del por qué existencial.	184
5.4.4. La transparencia de la mismidad.	185
6. Cuidado y Mismidad en los §§ 39-42: la necesidad de su vinculación.	189
6.1. Introducción.	189
6.2. Preparación fenomenológica: miedo y angustia.	192
6.2.1. La aportación afectiva del miedo.	192
6.2.2. Angustia: eminente modo de acceso.	195
6.3. Cuidado y mismidad del <i>Dasein</i> : la relevancia de la mismidad.	197
6.3.1. El cuidado desde la impropiedad: la latencia de la mismidad.	200
6.3.2. La presuposición de la mismidad desde el cuidado.	202
7. Libertad y la mismidad desde el § 44.	205
7.1. Introducción.	205
7.2. La libertad en <i>Ser y Tiempo</i> : el dejar/quedar en libertad y el ser-libre del <i>Dasein</i> .	206
7.2.1. El dejar/poner en libertad: el rescate de la vinculabilidad.	208
7.3. El ser-libre del <i>Dasein</i> : prolegómenos para un desarrollo de la mismidad.	211
7.3.1. El ser-libre y mismidad: la medianía y la pérdida de sí.	213
7.3.2. El ser-libre y la elección: desde la opacidad a la transparencia.	214
7.3.3. El ser-libre y la mismidad: la necesaria co-implicación de los otros.	216
7.4. Ser-libre: la libertad de la mismidad como libertad para/del otro.	220

8. La mismidad del <i>Dasein</i> en el momento de transición entre la I y II Sección de <i>Ser y Tiempo</i>.	221
8.1. Introducción.	221
8.2. Fenomenología y ontología: rendimientos relativos a la <i>aletheia</i> .	223
8.3. El acceso al fenómeno de la mismidad del <i>Dasein</i> .	229
8.4. Tematización de la mismidad: transición entre I y II Sección.	232
9. La relevancia de la mismidad en el análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte y el ser-total (§§ 45-53)	237
9.1. Introducción.	237
9.2. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte: posibilidad de tematización del ser-total del <i>Dasein</i> .	238
9.2.1. La relevancia del ser-para(vuelto-a)-la-muerte.	241
9.2.2. La posibilidad ontológica-existencial.	244
9.3. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte: una naciente mismidad.	246
9.3.1. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte y la irrupción del “ser-en-cada-caso-mío”.	246
9.3.2. El todavía-no.	252
9.4. La necesidad estructural y temática del fenómeno de la mismidad.	255
9.4.1. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte, ser-total y cuidado.	255
A) La anticipación	256
B) El ser-ya-en.	257
C) Ser-junto-a.	258
9.4.2. El uno-mismo no es la mismidad del <i>Dasein</i> .	259
9.5. La mismidad del <i>Dasein</i> : condición necesaria y suficiente.	260
9.5.1. La posibilidad de una posibilidad.	261
A) La muerte como fenómeno más propio.	264
B) La muerte como irreferible.	265
C) La muerte como insuperable.	265
D) La muerte es cierta.	266
E) La muerte es indeterminada.	267
9.6. Mismidad y propiedad: apertura del camino.	268
10. Conciencia y Mismidad (§§ 54-60).	270
10.1. Introducción.	270
10.2. Verdad de la existencia	272
10.3. La voz de la conciencia: primera atestiguación.	273
10.4. El llamado de la conciencia y la facticidad: su aporte afectivo.	276
10.5. La posibilidad existencial.	281

10.6. Inhospitalidad.	285
10.7. Dejar-en-libertad a la mismidad: la responsabilidad del <i>Dasein</i> .	287
10.8. La mismidad y la modificación del horizonte de sentido.	291
11. Resolución precursora y temporalidad: el horizonte originario de la mismidad (§§ 61-66).	294
11.1. Introducción.	294
11.2. Mismidad y la validez de lo ontológico.	297
11.2.1. La resolución precursora.	298
11.3. La experiencia de la mismidad: la estabilidad del sí-mismo.	304
11.3.1. La mismidad y la estabilidad.	305
11.4. El ser futurizante de la mismidad.	308
11.4.1. Mismidad, el precursar y/o anticipar el morir.	308
11.4.2. Mismidad y hacerse cargo del ser-culpable.	309
11.5. La trascendencia del <i>Dasein</i> : breve esbozo.	309
11.6. El carácter originario de la mismidad.	312
12. Mismidad y Temporalidad: su repetición en la cotidianidad (§§ 67-71).	314
12.1. Introducción.	314
12.2. Temporalidad, estado de apertura y mismidad	316
12.2.1. El comprender.	316
12.2.2. La disposición afectiva: una inquietud sin lo inquietante	320
12.2.3. Caída y el habla.	325
12.3. Mismidad y la unidad del ser-en-el-mundo.	328
12.3.1. Mundo-entorno: estar-a-la-espera y retención.	328
12.3.2. Mundo teórico.	330
12.4. Trascendencia y mismidad del <i>Dasein</i> .	332
12.4.1. La mismidad como temporalidad originaria.	333
13. Historicidad y la relevancia de la mismidad del <i>Dasein</i> (§§ 72-77).	338
13.1. Introducción.	338
13.2. Mismidad e historicidad: útil y destino.	339
13.2.1. El útil histórico.	341
13.2.2. El destino de la historicidad.	343
13.2.3. El destino común.	346
13.3. La fundación de la mismidad: el acontecer impropio de la historicidad	350
13.3.1. Mismidad e historiografía.	353

13.4. Mismidad e historicidad.	356
14. Tiempo vulgar, tiempo originario y mismidad (§§ 78-83)	359
14.1. Introducción.	359
14.2. El despliegue del ente en-el-tiempo.	360
14.2.1. La intra-temporalidad: databilidad, tensidad y publicidad.	361
A) La databilidad.	362
B) La tensidad.	363
C) La publicidad.	364
14.3. Databilidad, tensidad y publicidad: la relación con la mismidad del <i>Dasein</i> . Primeros delineamientos preliminares.	365
14.3.1. Mismidad y temporalidad originaria.	367
14.4. El concepto vulgar del tiempo y la mismidad.	373
14.4.1. Brevísimas indicaciones sobre el espíritu y la historia en Hegel.	375
15. Conclusions.	377
16. Referencias bibliográficas	381
Anexo 2: Conclusiones (español)	395

**Parte I. El camino previo a *Sein und Zeit*. La cuestión el “en”
[In].**

1. Esclarecimiento del cómo del aparecer: en y mundo.

Lo que con cierta melancolía dijiera Heidegger en 1927 sobre el aparecer de las cosas cotidianas: que éstas eran el fenómeno más lejano para la comprensión del ser humano¹, no se ha llegado a entender, en su dimensión más radical, por parte del pensamiento exegético pos-heideggeriano, sobre todo por aquellos que se han hecho cargo de la espacialidad del *Dasein*². Lo que mienta tal *dictum* es que el ser humano - que Heidegger define con el rótulo de *Dasein*³- es el ser incapaz de vivir en su mundo entorno, su “circunmundo” [*Umwelt*]. El *Dasein* es el ente incapacitado para vivir su mundo, zozobra en la tarea de “estar-abierto” [*Offenheit*]. Y es incapaz, por de pronto, porque carece de una *topografía* de su existencia. No sabe cómo se sostiene, cuál es su suelo, cómo “se comporta” [*sich-Verhalten*] en el mundo que le rodea, con las personas que le abrazan. Llega hasta tal punto esta ignominia constitutiva, que no sabe quien es él mismo⁴, pues su ser más cotidiano se basa en el “estar-caído” [*Verfallen*], en la

¹ Cfr. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 43: “Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica”. [*Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene*]. El autor de la tesis doctoral asumirá todas las traducciones de la obra de Heidegger. No obstante, se han tenido presentes las, por lo general, excelentes traducciones existentes en lengua española. A fin de que se pueda contrastar la traducción ejercida por sobre los textos heideggerianos, junto a la traducción, aparecerá su original en alemán, en la mayoría de los casos, atendiendo a la relevancia del fragmento dentro de nuestra investigación.

² La bibliografía sobre el problema de la espacialidad, una vez presentada la Analítica Existencial heideggeriana a la tradición filosófica, es muy prolija y dispar. Véase: Bachelard, G., *Poética del espacio*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010; Bollnow, O. F., *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor 1969; Chuk, B., *Semiótica Narrativa del Espacio Arquitectónico: de la teoría a la práctica creativa del diseño con herramientas de la semiótica*, Buenos Aires, Nobuko, 2005, pp-67-99; Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1985; Paniagua, E., *La existencia, el lugar y la arquitectura*, Alicante, Club Universitario, 2010; Sommer, R., *Espacio y Comportamiento Individual*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1974; Szilasi, W., *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 23-31.

³ Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero -según pensamos- esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que “están-ahí” [*Vorhandenheit*], le pertenece algo así como un “ahí” [*Da*]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el “camino” [*Weg*] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que, a lo largo de los años, ha sufrido una evolución en su significado (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege”, en: *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34, No 2 2015, pp. 161-177.). Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar donde acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que, con su modo de ser: la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser. Valga su referencia en el *opus magnum* heideggeriano: *Sein und Zeit*, pp. 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 50-63, 84, 114-117, 134-135, 143-144. Para ver, por lo demás, cómo este *Dasein* no ha de ser definido en tanto *animal rationale*, esto es, como *subiectum* (Cfr. *GA 9*, pp. 313-364).

⁴ Recomiendo al lector pensar en las 3 dimensiones que atraviesan al “ser-en-el-mundo”, definitorio del *Dasein*: “mundo circundante” [*Um-Welt*], “mundo compartido” [*Mit-Welt*] y “mundo de sí mismo” [*Selbst-Welt*], que se compendia en el existenciario total: el “cuidado” [*Sorge*] (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 15-

“impropiedad” [*Uneigentlichkeit*] de su vida. Es su incapacidad para vivir el entorno, lo que constituye lo propio del *Dasein*. Heidegger lo dice, al menos indirectamente, cuando realiza una distinción entre los modos de ser de los entes que encontramos en la vida ocupada, a saber, entre los entes que “están-ahí” [*Vorhandenheit*], también los “a-la-mano” [*zuhanden*], y los entes que comportan la ex-sistencia: los seres humanos, que habitan en el “Ahí” [*Da*] del ser⁵. Por así decir, los entes que “están-ahí” se caracterizan por no tener que cargar con un ser que “tiene-que-ser” [*zu-sein*] inevitablemente; su ser no tiene que ser “cada-caso-el-mío” [*Jemeinigkeit*], esto es, que en la posibilidad de su ser no radica el dejar de ser: la muerte. Los entes que están-ahí, como la mesa o la botella de agua en el escritorio, están en el mundo como “puestos(contra)-ahí” [*Gegenstand*], epistemológicamente; como de suyo, pueden convertirse en objetos, a través de ellos podemos predicar propiedades, mediciones, etc. Pero ¿sucede lo mismo con el ser del ente que existe: el ser del *Dasein*, el tuyo o el mío, el nuestro? Según Heidegger, no. Y esta imposibilidad, que en alguna parte de *Ser y Tiempo* se ha denominado como “primacía ontológica”⁶ [*ontologischer Vorrang*], en nuestra opinión, ha de ser explicada como la incapacidad del *Dasein* de vivir en su mundo-entorno, es decir, para anunciarlo de otro modo: a la imposibilidad inmediata que tiene él para “habitar”⁷ [*wohnen*]. Por esta razón, pensamos, que es menester realizar un ejercicio filosófico de (re)apropiación de la analítica existencial heideggeriana, más allá de las interpretaciones que han tratado el tema del espacio desde una visión antropológica, etnológica, o, incluso, antropo-fenomenológica, como es la interpretación post-heideggeriana de Peter Sloterdijk⁸. Justamente, (re)apropiación quiere mentar la

230). Obviamente, debemos atisbar la relevancia de estas 3 dimensiones ontológica en la relación de gestación del “ahí” [*Da*] del *Da-sein*. ¿No es este *Da* donde acontece la apertura de todo ente? Sobre la co-originariedad de tales ámbitos (Cfr. *infra.*, notas 363 y 850).

⁵ Cfr. *Sein und Zeit.*, pp. 41-44.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

⁷ Nosotros proponemos una tarea: la apropiación de la *analítica existencial*, para poner al descubierto la relevancia del cómo, -a través del concepto existencial de “ser-en” [*In-sein*]- en la configuración del “ahí” [*Da*] del *Dasein* -que lo define y atrapa-, se constituye el ámbito donde se declara toda apertura del campo de fenomenalidad. Por tanto, no haremos -en la medida de lo posible- demasiadas referencias a lo dicho por el viejo Heidegger, alrededor de los años 60 del pasado siglo (Cfr. “Bauen, Wohnen, Denken”, en: *Vortrage und Aufsätze, I. Abteilung, Band 7*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, pp. 145-164).

⁸ El filósofo alemán Peter Sloterdijk, al socaire de su trilogía *Esferas* (Cfr. *Esferas I. Burbujas: microsferología*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2009; *Esferas II. Globos: macrosferología*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2006 y *Esferas III. Espumas: esferología plural*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2004), ha intentado recuperar, a través de una crítica a Heidegger en tanto pensador cripto-católico, la dignidad de la cuestión de la espacialidad, para él, olvidada y denostada por el filósofo de Friburgo, quien, sobremanera, enfatizó la problemática del *quien* del *Dasein*, es decir, de la temporalidad originaria de un *Dasein* atormentado por la angustia. Para ello, propone la dilucidación -dicho de forma general- de unas esferas, entendidas éstas como dominios antropo-fenómicos que

posibilidad de hacer propio lo que ha quedado alienado, soterrado, olvidado y aceptado sin más, para que pueda emerger un nuevo sentido, ser captado o aprehendido, pues, como es bien sabido, *Ser y Tiempo* es un tratado que coloca a la “temporalidad”⁹ [*Zeitlichkeit*] como el horizonte preeminente para la dación del ser en el *Dasein*, a través de la apertura finita, dilatadora, del fenómeno de la angustia. Por decirlo brevemente: en el giro dado por Heidegger, desde el “cómo” [*Wie*] al “quién” [*Wer*] del *Dasein*¹⁰, se oculta un denodado olvido no solo de la problemática de la “espacialidad” [*Raumlichkeit*], sino del “suelo” [*Boden*] donde se asienta toda fenomenalidad, todo “venir-a-la-presencia” [*her-vor-bringen*]. ¿No es verdad que todo ente, cuando se manifiesta y aparece, lo hace siempre en una situación, en un mundo, no sólo en un despliegue histórico o en una época determinada temporalmente?¹¹

La cuestión de la apropiación quiere, también, hacer justicia al embrionario proyecto del joven Heidegger, que, ya en el año 1919¹², bajo el rótulo de “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*], buscó dar respuesta a la problemática de cómo aparecen las cosas en su más nuda inmediatez, en pos de erigir un saber del saber¹³, alejado de toda abstracción -considerada por él perniciosa para la

simbolizan el carácter de mediación del ser humano, pues el *Dasein* -según Sloterdijk- es el ente que fabula mundos, los crea, y no se conforma con un ser-para-la-muerte. Esta es la razón de que proponga la resolución de una antropo-técnica y piense que, el concepto de “claro del ser” [*Lichtung*] -obra patética donde las haya-, pensado por Heidegger, como un horizonte intencional técnico donde se abre la posibilidad no de habitar en la “pertenencia” [*Zugehörigkeit*] a la tierra, sino en el mundo inventado, el mundo fabulado, el mundo creado, el parque temático o el invernadero (Cfr. *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha, Barcelona, Siruela, 2006). Heidegger, ya en 1919, habla de “Esferas de realidad” [*Realitätssphäre*], en relación con una crítica al modelo teórico de la ciencia positiva, en este caso, también, de la fenomenología husserliana (Cfr. *GA 56/57*).

⁹ Al contrario que el Prof. José Eduardo Rivera, que traduce “temporalidad” por *Temporalität* y “temporeidad” por *Zeitlichkeit*, preferimos no atender a tal división, pues, en cualquier caso, ambos fenómenos, desde el plano de la obra cumbre heideggeriana, vienen a manifestar algo casi idéntico, sobre todo, si nos ceñimos a una de las hipótesis vertidas en el tratado: el *Dasein* es el ente que trasluce y transparenta, de algún modo, el darse mismo del ser. No hay darse del ser si no pasa por el *Dasein*. Por tanto, ambos conceptos deben entenderse como horizontes de tiempo, esto es, en tanto temporalidad. Lo que sucede es que la palabra *Temporalität* tiene una finalidad trascendental, pues de lo que se trata es de ganar el horizonte general de presentación del ser del ente. Pero, no lo olvidemos, este horizonte general, de presentación del ser del ente mismo, es la existencia, esto es, *Dasein* [Cfr. *infra.*, 11-15 (II Parte)].

¹⁰ Llamamos giro al cambio de horizonte entre la *I Sección* de *Ser y Tiempo* y la *II Sección*, donde se aborda la problemática del tiempo, la muerte y la angustia, mientras en la primera se intentó construir una brújula hermenéutica que explicara la realidad cotidiana y, también, se trató brevemente la cuestión del espacio; en la segunda, Heidegger apostó por los devenires de la temporalidad, en tanto único, e insoslayable, horizonte de comprensión del sentido del ser.

¹¹ Para una explicación de la historicidad, dentro de la *II Sección* de *Ser y Tiempo*, y en relación con la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein* [Cfr. *infra.*, 13 (II Parte)].

¹² Cfr. *GA 56/57*, pp. 13-120.

¹³ Platón llamará a este saber del saber *sophrosyne*. Nos permitimos remitir: Garrido-Periñán, J.J., “Ciencia originaria de la vida, *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*”, en: *Estudios de Filosofía* 55, 2017, pp. 68 - 81.

“movilidad” [*Bewegtheit*] radical de la vida-, toda *theoria*. Porque todo “darse” [*es gibt*] de las cosas, lo hace en un horizonte situacional, apegado a una circunstancia que rodea a la existencia del *Dasein*¹⁴. Y este *Dasein*, además, ha de conformarse desde el Ahí. El *Dasein* es el ser que comporta un mundo y vive en un “Ahí” [*Da*], donde ha de sostenerse para seguir viviendo. Por tanto, a partir de los siguientes subcapítulos, intentaremos realizar una (re)apropiación de la analítica existencial heideggeriana, acudiendo a algunos cursos previos a *Ser y Tiempo*, donde, con la claridad que acompaña al buen docente, Heidegger prepara la situación hermenéutica del problema del acceso a la vida fáctica, a fin de comprender cuán necesario se hace la tarea de un esclarecimiento de la problemática del “ser-en” [*In-sein*]. Pero, antes, habrá que mostrar cómo se inicia esta preocupación de Heidegger sobre la cuestión *pre-fenomenológica* de cómo aparecen las cosas, desde qué suelo y horizonte. Por esta razón, atenderemos principalmente a dos obras del autor¹⁵: “La idea de la Filosofía y el problema de la concepción de mundo”¹⁶, conocido en la bibliografía filosófica como el curso de necesidad bélica del año 1919 -o *Kriegnotsemester*-, y en el texto de 1923: “Hermenéutica de la facticidad”¹⁷. Allí Heidegger quiere, tal y cómo dijo en 1927, “repetir” [*wiederholen*] lo ente, porque no se trata, más bien, de ejecutar una descripción analítica de nuestro modo de ser, sino de esclarecer el suelo que pisamos, el cómo de nuestro existir.

1.1. Prolegómenos para un esclarecimiento del *en* del *Dasein*: *haecceitas* e *intentio*, *noesis-noema*; intencionalidad fenomenológica e intuición categorial.

Antes de 1919, Heidegger había estudiado, durante dos semestres (1911-1912/1912-1913), matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de Friburgo. El contacto, e interés, hacia estas ciencias positivas responde, quizás, a un descontento con

¹⁴ Para una aclaración de la circunstancia, en relación con el *Um-* y/o *circum*, y la mismidad [Cfr. *infra.*, 3 (II Parte)].

¹⁵ La elección de estas obras responde a una razón clara: pensamos que son en ellas, entre las obras anteriores a *Ser y Tiempo*, donde se explicita, con más énfasis, la problemática del “ser-en”, o del cómo aparecen las cosas. La bibliografía sobre el trayecto filosófico del joven Heidegger hasta 1927 es prolija. Véase, al menos: Adrián, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona Herder, 2010; De lara, F., “Análisis intencional y génesis”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, pp.33-54, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919/1923*, Freiburg/München, Alber, 2008; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁶ Cfr. *GA 56/57*, pp. 13-120.

¹⁷ Cfr. *GA 63*.

los excesos teóricos de la teología¹⁸. La preocupación de Heidegger, por lo demás, era lo singular y fáctico. Él mismo, en una carta a Karl Löwith en 1927, lo constata, al recordar sus investigaciones juveniles¹⁹. En ese tiempo, Heidegger comprendía que la búsqueda del universal, a veces entendido como *Ens Summum*, había degenerado en un olvido, perentorio y denodado, de lo singular. Va a ser, a raíz de su *Tesis de Habilitación* de 1915²⁰, cuando, por medio del pensar de Duns Scoto²¹, comprenda, con más claridad, que lo singular -la *haecceitas*²²- es el principio último del ser del ente. Esta singularidad ontológica -por cierto, no muy alejada de cierta cosmovisión protestante- conformará la “unicidad comprensible”²³ [*verstehbaren Einzigartigkeit*], que engloba y abraza a todas las cosas que son, en su multiplicidad y diversidad. Aquel *dictum: individuum est ineffabile*, será comprendido por Heidegger en relación con lo pre-teórico, como el verdadero suelo donde se funda todo fenómeno, esto es, lo que Duns Scoto llama *simplex apprehensio*²⁴, la simple y verdadera, fundamental, aprehensión originaria para toda percepción particular²⁵. Por otro lado, sería menester no olvidar la diferenciación scotiana entre *prima intentio* -el conjunto de percepciones y pensamientos que se presentan en la realidad- y la *secunda intentio* -contenido de las cosas presentadas en la primera-. Esta distinción no es azarosa, pues, cómo se comprenderá posteriormente, en 1920, cuando Heidegger entre en contacto con su maestro Husserl, esta dualidad no dista mucho de la categorización husserliana entre

¹⁸ Recuérdese que Heidegger estudia en la Universidad de Friburgo teología, entre los años 1909 y 1911.

¹⁹ Cfr. “Brief an Karl Löwith” (20 de agosto de 1927), en: *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, vol. 2, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1990, p. 37: “Los problemas de la facticidad existen para mí del mismo modo que en los comienzos de Friburgo, sólo que de una manera mucho más radical y ahora bajo las perspectivas que también eran para mí dominantes en Friburgo... La indicación formal, la crítica de la doctrina habitual del *a priori*, la formalización y conceptos semejantes. Todos sigue ahí para mí, a pesar de que ahora no se hable de ellos”.

²⁰ Cfr. *GA I*, pp. 189-411.

²¹ Poco importa aquí si el libro al que hace referencia Heidegger, *De modis significandi sive grammatica speculativa*, no fuera redactado por el propio Scoto, sino por un discípulo: Thomas de Erfurt.

²² Para un desarrollo del concepto en la obra heideggeriana: Caputo, J., “Phenomenology, Mysticism, and the Grammatica Speculativa: A Study Of Heidegger’s Habilitationsschrift”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 1974, pp. 101-117; McGrath, S. J., “The Forgetting of Haecceitas. Heidegger’s 1915-1916 Habilitationsschrift”, Wiercinski, A. (ed.), en: *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, 2002, pp. 355-377.

²³ Cfr. *GA I*, p. 427.

²⁴ Recomendamos leer lo que dice Heidegger al respecto (*GA I*, p. 213): “Lo que es mostrado se encuentra delante de nosotros en su mismidad, dicho en sentido figurado, puede aprehenderse inmediatamente, no exige ningún rodeo a través de una otra realidad...”. [*Was aufgezeigt wird, steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes...*].

²⁵ De cierta manera, esta aprehensión originaria, va a ser denominada, más tardíamente, como apertura o “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] (Cfr. *Sein und Zeit.*, pp. 244-253, 282-313 y 444-462). También, más adelante en: *infra.*, 7 (II Parte).

noesis y *noema* ²⁶, entre el acto psíquico individual del pensamiento y el contenido objetivo del mismo. Para decirlo de otro modo, a partir de esta división metafísica de Duns Scoto, Heidegger puede descubrir la relevancia de la intencionalidad fenomenológica, al haberse cerciorado que no hay una separación, ni muchos menos una fractura, entre la percepción y el contenido de aquellas percepciones. Más aún, Heidegger ha podido comprender palmariamente, cómo ese *sentido noemático*, que subyace a todo lo real, permite que todas las cosas sean correlativas a sus modos de conciencia, de percepción. La diferencia es que este fondo insondable, *principium originario* de todo ente, no va a radicar, como es el caso de Husserl, en un *cogito-cogitatum*, un yo-trascendental que, a través del uso metodológico de una *ciencia estricta*, pueda ser conciencia pura y neutral, unidad omnímoda, entre conciencia particular y cosa, sino que va a pensarla en tanto “ciencia originaria de la vida”²⁷ [*Urwissenschaft des Lebens*]. Precisamente, para dar cabida a la relevancia fenomenológica del aparecer de las cosas, Heidegger intentará aprehender la vida como el suelo donde aparece todo ente. Este suelo es el “en”²⁸ [*in*]. El aparecer fenoménico no se da en un yo-puro, sino en lo más inmediato para *Dasein*: el mundo entorno, el “circumundo”²⁹ [*Um-Welt*].

1.2.1. Introducción a la problemática del *en* mediante la intencionalidad fenomenológica.

Aceptemos el darse; ésta es nuestra máxima: las cosas se dan. Se nos dan las palabras, las hojas de los árboles, el canturreo mañanero del periquito, la tristeza y la evidencia de nuestra muerte. La fenomenología husserliana había respondido ante el abismo: cuál es la condición de posibilidad de todo darse, a través de la prerrogativa del

²⁶ Cfr. Husserl, E., *Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik, Husserliana 18*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, p. 136.

²⁷ No podemos entrar en consideraciones ulteriores sobre el modo en que, tanto Husserl como Heidegger, ejercen el método fenomenológico, en sus diferencias y similitudes. Apriécese que la crítica de Heidegger es ejercida, con protagonismo, sobre el libro de Husserl *Ideas I (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I, Husserliana 3/1*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976). Para un desarrollo cabal y profundo: Moreno, C., “Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger)”, J. Adrián (ed.), *Studia Heideggeriana 5*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2016, pp. 99-146.

²⁸ Cfr. *GA I*, p. 277: “El en señala completamente la conciencia intencional, la interconexión de todo lo valorativo y significativo con la vida espiritual”. [*Das "in" bezeichnet die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit, die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthaften mit dem geistigen Leben*].

²⁹ Ha de advertirse que, para Heidegger, el circummundo o mundo entorno no es considerado como mundo natural, pues éste, entre tanto, ya estaría cargado de contenido teórico. Antes bien, el circummundo correspondería al modo cotidiano de ser del *Dasein*, en su relación inmediata con las cosas, a través de la “ocupación” [*Besorgen*] Lo propio del circummundo no es el contenido eidético que éste conlleva, sino el “comportarse” [*Verhalten-sich*].

acomodo, al socaire de la *mathesis universalis*, pues, *eo ipso*, la fenomenología era la ciencia universal³⁰. Heidegger no puede contentarse con esto, entre tanto, porque él atisba que ese “proceso” [*Vorgang*] metodológico ejercido por Husserl, no atiende a la relevancia de aquello que, como darse, se nos presenta de forma inmediata, radical: la vida fáctica³¹. Pero, el problema abismal de las condiciones de posibilidad del darse mismo venía de antes, de mucho antes. Husserl, a su manera -y ciertamente de modo admirable-, intentó dar respuesta, en una lucha sin descanso contra la *actitud natural*, propia de las ciencias objetivas, y el *psicologismo*, tan pertinaz producto de un mal comprendido idealismo. En este sentido, podríamos preguntar a Kant³²: para que el sujeto pueda padecer, sentir o pensar, ¿no es necesario que algo se dé? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que se constituya el edificio epistemológico del *a priori* kantiano? Heidegger lo tiene claro: la vida fáctica. Haber llegado hasta ahí fue posible gracias a su lectura de Emil Lask³³, en particular, de su *principio de determinación material*. Este principio nos dice que las formas del entendimiento, entregadas al intelecto del sujeto, no son una pura estructura *a priori*, sino, más bien, contextos envolventes en los que de forma a-teórica, como “entregados” [*überantworten*] estamos³⁴. Este principio es harto importante para comprender la génesis de la estructura de lo pre-teorético en el curso de posguerra de 1919, pero más importante todavía es guardar la indicación de que, si es verdad que la forma lógica requiere, en tanto fundamento, un darse, la realidad no es propiedad de los entes que están-ahí, en su

³⁰ Cfr. Husserl, E., *Logischen Untersuchungen*, vol. 2. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana XIX/I*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 21: “La fenomenología (...) quiere elevar a claridad y distinción las puras formas del conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena”. Allí mismo, Husserl habla de la fenomenología como un saber puro, es decir, aquel saber que se hace cargo, de manera neutral, de las formas prístinas del conocimiento. Tal tentativa, otrora *mathesis universalis*, conllevaba una corrección desde la intuición, bajo la nomenclatura de lo claro y distinto. Esto será algo que Heidegger repudiará.

³¹ Más tarde la vida fáctica será sustituida por el rótulo de existencia.

³² La relevancia que otorga Heidegger a lo dicho por Kant: que “el ser no es un predicado real” y la investigación en torno a la afección, a lo dado y a la finitud del *Dasein*. (Cfr. GA 3; Garrido-Periñán J.J., “Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger”, en: *Endoxa: Series Filosóficas* 36, 2015, pp. 145-160).

³³ En 1919, Heidegger alabaré a Lask (Cfr. GA 56/57, p. 180). La relación entre Lask-Heidegger fue trabajada por: Crowell, St., “Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3, 1992, pp. 222-239; Fehér, I., “Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories”, en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, New York, Routledge, 1992, pp. 373-405; Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 69-70; Kisiel, Th., “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask”, en: *Man and World* 28, 1996, pp. 197-240; Strube, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 25-34; Vigo, A., *Juicio, Experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2013, pp. 41-71.

³⁴ Cfr. Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J. C.B Mohr, 1993, p. 69.

carácter de “efectivos” [*Wirklichkeit*], antes bien, la realidad es un ámbito que se caracteriza por la posibilidad de ser y comportarse, por parte del *Dasein*, siempre de manera diferente. La realidad es un horizonte en “movilidad” [*Bewegtheit*] constante, no-objetivable³⁵. Lo que explicita el origen “ante-predicativo” [*vorprädikativen*] del darse y/o “hay” fenomenológico, constituido como realidad³⁶ para Heidegger³⁷, es la relación, el comportarse, también, el “estar dirigido a” [*gerichtet auf*]. Todas estas palabras son el producto de un pensamiento, a nuestro juicio, latente en Heidegger: que el ser, o la *vida originaria*, es algo que se da siempre en un horizonte circundado, relativo, finito, que nosotros comprendemos como “en”³⁸ [*In*]. Este *en* resulta esquivo para la comprensión general, porque, a diferencia de los entes que continuamente vemos como la manzana, o la pantalla del portátil, nosotros estamos contenido en él; el *en* es la dimensión que nos soporta, y lo hace a un modo radical, entrañable. El *en* describe la tarea de nuestro propio darse en cuanto *Dasein*. Si se prefiere, podríamos verlo al modo fenomenológico: no es que exista, por un lado, un contenido *noético*, y, por otro, *noemático*, que tomen unidad en la inmanencia de un yo-trascendental, sino que *noesis-noema* son productos de un “haber-sido”³⁹ [*Gewesenheit*], un “estar-ya” [*sein-schon*]

³⁵ Cfr. Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929. Rickert fue director de la tesis doctoral de Heidegger, quien aconsejó a éste la lectura de Lask (Cfr. *GA I*, p. 56). El pensamiento de Rickert se encarna en una constante crítica a las ciencias naturales, a favor del conocimiento histórico, pues lo considera genuino y propio del ser humano. *Grosso modo*, Rickert, junto con la lectura posterior de Kierkegaard, servirán para que Heidegger reivindicase el valor de lo singular en la realidad, muchas veces menoscabado por la megalomanía teórica.

³⁶ La realidad que mienta Heidegger no es una característica de la objetualidad, es decir, no pertenece a un “poner” [*setzen*] “algo-ahí/objeto” [*Gegenstand*], cual representaciones fundadas en la fuerza epistemológica de un *subiectum*. Esta comprensión de la realidad fracasa cuando es aplicada a la vida o la existencia. La vida fáctica no es objetivable, no hay un objeto de la vida. Por tanto, la realidad de la vida radica en su fundación en y a través de relaciones, referencias históricas, esto es, situaciones que demandan una “ejecución” [*Vollzug*], siendo estas ejecuciones propias del “poder-ser” [*Sein-können*] del *Dasein*. (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Intentos de una apertura fenomenológica de lo religioso desde el curso Introducción a la fenomenología de la religión de Martin Heidegger: el descubrimiento de la temporalidad como sí mismo del *Dasein*”, en: *Estudios Filosóficos* 65, 2016, pp. 275-296). Sobre la importancia de la ejecución, recomiendo atender a lo que dice Heidegger en el Curso sobre *Introducción a la Fenomenología de la religión* de 1920/1921: “El complejo ejecutivo forma parte del concepto de fenómeno” [*Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens*]. (*GA 60*, p. 85).

³⁷ En este contexto, se produce una crítica al idealismo de Berkeley al supeditar que el ser es ser-percibido, ya que la tarea de la filosofía, para el Heidegger de entonces, consistía en ofrecer una comprensión genuina de la vida, en su plenitud (Cfr. Heidegger, M., “Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie”, en: *Frühe Schriften, op. cit.*, pp. 1-15).

³⁸ Cfr. *supra.*, nota 28.

³⁹ El haber-sido lo estudia Heidegger en el ya citado curso de 1920/1921: *Introducción a la fenomenología de la religión*, en relación con las Epístolas Paulinas, sobre todo, en el modo cómo Pablo de Tarso trata este concepto bajo la signatura de una experiencia histórica que constituye el mundo de los primeros cristianos, afectando la existencia entera, en su modificación, de todo creyente -y, por ende, no lo hace como saber teórico-. Aunque para Pablo de Tarso el fenómeno de la “proclamación” [*Verkündigung*] esté relacionado con la *parousia* -*kerygma* apostólico (Cfr. 1 Cor 2:2)-, es decir, con el

previo, que esclarece, y radicaliza la intencionalidad de la conciencia: el *en* establece la imposibilidad de que el existente, valga decir: el *Dasein*, se pueda conocer realmente sin la relevancia de los objetos a los que nos dirigimos, a lo que su conciencia, en virtud de la intencionalidad, se ve dirigida. Por esta razón, no se puede dissociar *noesis* y *noema*, yo-cosa. De una forma tan extrema está el *Dasein* referido intencionalmente a los objetos que le rodean en el mundo-entorno, que no podemos ser sin ellos, sin su *circum*⁴⁰. El *en* es, por tanto, la dimensión que permite la relación entre yo-cosa; para decirlo con Heidegger: el “Ahí” [*Da*] del ser. Los entes que han sido “descubiertos” [*entdeckt*], lo hacen siempre en este ámbito de mediación, si concebimos la mediación como el horizonte⁴¹ en dónde el *Dasein* entra a participar, viviendo, en contacto o relación, con los entes que se abren. Porque todo darse lo hace en un *en*, la cuestión no sería la de “qué-es” [*Was-ist*]; antes al contrario: “cómo es” [*Wie-ist*]. Por tanto, al preguntarse por las condiciones de posibilidad de toda forma cognoscible, es menester, antes, elucidar el suelo que soporta, y nutre, lo dado. Este suelo es el *en*.

1.1.2. La intuición categorial: radicalizar el principio de todos los principios a favor del cómo del aparecer.

Lo que había supuesto, para Heidegger, lo aprehendido de Emil Lask, a saber, que, si existe una pluralidad de formas, la materia misma tendría que haber servido como principio de individuación, o lo que es lo mismo, que ningún objeto podría ser reducido a un concepto lógico, puede ser explicado, desde otra perspectiva, bajo el horizonte de la *intuición categorial*⁴². *Grosso modo*, Husserl había comprendido que la

hito histórico de la Segunda Venida de Cristo resucitado, a Heidegger le servirá para fundamentar, de una manera fenomenológica, que todo fenómeno es histórico. Véase la definición de lo histórico en el citado curso: “Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experimentado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él” [*Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden*]. (Cfr. *GA 60*, p. 42).

⁴⁰ Esto nos recuerda a lo que Ortega y Gasset explicita en relación con la circunstancia, ya que si no salvo a ella, no podré salvarme a mí (Cfr. “Meditaciones del Quijote”, en: *Obras Completas*, vol. 1., Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 322.). También a lo que el mismo Heidegger en el curso de invierno de 1930 dice sobre la diferencia entre seres humanos, animales y plantas (Cfr. *GA 29/30*, pp. 261-264; 274-532.). Precisamente, la intencionalidad es una característica del modo por el cual se lleva a cabo el comportarse del *Dasein*.

⁴¹ Este horizonte, más tarde, será comprendido como ex-sistencia (Cfr. *GA 9*, pp. 313-364.).

⁴² El descubrimiento de la intuición categorial es de importancia capital para la fundamentación de lo pre-teórico como *ciencia originaria* (Cfr. Husserl, E., *Logischen Untersuchungen*, vol. 2., pp. 657-693; *GA 1*, p. 403. Muy importantes ha sido la interpretación dada por: Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, pp. 11-136; Sokolowski, R., *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 65-71; Ströker, E., “Husserl's Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32 (1), Frankfurt a. M., Vittorio

intuición no puede estar, necesariamente, supeditada a la experiencia sensible, que ésta no es capaz de discernir, plenamente, el amarillo del ser-amarillo. ¿Qué hacemos con este “ser-amarillo”, si no es demostrable empíricamente? ¿lo obviamos, menoscabamos su relevancia en un desprecio por su constitución metafísica? Para impedir tal furibunda banalización, por cierta parte del cientificismo más agrio, fue necesario, por así decir, ampliar el ámbito de relevancia de la intuición fenomenológica. Heidegger, por su parte, lo aprendió muy bien de su maestro Husserl⁴³, pues, dilatará los mecanismos empíricos que, para parte de la fenomenología, tenía la intuición, comprendiendo que la intuición categorial es, por esencia, “algo ante-predicativo” [*vorprädikativus Etwas*]. Lo que subyace a la comprensión teórica y, por ende, empírica y naturalista, es este horizonte previo, pre-teórico, que hace de la realidad no un objeto de estudio -como en el caso de que convirtamos la realidad en naturaleza, es decir, la vida en un objeto universal-, sino un horizonte abierto donde se establece el modo de ser del ente que se pregunta por las cosas, posibilitando la comprensión de las mismas, su aprehensión: el *Dasein*, definido en tanto comportarse⁴⁴. La realidad es el cuadro donde se dan y establecen las relaciones derivadas del comportarse. Justamente, en este punto nodal, late el sentido mismo de la *ciencia originaria de la vida*: ya que lo que define a la realidad no es la posibilidad de que, en un acto virtuoso, un sujeto-trascendental “ponga” [*setzen*] ahí un “objeto” [*Gegenstand*], o en la posibilidad de que, como buenos metafísicos, seamos capaces de adaptarnos al *a priori* subyacente a toda *empiria*, sino que la definición de realidad, y por tanto, también, de lo real, radica en lo abierto a través del *Dasein*. Y este modo de ser, de estar sostenido en lo abierto, es llamado por Heidegger el “comportarse” [*Verhalten-sich*]. La tarea de la ciencia originaria estribará, por ende, en establecer *cómo* aparecen las categorías de la intuición. La misma posibilidad de que se establezca un *cómo* aparecen las cosas, señala la posibilidad de que todo aparecer le venga acompañado un nexo relacional, un horizonte, que es llamado ante-predicativo porque,

Klostermann, 1978, pp. 3-30. Hay autores, a la par, muy críticos con esta concepción fenomenológica de la intuición: Soldati, G., “Rezension von: Dieter Münch, Intention und Zeichen”, en: *Philosophische Rundschau*, 41,1993, p. 273.

⁴³ ¿No es precisamente la fenomenología el único camino de acceso, el único método científico, que permite, más allá de concepciones científicas, abrir el horizonte de toda presencia? ¿Acaso no es la fenomenología la ciencia de ciencias, el saber del saber, aquella que brinda la posibilidad de conocer a las cosas mismas? Y, por último, ¿es contraria la propuesta de Heidegger de comprender estas cosas mismas a partir de lo pre-teórico de la vida misma?

⁴⁴ Cfr. Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, pp. 363-367. Heidegger en una carta a su amigo Karl Jaspers le dice a éste: “Hay objetos que no se tiene, sino que se es; más aún, el que de estos objetos descansa en que son” (*Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, p. 26), esto es, en su *cómo*.

entre tanto, *estamos ya* en él, no es algo que podamos determinarlo, ni tan siquiera *a posteriori*: “(...) cada objeto tiene un nexo relacional, incluso si sólo es cuestión de ser idéntico consigo mismo y distinto de otro”⁴⁵.

Podríamos explicarlo fenomenológicamente: lo que se da en el aparecer de los entes, no es más que una expresión objetiva -es decir, teórica- de los diferentes modos en los que el *Dasein*, la conciencia para Heidegger, el “estar-despierto” [*Wachsein*], está referida, volcada, intencionada, comportada en las cosas, que se presentan y rodean nuestra vida. La relevancia que, para nosotros, tiene la dilucidación de un *en* estriba, esencialmente, en esta evidencia de carácter ontológico: toda conciencia, ante de ser-consciente de un correlato *noemático*, se comporta con las cosas, los entes, que se le presentan. Y esto es precisamente lo más esquivo, pues vemos fácilmente que se nos dan, se nos regalan, los árboles, el sol y hasta la tristeza, pero el modo *cómo* nosotros *estamos-ya* en ellos es velado y soslayado por la experiencia más cotidiana⁴⁶. ¿Qué es lo velado, lo soterrado, por la experiencia ordinaria? Aquello que se olvida es el “contexto trans-lógico”⁴⁷ [*translogischen Kontext*], naciente y nutriente, donde se arraiga, y radica, todo aparecer. Lo primero, más inmediato para nuestra experiencia, no es el yo, el *cogito*, sino la “ocupación”⁴⁸ [*Besorgen*], en la que nos vemos entregados y embargados en nuestro vivir cotidiano.

Ahora bien, una vez afirmado la relevancia fenomenológica de lo pre-teórico y/o ante-predicativo, podríamos preguntar: ¿es este contexto trans-lógico de lo pre-teórico, una forma encubierta de irracionalismo? ¿si de lo que se trata es de una cosa más allá de la lógica, es ésta susceptible de ser conocida? Obviamente sí. La respuesta es obvia: somos capaces de conocer este contexto trans-lógico porque *estamos-ya* en él, ocupados, “absorbidos” [*sickern*], en este “mundo de la vida” [*Lebenswelt*] en el que, de continuo, nos movemos, charlando aquí o allí, tomando una cerveza, viendo el partido

⁴⁵ GA I, p. 381: ... *jedem Gegenstand hat es eine Bewandnis, und sei es nur die, daß er identisch mit sich selbst und verschieden von einem anderen ist.*

⁴⁶ Para solventar y poner a desvelo lo velado por la cotidianidad, Heidegger se propondrá realizar una fenomenología hermenéutica (Cfr. GA 63). En el escrito del año 1915, manifiesta (GA I, p. 319): “Las formas no son otra cosa que la expresión objetiva de los diversos modos en los que la conciencia está referida intencionalmente a lo concreto”. [*Die Formen sind nichts anderes als der objektive Ausdruck der verschiedenen Weisen, in denen das Bewußtsein intentional auf das Gegenständliche bezogen ist.*]

Recuérdese cómo comenzamos el capítulo (Cfr. *supra.*, 1).

⁴⁷ Cfr. GA I, p. 405.

⁴⁸ Cfr. *infra.*, 3 (II Parte).

de fútbol del fin de semana. Hay una razón práctica, cumplida mediante la *praxis*⁴⁹, que ha de ser aprehendida de forma propia por todo ser humano viviente.

La filosofía, por tanto, no es una ciencia especulativa, sino una ciencia pre-teórica, su finalidad es la de transparentar el modo *cómo* se comporta, o se relaciona, el *Dasein* con las cosas, su mundo, su siendo-en-el-entorno. Este mundo entorno, aunque podamos pensar que está cargado de teoría y prejuicios -como cuando se dice que los gigantes de Don Quijote no existen, reduciendo el campo de la manifestación del sentido a una objetividad de carácter cósmico- es para el Heidegger de 1919 la única posibilidad que le queda a la fenomenología -ese gran descubrimiento- de poder adentrarse en lo no viciado de teoría, lo previo a cualquier modificación abstracta. Heidegger pone en duda el *principio de neutralidad valorativa* husserliano, considerándolo producto de una actitud abstracta y epistemológica, anclado en el prejuicio de la racionalidad moderna. La crítica heideggeriana hacia su maestro es evidente, el uso de expresiones como: “mundeá” [*weltet*], “acontece” [*es ereignet sich*] o “algo originario y premundano” [*vorweltliches Uretwas*], así lo atestiguan. No estaríamos muy equivocados si comprendemos este hecho, más que como una refutación hacia Husserl, como un horizonte complementario, quizás más radical y extremo, de la posibilidad del *principio de todos los principios* de la fenomenología:

no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que

⁴⁹ Gracias a la lectura, sobre todo del *libro VI* de la *Ética a Nicómaco* aristotélica, Heidegger va a recuperar la importancia, para todo ser-en-el-mundo, de la *praxis*, ya que el ser humano es el ser que se ocupa en las cosas, antes de un observador imparcial. Para una visión de tal influencia, véase: Bernasconi, R., “The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in Being and Time”, en: *Research in Phenomenology* 18, 1988, pp. 41-57; Brogan, W., “Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu Sein und Zeit”, en: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/München, Karl Alber, 2007, pp. 96-107; Buren, J., “The young Heidegger, Aristotle and Ethics”, en: A. Dallery, Ch. Scott (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, New York, State University Press, 1992, pp. 169-185; Taminiaux, J., “Poiesis et praxis dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en: F. Volpi (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp. 107-125; Volpi, F., “Dasein as praxis: The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”, Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assements II*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 91-121; “Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?”, en: J. Buren, Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger of the Start: Essays in his Earliest Thought*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 195-212; “Heidegger und der Neoaristotelismus”, en: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/München, Karl Alber, 2007, pp. 221-136.

se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da. Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias⁵⁰

Y es que hay que poner entre paréntesis, más si cabe, la actitud teórica en la que, de una manera cuasi espontánea, estamos. Hacer *epojé* de la neutralidad de la conciencia, no es una opción, es una condición necesaria si se quiere, realmente, “transparentar”⁵¹ [*durchscheinen*] la cosa misma, preocupación por excelencia de toda fenomenología que se preste. Esta cosa misma es la vida fáctica. Una vida que es para “todo ente” [*allgemeinen*], universal, susceptible a todo *principatum*. Este es el objeto de la *ciencia originaria*. Pero, ante esta sibilina tarea, debemos de guardarnos de comprender la vida, exclusivamente, bajo el signo de nuestro tiempo. La verdadera tentativa consiste en la captación de este suelo -llamado por nosotros el *cómo del aparecer*⁵²-, porque el *Dasein* es un ente que tiene que vivir, habitar, antes de angustiarse por su muerte. Lo primero es la vida, su habitabilidad, el modo en que se constituye su medialidad, en relación con el mundo. El “ser-en” [*In-sein*].

A continuación, pasaremos a esclarecer este *cómo del aparecer*, con la ayuda primordial de la obra de 1919: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

⁵⁰ “Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen” (Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, p. 52).

⁵¹ Para una definición de esta noción empleada por Heidegger y su relación con la mismidad en *Ser y Tiempo* (Cfr. *infra.*, nota 528).

⁵² El filósofo español Ramón Rodríguez, *mutatis mutandis*, denomina este aparecer en tanto “lugar estructural”, adonde se producen las diversas, y peregrinas también, “concepciones de mundo” [*Weltanschauung*] (Cfr. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 20).

2. El olvido del *en* como fenómeno cooriginario: *Dasein-mundo. La Idea de la filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo.*

2.1. Contextos biográficos: la génesis de la fenomenalidad.

Estamos comenzando el año 1919, con un Heidegger que es profesor no numerario en la Universidad de Friburgo. En ese momento, en el intervalo de los meses de enero y abril⁵³, Heidegger está muy influido por la tradición filosófica del neokantismo, Rickert, Windelband y Natorp, la fenomenología incipiente de Husserl. Precisamente, en este curso, llamado también *Kriegsnotsemester* o *Semestre por necesidades de guerra*, Heidegger va a intentar, por un lado, desligarse de cierta vertiente vitalista, rayana con la instauración de cierta concepción de mundo tomada en tanto modismo filosófico, que convirtió a la filosofía en una suerte de tarea asistencial para la vida, un producto subsidiario de la cultura, la tradición, a fin de cuentas, de la antropología. Para hacer frente a esto, Heidegger va a acudir a la ayuda metodológica de la fenomenología, aunque con ciertas reservas por la crítica, que, de una manera bastante evidente, es acusada ésta en el presente texto, sobre todo en la medida en que una fenomenología de corte teórico⁵⁴ -según Heidegger- es ciega para captar el fenómeno originario de la vida, lo que en clave fenomenológica sería el campo de gestación de toda fenomenalidad. Heidegger lo dice sin ambages, ya que el problema central consiste ante todo en: "... la consulta de un camino metodológico que garantice una entrada segura a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria"⁵⁵.

Es una obviedad que este método, riguroso y preciso, estriba en una fenomenología adaptada, volcada en el fenómeno mismo de lo dado inmediatamente para el existente. Esta es la razón, según creemos, por la que va a resultar tan importante una clarificación del "circunmundo" y/o "mundo-entorno" [*Umwelt*], porque, a diferencia del diagnóstico husserliano, Heidegger no va a pensar el mundo-entorno en tanto actitud natural, es decir, en tanto visión impotente para la revelación de la cosa misma, sino que el mundo-entorno constituirá el suelo en el que generalmente estamos, en una continua ocupación de las cosas, bajo el primado de un comportamiento práctico,

⁵³ Cfr. Adrian J., "Nota sobre la presente edición", en: Heidegger, M., *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del Mundo*, Heder, Barcelona, pp. 11-14.

⁵⁴ A fin de poder encontrar una explicación promenorizada de lo que Heidegger quiere significar con la expresión teórico y su relación con la mismidad del *Dasein* (Cfr. *infra.*, nota 354).

⁵⁵ GA 56/57, p. 22: *...das Aufsuchen eines methodischen Weges, der den sicheren Zugang zu Wesenselementen der Idee der Philosophie als Urwissenschaft gewährleistet.*

permitiendo la captación de la cosa misma. Justamente, el sentido práctico, su eminencia y prioridad, frente al carácter teórico, constituirá la base de su crítica a la actitud fenomenológica que, a través de los procedimientos de la *epojé*⁵⁶ y la *reducción trascendental*⁵⁷, será incapaz de aprehender el fenómeno inmediato de la vida. Fenómeno éste que intentará captar el nacimiento, por así decir, de todo fenómeno. No es de extrañar, por tanto, que el proyecto heideggeriano de construcción de una ciencia originaria de la vida, haya que pensarlo como una fenomenología de la gestación fenomenológica, situándose en el terreno de lo *a priori*⁵⁸. Eso sí, habrá que entender ese *a priori* como aquella estructura, no captada por la visión contemplativa o teórica, responsable en la constitución de todo fenómeno. A nuestro juicio, al menos embrionariamente, la preocupación del *a priori* derivará en lo que, después, será la diferencia ontológica, pues, a través del *a priori*, Heidegger quiere situarse en el dominio ontológico que comprende claramente la génesis de cualquier fenómeno, su jerarquía ontológica. Esta génesis es la vida. O la existencia.

2.2. Encubrimientos del *en*: concepción de mundo, vivencia y lo dado.

¿En dónde vivimos? ¿adónde estamos cuando estamos, cuando, en un asiento mullido y delante de una finísima pantalla LCD, pensamos, escribimos, vemos el trazo negro de las palabras? Podríamos seguir preguntando, al modo como lo hace la fenomenología: ¿cuál es el suelo de la “conciencia”⁵⁹ [*Bewußtsein*]? ¿dónde radica el principio de la intencionalidad? ¿desde dónde extraemos la *evidencia* de que es nuestra conciencia el testigo, y garante, para con toda fenomenalidad? ¿es que, acaso, vemos, en

⁵⁶ El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista que, de continuo, nos vemos absorbidos. Edmund Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seefelder Blätter* (Cfr. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, *Husserliana X*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 253).

⁵⁷ La reducción era el reducto fenomenológico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la *reducción gnoseológica y eidética*. (Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pp. 62-63 (reducción gnoseológica); 68 y 103-107 (reducción eidética); p. 98, *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1974, p. 290; *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 71. (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

⁵⁸ Para un desarrollo vinculativo entre el *a priori* fenomenológico y el rol constitutivo del sentido del ser (Cfr. *infra.*, nota 360).

⁵⁹ Hemos dado cuenta de la diferenciación entre conciencia práctica, entendida como *Gewissen*, y conciencia teórica, al modo en que la tradición piensa la *Bewußtsein* (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “En busca del sí mismo perdido del Dasein: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”, en: *Endoxa: Series Filosóficas* 40, 2017, pp. 159-182).

nuestra experiencia más inmediata, *noemas*? Desde el torrente de estas preguntas, creo, se ha dejado claro el motivo de nuestras reflexiones: nos preocupa dilucidar el suelo dónde se establece esa relación embrionaria de todo fenómeno. Este suelo es el mundo⁶⁰. La concepción heideggeriana del mundo no entiende a éste en tanto espacio donde residen los entes, o como el ámbito cultural en el que se mueven los seres humanos, el mundo no es una concepción de mundo. La palabra mundo va a indicar, al menos en esta obra, el horizonte vital donde, habitando, el *Dasein* se encuentra con las cosas, lo que se da, los fenómenos. El encuentro del *Dasein* con lo que se le presenta ha de pensarse dentro de el horizonte abierto del ser, en una serie de modulaciones que en *Ser y Tiempo* van a ser denominadas: disposición afectiva, comprensión y habla⁶¹. Por eso, lo que tratamos de pensar aquí, mediante este capítulo, es qué quiere mentar este *en* dentro del importantísimo y vertebrador existencial “ser-en-en-el-mundo”⁶² [*in-der-Welt-sein*], pues todo parece indicar que el *en* es el conector entre *Dasein*-mundo. La *fenomenología radical* que Heidegger va a intentar esbozar aquí será aquella que intente abordar, sin titubeos, la cuestión del *en*, donde se atienen *Dasein*-mundo. Es por esta razón por la que Heidegger va a denominar su proceder como “método genuino” [*echter Methode*]. ¿Alguna vez, alguna ciencia, se habría preocupado por dilucidar bajo qué situaciones aparecen las cosas? Evidentemente, sí. Aún más, podríamos indicar que la

⁶⁰ Cfr. GA 56/57, p. 4. Para una referencia en el *opus magnum* (*Sein und Zeit*, pp. 15-16), donde Heidegger determina al *Dasein* como ente que se refleja y/o mimetiza el modo de ser del ente intramundano con respecto a su propio ser. Este “reflejo/refracción” [*Rückstrahlung*], como se verá a lo largo de la obra, ha de ser considerado como una tensión entre el “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], que desquicia al *Dasein* arrastrándolo fuera de sí, y el en “ser-en-cada caso mío” [*Jemeinigkeit*], que simboliza la insoportable intransferencia de todo poder-ser existencial. Por último, En la II Parte de la presente tesis doctoral, realizamos un análisis fenomenológico de la mundaneidad y la mismidad, lugar en que se podrá aclarar la definición de mundo otorgada por Heidegger [Cfr. *supra.*, 3 (II Parte)].

⁶¹ Cfr. *infra.*, 5 (II Parte).

⁶² Traducimos “in-der-Welt-sein” por “ser-en-el-mundo”, pues hacerlo por “estar-en-el-mundo” nos parece equívoco, o al menos confuso. En ningún momento, incluso cuando Heidegger va a enfatizar el carácter móvil de la vida, la definición de ser ha de quedar ajustada por la significación del verbo estar, que parece mentar, exclusivamente, el acto de hallarse en un lugar, aquí o allí. Se nos podrá decir que, justamente, el *Dasein* es el ente que está “ahí” o “allí” o “aquí”, pero, de esta suerte, ¿no está también el bolígrafo ahí, allí o aquí? El propio carácter del *Dasein*, como Heidegger mismo reconociera muy claramente, se diferencia, en su modo de ser, con cualquier otro ente animales, plantas o cosas (Cfr. GA 29/30, pp. 261-264 y 274-532), pues el *Dasein* es el único ente que tiene la capacidad perentoria de existir. La existencia no debe ser entendida, en univocidad, como el *factum* de estar-fuera, arrojado, de ser en unas posibilidades que, aunque parezcan infinitas, han de enfrentarse con su propio fin: la muerte -la finitud-. Además de todas estas significaciones que tan bien le valieron al existencialismo francés, ser significa comportarse, “estar referido a” [*gerichtet auf*], desde un sentido aristotélico, ser significa tener (*hexis*) -(Cfr. *Metafísica. Libro V*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2011)-, es decir, ser capaz de soportar lo tenido, lo que se enfrenta y se dona. Y porque el *Dasein* es el único ente que se pregunta por el ser, es el único que, aunque deficitariamente, puede relacionarse con él, juntarse, comportarse. Esta relación del ser va a resultar tan importante para nuestras investigaciones, precisamente, porque pensamos que la relación del *Dasein* se gesta en ese suelo que nosotros llamamos *en* [Cfr. *infra.*, 1.3 (II Parte)].

historia de la filosofía, *grosso modo*, ha sido un intento por paliar este déficit *genitivus* que el ser humano ha portado desde que, un día, se preguntó sobre las cosas, en el día en que -y esto es algo muy del gusto de Heidegger- se hizo la pregunta trascendental por antonomasia: *cómo(qué) son las cosas*. La moraleja es bien sencilla: no puede haber un apropiamiento de la cuestión de cómo aparecen las cosas, si antes no se ha dilucidado ese *en* que ha quedado soterrado. Porque ese *en*, anodino, ha sido no-visto, no-contemplado, en la cobertura rutinaria de lo cotidiano.

A partir de ahora, presentaremos 3 formas filosóficas de olvido de este *en*: concepción de mundo, vivencia y lo dado, a fin de ganar una claridad, aunque sea mínima, sobre tal fenómeno relativo al *en*.

¿Hasta qué punto no hubiera sido más fructífero versar de un olvido del *en* antes de un “olvido del ser” [*Seinsvergessenheit*]?

A. La concepción de mundo ante la *episteme* de la filosofía genuina de la vida.

Imaginemos⁶³, por un momento, un hombre de cincuenta años, nacido en Sevilla, hermano, desde muy pequeño, de la Hermandad del Gran Poder⁶⁴. Este hombre, nacido en Sevilla, que ama su ciudad briosamente, es un hombre *con*⁶⁵ historia. Además, como todo hombre con historia, atesora en sus recuerdos el primer día en que salió de costalero⁶⁶ bajo una procesión, cargando el peso de la cruz de su Cristo del alma, recuerda el primer beso, el día en que se casó, la primera vez que montó a caballo

⁶³ Se recurre a ejemplificaciones de alto carácter hermenéutico, arraigadas en las tradiciones pertenecientes a nuestro lugar de hábito. Y ello se ejerce de cara a potenciar, justamente, el carácter hermenéutico del contenido a desarrollar. Por este motivo, en esta I Parte de la tesis doctoral, el lector podrá encontrar una serie de ejemplificaciones, quizás, extemporáneas en un escrito de esta naturaleza académica. No obstante, en nuestra opinión, arraigar el fenómeno de mediación, mentado con la expresión *en*, a través de su correlato: el habitar, en las tradiciones en las que, siempre ya, se vive, no solo tiene una función pedagógica, de buqueda de aclaración, sino metódica: el ámbito temático es, en cada caso, determinado y/o establecido por su modo de acceso. En la II Parte de la obra, aparte de un desarrollo de esta última temática, en su relación con la indicación formal (*Cfr. infra.*, nota 350), hemos desarrollado, con mayor profundidad, las consideraciones de lo anunciado, de forma provisoria, en la I Parte de nuestro escrito.

⁶⁴ La Hermandad del Gran Poder es una corporación de penitencia que, cada Semana Santa, hace procesión por las calles de Sevilla. En concreto, el Cristo del Gran Poder es obra de Juan de Mesa, cuya hechura se realizó en 1620. Hoy en día constituye una figura de culto universal. El tratamiento que se le da en esta meditación intenta ser riguroso y se ampara en el respeto por las tradiciones sevillanas. En ningún caso, el autor del texto emplea otros fines que no sean los estrictamente hermenéuticos y fenomenológicos. Para saber algo más sobre la Hermandad, y poder visualizar imágenes, recomiendo visiten su página web: <http://www.gran-poder.es>.

⁶⁵ *Con historia*, precisamente que se comporta, en relación, con-un-mundo, no a la manera de retener/cargar la historia.

⁶⁶ Costalero es la persona que carga con los pasos, o tronos, de las procesiones de Semana Santa. En Sevilla, aunque no es así en otras Semana Santas, el costalero se ubica debajo del paso, cargándolo con el cuello. Para hacerse una idea básica del mismo, recomiendo ver el siguiente vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=7eY1H6h4ypA>. [Consultado: 30/07/2015].

en la Feria de Abril⁶⁷. En este sentido, podríamos hablar de que este hombre de cincuenta años tiene una cierta *concepción de mundo*. Una concepción de mundo que difiere a la del campesino de la Selva Negra, entregado a la labor del campo. El campesino, como el sevillano, es un hombre con historia, pues recuerda la primera vez que su padre, ya fallecido, le enseñó a arar, mientras él, asustado, lo observaba recio y bruto a la misma vez. ¿Acaso son diferentes ambos hombres? ¿Es que la filosofía debe enmudecer y contentarse con tal afirmación? ¿No es la filosofía un saber riguroso que busca la verdad de las cosas? Aquí, en nuestra opinión, se gesta el problema de las concepciones de mundo. Ha quedado patente que una concepción de mundo es una suerte de brújula cultural, horizonte mundano para la habitabilidad humana. Encargado de explicar el mundo desde una cierta hermenéutica, que toda tradición comporta, a saber, el sevillano puede darle sentido al tiempo en la espera impaciente para que comience el Domingo de Ramos, su querida Semana Santa, o el campesino de la Selva Negra, puede contar sus días en la espera de que germine una determinada planta o el día propicio para poder sembrar. La cuestión es, con Heidegger, que ambos hombres, aunque bien nacidos, no se han hecho cargo de su vida. Ambos han adoptado lo que se dice que tiene que hacerse, han vivido como lo han hecho sus mayores, en un continuo respeto por la tradición. Por muy extraño que nos parezca, en el *modus vivendi* del campesino y del sevillano, lo inmediato brilla por su ausencia, pues han sido ciegos para atender en propiedad a la relación con la que ellos, como existentes aquí y ahora, se comportan. Esta relación es “para todo ser” [*allgemeinen*] y dista de aquella interpretación vitalista preocupada por la “concepción de mundo” [*Weltaanschauung*]. Así dice Heidegger: “la concepción de mundo representa un fenómeno extraño a la filosofía”⁶⁸. Primero, es extraño porque toda concepción de mundo es una loa al relativismo, convirtiendo la filosofía en una especie de manual de bolsillo para la supervivencia humana; segundo, el objeto de la concepción de mundo el es valor, el deber-ser, y la verdad o *aletheia* no es un valor, sino algo con lo que nos relacionamos en tanto vivimos o existimos; y tercero:

⁶⁷ La Feria de Abril es una festividad muy conocida en Sevilla. Consiste en un conjunto de casetas y atracciones que se instalan en el llamado recinto ferial, constituyendo una fiesta de claros tintes dionisiacos y que, obviamente, supone un contrapunto con la Semana Santa, más si pensamos que la Feria de Abril, hasta el momento, se celebra justo 2 semanas después de la fiesta religiosa. Para más información, una breve historia: <http://www.sevillaferiaabril.com/historia.htm>. [Consultado: 30/07/2015].

⁶⁸ GA 17, p. 17: *Weltaanschauung ein philosophiefremdes Phänomen darstellt.*

el método de la ciencia originaria, que pretende determinar, de un modo originariamente científico, las condiciones del conocimiento verdadero, o sea, fundar tales condiciones; esas condiciones no sólo valen aquí y ahora, sino valen de manera absoluta⁶⁹.

Es decir, que el carácter de la filosofía no es conformarse con una cierta investigación histórica sobre cómo funciona una determinada cultura, sino que es *episteme*, aplicable para todo ente, para toda ciencia particular, aquí, ahora y siempre.

B. Yo vivencio versus yo me comporto.

Sigamos con el ejemplo del hombre sevillano. Este hombre es un cúmulo de recuerdos y vivencias. Él recuerda, con demasiada nitidez, tal vez, la primera vez que fue elegido Hermano Mayor⁷⁰ de la Hermandad del Gran Poder. Podría recordar, casi por arte de magia, todo lo que hizo. ¿Estamos equivocados al afirmar que este hombre tiene vivencias? Según Heidegger, la opinión común entenderá a este hombre como el propietario de sus vivencias, unas vivencias que residen en la mente. Así visto, hay un yo que es el sujeto de las vivencias y una mente que es la contenedora de tales vivencias. Heidegger, prestamente, va a preguntarse: ¿adónde está este yo dado? ¿cuál es la experiencia que nos regala el yo? Resulta muy claro que no hay un respuesta obvia y clara. Mas, si la hubiere, ésta es una experiencia dada por abstracción, es decir, no regalada inmediatamente en el vivir. Desde este análisis, por lo demás, Heidegger va a criticar a la fenomenología de Husserl, al convertir la vida en un puro “proceso” [*Vorgang*], enquistado en la atalaya de la vivencia pura, en regenta por un yo que es el que vertebra toda intencionalidad de la conciencia. ¿Es una crítica, la de Heidegger, ilegítima? No creemos que éste sea el caso⁷¹. Lo que está latiendo aquí es que, desde este horizonte interpretativo, se está obviando una estructura fundamental en la que el hombre vive, esto es, en la que el ser humano vivencia las cosas. Esta estructura es el “yo me comporto” [*Ich verhalte mich*]. El hombre sevillano que vivencia, rememora la experiencia como si ésta estuviera en su mente, o dentro de su persona, y él fuera el que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 58: *der urwissenschaftlichen Methode, die die Bedingungen des wahren Erkennens urwissenschaftlich feststellen will, d. h. als solche begründen will, die nicht nur jetzt und dort, sondern absolut gelten.*

⁷⁰ El Hermano Mayor es la persona que, en la Hermandad, ostenta la máxima representación y se encarga, junto a una Junta de Gobierno, de administrar las labores de su funcionamiento como institución.

⁷¹ Atrevida, en este caso, nos parece la interpretación de Peter Trawny acerca del distanciamiento de ambos filósofos por causas antisemitas del propio Heidegger. (*Cfr. Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015, p.p. 97-110).

es ahora en aquella vivencia. El hombre sevillano, por así decir, no puede apropiarse de lo que subyace a su tener-vivencia, a la posibilidad de algo así como un vivenciar. Su incapacidad no radica en que sea sevillano y le guste en demasía su ombligo, sino que ha sido incapaz de poner los límites sobre todo aquello que, en actitud natural, ha dado por bueno: el yo, el tener, la posesión, la mente. Heidegger quiere apuntar aquí, además partiendo del principio de la intencionalidad fenomenológica, que el sentido de que algo se dé, implica, de alguna manera, un estar-fuera-ya, un “estar referido a sí mismo”⁷² [*Angewisensen selbst*]. Por tanto, hablar de *síntesis de objetivación* es absurdo, lo que se nos da, primariamente, es el “puñado de cosas” [*Haufen von Sachen*]. Es evidente que, como hemos explicitado ya, la condición de posibilidad de todo comportarse es el *en*.

C. Lo dado: silenciosa forma teórica.

No está de más aclarar que Heidegger no critica a la fenomenología. Más todavía: Heidegger ni siquiera pone en tela de juicio que la fenomenología sea el *telos* del pensamiento, su única vía de acceso. Aquí, lo que se pone en cuestión es un análisis por parte de la fenomenología de Husserl, una crítica metodológica en el modo de acceso con el que Husserl entra en contacto con los fenómenos: *epojé* y *reducción trascendental*. Por eso, Heidegger se va a permitir decir: “...es que, desde el comienzo, y siempre, se está en lo teórico”⁷³. No es el sevillano, entusiasmado con su Semana Santa, es el propio Husserl, quien no ha sabido ver, desde el *telos* trascendental de su fenomenología, que su propia consideración es ya una “presuposición”⁷⁴ [*Voraussetzung*], una abstracción que ha dado por bueno el yo, el objeto y la misma razón. De esta forma, “lo dado” [*die Gegebenheit*] es ya, *eo ipso*, un producto teórico: “una silenciosa, todavía insignificante, pero auténtica reflexión teórica sobre lo circundante. Lo dado es ya muy probablemente una forma teórica”⁷⁵.

Si aún no estamos del todo de acuerdo, podemos verlo desde otro prisma. Cuando Heidegger se refiere al *puñado de cosas*, quiere mentar algo no dicho con la misma expresión: la concepción fenomenológica del sujeto-trascendental husserliano,

⁷² Toda la II Parte de la presente tesis doctoral supone, *grosso modo*, una respuesta a esta afirmación.

⁷³ GA 56/57, p. 87: ...*schon von Anfang and und immer ist man in Theoretische*.

⁷⁴ Debe de ponerse en contraste con lo dicho por Heidegger (*Ibid.*, p. 79): “... no nos interesa ahora hacer presuposiciones... Una curiosa fase previa para la entrada en la ciencia originaria”. [...*es uns jetzt gar nicht darauf ankommt, »Voraussetzungen« zu machen... Eine merkwürdige Vorstufe zum Eintritt in die Urwissenschaft!*].

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 88-89: *eine leise, noch unscheinbare, aber doch theoretische Reflexion darüber. Die »Gegebenheit« ist also sehr wohl schon eine theoretische Form.*

con su *a priori de correlación*, parte de una perspectiva epistemológica heredada, basada en la dualidad sujeto-objeto, es decir, en la constitución de una subjetividad que pone ahí delante cosas, un yo que es imagen de un “reflejar”⁷⁶ [*Blickstahl*]. El hombre sevillano, en la gravedad de su vivencia personal y religiosa de su Cristo del Gran Poder, si actuara desde la perspectiva de Husserl, según Heidegger, supeditaría su vivencia a un “vivencia observada” [*Erlebnis zu einem erblickten*], como no-suya, sino puesta-ya como objeto para ser diseccionada por el mecanismo de la fenomenología como *ciencia estricta*, pero ¿de veras creemos que, cuando este hombre está delante de su Cristo, rezando, o cuando está viendo un partido de fútbol, en la vivencia de Lionel Messi, este hombre vive esa vivencia de manera reflexiva? Esto es algo hartamente improbable. A lo que está apuntando Heidegger es que esta vivencia se vive de manera a-rreflexiva, a-teórica. Y esto lo dice no porque, groseramente, quiera refutar lo dictado por el maestro, sino por la propia estructura de la conciencia que, según él, es una “conciencia de la vida” [*Lebensbewußtsein*]. En un primer momento, es absurdo separarnos a nosotros mismos (sí-mismo) de las cosas que nos rodean⁷⁷. Lo dado no está supeditado a un criterio racional, de carácter objetivo y representacional, lo dado acontece, de repente, como un rayo. La tarea de la filosofía es la de apropiarse de lo dado. Heidegger lo dice de otro modo: “... la investigación fenomenológica es en general un comportarse hacia algo”⁷⁸.

¿Desde que motivaciones saca Husserl esas consideraciones sobre el proceder fenomenológico? Obviamente de la tradición filosófica. No tenemos primero objetos, sino cosas, cosas que nos ocupan, nos absorben, justamente, porque compartimos un mismo espacio de dación: el *en*.

2.3. Des-encubrimientos del *en*: tenerse-*en*, mundear y lo pre-mundano.

A. El tenerse-*en* bajo el horizonte del circunmundo.

¿De verdad que es tan importante el circunmundo y/o “mundo-entorno” [*Um-Welt*]? Ante esta cuestión, algo pernicioso, tenemos que responder con un rotundo sí. En primer lugar, porque -y esto se muestra en la estructura organizativa de *Ser y Tiempo*, en la diferencia entre la *I* y *II Sección*- es menester saber el suelo que se pisa, para poder,

⁷⁶ Se recomienda ponerlo en relación con lo manifestado en II Parte de la tesis doctoral, en su vinculación con la trascendencia del *Dasein* [Cfr. *infra.*, 12.4 (II Parte)].

⁷⁷ En la II Parte (Cfr. *infra.*, 3.3) determinamos al *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, co-originario a sus relativas.

⁷⁸ GA 56/58, p. 112: ...*das phänomenologische Forschen überhaupt ein Verhalten zu etwas ist.*

entre tanto, conocerse. En segundo lugar, el carácter de lo circundante -y esto hay que tenerlo muy claro- no es un añadido, como una *plusvalía* posterior, que el existente tenga a conveniencia; lo circundante, el *circum*, es una estructura del propio “ahí” [*Da*] del *Dasein* en la que éste ya está viviendo, habitando, realizándose⁷⁹. Para aclarar la importancia del circunmundo, Heidegger va a refugiarse en el archiconocido ejemplo de la cátedra:

Yo veo la cátedra de un solo golpe; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas apiladas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo⁸⁰.

¿Se recuerda la pregunta fundamental para la *fenomenología* de Heidegger: cómo ha lugar lo dado, lo donado, en tanto fenómeno? Este darse lo hace *de golpe*, “inmediatamente” [*unmittelbar*], pues el *Dasein* es el ente que está-ya ahí, en una *tenencia* con las cosas que se le presentan. El sentido de este “tener” va a ser harto importante para explicar la relevancia del mundo-entorno⁸¹. Para ello, pongamos, quizás, un ejemplo más español, más del sur: tomése de nuevo al sevillano, hermano de la Hermandad del Gran Poder, en un ataque de entusiasmo, decide invitar a un amigo lejano de Barcelona, un amigo que conoció en una etapa de su vida cuando trabajaba lejos de su tierra. El sevillano invita al catalán a ver la Semana Santa de Sevilla. Particularmente, nuestro sujeto nacido en Sevilla está excitado porque el catalán pueda ver *in situ* el andar racheado del paso de Cristo del Gran Poder. ¿Ambos hombres estarán viendo el mismo fenómeno? ¿Es que, acaso, el paso del Gran Poder se da de manera diferente a ambos hombres? ¿Hay, al menos, para esta situación, dos circunmundos posibles? No creemos que Heidegger, con este ejemplo cuyo fin es la explicación de cómo el mundo-entorno es aquello que conforma lo no-mediato para el *Dasein*, se contente con una postura cómoda para con el relativismo, como si, cada hombre, en su singularidad, lo que tuviera es una concepción de mundo cada una

⁷⁹ Su desarrollo metódico y temático [*Cfr. infra.*, 3 (II Parte)].

⁸⁰ GA 56/57, p. 71: *Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.*

⁸¹ Más adelante, se podrá ver cómo el tener (mundo) es un fenómeno co-originario al “ser-en” [*In-sein*] [*Cfr. infra.*, 3 (II Parte)].

diferente. Lo evidente es que, tanto uno como otro, no van a ver, *a priori*, formas, números, átomos -como pudiera hacerlo ver cierta visión científica de carácter reduccionista, cargada de *theoria-*, sino que lo que verán es un fenómeno -en este caso el Gran Poder/Semana Santa/Sevilla-, en los que ellos mismos están implicados en tanto existentes. No es que el fenómeno del Gran poder -como si en una visión contemplativa y objetiva pudiera ser sin el sujeto⁸² que ve- sea diferente en cada caso, sino que aquello que se da de golpe, como es el caso del Gran Poder -en-la-Semana-Santa-de-Sevilla, conlleva necesariamente una implicación del ente que lo comprende y lo mira. Gran Poder y *Dasein* son fenómenos co-origenarios fenomenológicamente hablando. Y esto es posible porque, tanto *Dasein* como lo dado como Gran Poder, desde su “mundear” [*welten*], lo hacen en el *en* que sostiene toda fenomenalidad. En este caso, podríamos añadir que el catalán, en el caso de que no fuera religioso, a diferencia del sevillano, se siente incómodo ante la plegaría e idolatría que el Cristo genera entre los fieles sevillanos, que no le gusta lo que ve, pero, en cambio, es innegable que en el ver al Gran Poder, el catalán se encuentra ya entregado a él. Por tanto, no es posible separar, como en una disección epistemológica, lo dado de aquello de que, en cada caso, es asumido por nosotros mismos, como testigos, mediante la fenomenalidad: “Yo lo vivencio en un entorno-mundano, ello mundeaa, y donde y cuando ello mundeaa para mí, yo soy de alguna manera completamente en eso”⁸³. Ese “mundear” [*welten*], cuyas implicaciones hermenéuticas son muy evidentes, por cuanto tal mundear hace referencia a la manera en que las cosas se nos hacen familiares, y, por tanto, están cargadas de un sentido⁸⁴, siendo, entonces, que las cosas son coligadas en tanto el *Dasein* accede a ellos, siendo-en, comportándose en referencia-a ellas. Por así decir, y dentro del contexto de esta obra⁸⁵, la aceptación del *mundear* ya implica la afirmación de que el *Dasein* es el ente que se sostiene en las cosas que le rodean. Este es el motivo de que, en nuestra opinión, resulte de vital importancia, antes de cualquier otra especulación, transparentar el suelo donde acontece todo mundear.

El hecho inefable, por lo demás, de que las cosas *mundean* resulta tan pronunciado si se ha captado, sentido o vivido, la imposibilidad de pensar las cosas sin

⁸² Nótese que este sujeto al que me refiero no es un *subiectum*, sino *Dasein* (Cfr. *supra.*, nota 7).

⁸³ GA 56/57, pp. 73: *Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin ich irgendwie ganz dabei.*

⁸⁴ Este sentido, luego, en la II Parte, radicará en el *motto* principal de *Ser y Tiempo*: la pregunta por el sentido del ser (Cfr. *supra.*, nota 360).

⁸⁵ Podremos ver más tarde cómo este *tenerse-en* se explica por medio de la disposición afectiva, en la que está entregado el *Dasein* como “encontrarse” [*befinden-sich*], y es posibilitado si y solo si como mismidad [Cfr. *infra.*, 5 (II Parte)].

nosotros siendo-en-ellas. Si se atiende a las continuas referencias que tanto Heidegger, por su lado, como nosotros, por medio de esta meditación, referenciamos: ser-en-el-mundo, ser-en, siendo-en-ellas, etc., es evidente que de una manera constante se hace mención a la función abierta y ejercida por el *en*⁸⁶. Podemos verlo así: para que el *Dasein* pueda estructurarse como ser-en-el-mundo no necesita, como *a priori*, que afuera haya algo así como un mundo, a modo de referente de carácter objetivo, sino, antes bien, necesita que, este ente señalado llamado *Dasein*, se encuentre en “simpatía vital” [*Lebensympathie*] con el mundo, como conectado, relacionado necesariamente. Esta relación queda cubierta por medio de la preposición “en” [*In*] y su esclarecimiento constituye el objeto de este capítulo. Heidegger, al comprender lo necesario de esta *simpatía vital* del *Dasein* con su mundo-entorno, se atreve, como anticipando la cuestión de la espacialidad del *Dasein*⁸⁷, a hablar de “proximidad” [*Nähe*] y “distancia” [*Weite*] como fenómenos constitutivos ser *ser-en* del *Dasein*, de su *tenerse-en*⁸⁸. Si se lee lo dicho fenomenológicamente, se podrá comprender cuán equivocada es la percepción que nos hace creer que las cosas que se nos presentan están-ahí, como en indiferencia con respecto al existente, bajo un carácter efectivo [*Wirklichkeit*]. Todo lo contrario: el *Dasein* puede aproximar o distanciar las cosas porque, junto a ellas, ambos, están habitando una misma dimensión ontológica llamada *en*.

B. Mundear: fundamento para toda objetivación.

Justo después de versar sobre la cátedra, Heidegger se va a plantear el problema sobre la realidad del mundo-entorno, a saber: ¿es éste real, o no? Para el filósofo alemán es una obviedad que el mundo circundante *es*. Esto lo dice no porque pensara que la realidad es la propiedad de todo ente de poseer un “carácter efectivo” [*Wirklichkeit*], esto es, de ser dado en una naturaleza susceptible de verificación o adecuación empírica. La afirmación de lo real del mundo se debe a la propia estructura del mundear que, como lo inmediato, configura y soporta todo lo mediato: teorías científicas, visiones metafísicas, concepciones de mundo: “La realidad no es, por tanto, una característica de la circumundaneidad, sino, en la esencia de lo cósmico, una característica específicamente

⁸⁶ Para una diferenciación entre, según los términos alemanas: *bei/in* (Cfr. *infra.*, nota 373).

⁸⁷ Cfr., *infra.*, 2 (II Parte).

⁸⁸ GA 56/57, p. 86: “... proximidad y distancia no son un cuánto”. [*Nähe und Weite sind nicht ein Wieviel*].

teórica”⁸⁹. Lo fundamental es lo dado como mundear y esto está allende de predicaciones y características propias relativas a la constitución ser-objeto, es decir, del carácter de substancia (*ousia*) del ente. Justamente porque el sevillano está(es)-ya en el Gran Poder, es por lo que sería ridículo negar su realidad. El fundamento de la realidad radica, *stricto sensu*, como posibilidad en la esfera de lo inmediato⁹⁰ del mundear, en tanto fenómeno co-originario entre *Dasein*-cosas.

Ahora podemos comprender, más claramente, que el proyecto de la ciencia originaria, a partir de un esclarecimiento del mundo-entorno, tenía como objetivo transparentar el campo germinal de la primera objetivación, de cómo pasamos de la vivencia circundante a la primera objetivación: el conocimiento científico-universal, de toda ciencia positiva. La tesis heideggeriana, por lo demás, es que la realidad objetiva es una presuposición del mundo-entorno, en el que el *Dasein* está ya implicado, habitando, viviendo. Este mundo-entorno que, en su mundear, se hace tan originario que, ampliamente, es inútil aplicarle el filtro categorial de lo que define a lo real y no real. Lo que se da no ha de estar constreñido por las condiciones de posibilidad de la objetividad, ya que éstas son las que le deben su realidad al mundear: “Todo lo que es real puede mundear, pero no todo lo que munde necesita ser real”⁹¹. Heidegger está anteponiendo mundo-entorno a objetividad, más aún, al menos indirectamente, está afirmando una suerte de jerarquía ontológica, pues primero es el mundear, luego el ente en su ser-objetivo, o lo que es igual: que el mundo circundante es una “pre-suposición” [*voraus-setzen*] para con toda realidad. En este caso, lo que mienta el prefijo *pre-* es orden de prelación y fundación⁹² en tanto carácter pre-ontológico, por cuanto metódico⁹³, en la evidencia palmaria de que el *Dasein*, antes de ver fórmulas y/o elementos químicos, “está entregado” [*geliefert werden*] en su visión “mundeante”.

No tenemos que olvidar, empero, que nuestra tarea es de la una apropiación de carácter hermenéutico, esto es, una vez afirmado que el mundear es la condición de posibilidad para toda objetivación, y que todo mundear requiere un *en* como dimensión

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 89: *Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische.*

⁹⁰ *Ibíd.*: “La esfera de las cosas constituye ya el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza”. [*Die Sphäre der Dinghaftigkeit ist die unterste Schicht dessen, was wir als Objektivität der Natur bezeichnen*]. Esto es, *mutatis mutandi*, de la realidad.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 91: *Alles, was real ist, kann welten, nicht alles, was weltet, broucht zu sein.*

⁹² Para una ampliación de la noción de “fundamento” [*Grund*] en *Ser y Tiempo* (Cfr. *infra.*, nota 613).

⁹³ Más adelante, es posible encontrar un desarrollo más completo del papel que juega la noción de “no-extrañeza” [*nicht fremd*] en el plan metódico de *Ser y Tiempo* [Cfr. *infra.*, 6 (II Parte)].

co-originaria entre *Dasein*-cosas, contestar: ¿cómo podemos apropiarnos comprensivamente de este *en*?

C. Lo premundano: la relevancia del todavía no.

El yo no es un “reflejar” [*Blickstahl*]. El comportarse, el tenerse-*en* del *Dasein* no es un estar-dirigido hacia algo objetivo-nomemático, hacia objetos de la conciencia. La intencionalidad no es una relación, tan solo, *noesis-noema*⁹⁴. Todas estas afirmaciones las hace, *stricto sensu*, Heidegger en la obra de 1919, recordemos, a fin de elucidar los propios límites de todo acto de dación fenoménica. Pero sucede algo peculiar con el mundear: no podemos realizar el acto fenomenológico de la “descripción”⁹⁵ [*Beschreibung*] a través de él, no podemos obtener vivencias objetivas por parte de nuestro estar-referido a las cosas, porque, por así decir, estando-en-las-cosas no podemos separarnos de ellas, en una visión panóptica, desligada de su influencia mundana. La *simpatía mundana* del *Dasein*, en tanto ente que se comporta en-el-mundo, le obliga a permanecer a una con las cosas que se le presentan. ¿Qué es lo que se le presenta al *Dasein* y cómo, además, las cosas se dan? En un mundear, en un *en* que acoge al *Dasein* co-originariamente, se basa la respuesta de Heidegger, con la novedad de que, al final del texto de 1919, va a hacer suyo el *principio de todos los principios de la fenomenología*⁹⁶, advirtiendo que hay que aplicar, para todos los casos posibles, lo dictado en él: “aceptar” [*hinzunehmen*] lo que se da, aunque para ello sea menester poner a un lado los preceptos metódicos de la propia ciencia, y su pretensión por estipular concimientos *quidditativos* y universales⁹⁷. Esto no quiere decir que se acepte lo irracional, y que la filosofía se contente con retazos del relativismo más ingenuo y pueril, sino que el *principio de todos los principios* ha de enseñarnos a atisbar lo que subyace en la mediación de todos nuestros conocimientos teóricos, éste debe alertarnos, cual policía, de los peligros de olvidar el criterio de acceso, en este caso, de olvidar que la experiencia mediata de la ciencia y del conocimiento positivo, relativo a los entes, es siempre una “modificación”⁹⁸ [*Verwandlung*] de una experiencia

⁹⁴ Tal afirmación categórica es mostrada en la II Parte, en relación con la comprensión del ser del ente, vivida como trascendencia del *Dasein* (Cfr. *infra.*, nota 620).

⁹⁵ Cfr. GA 56/57, p. 101: “La descripción es en todas circunstancias un aprehender-en-palabras” [*Sie ist »unter allen Umständen ein In-Worte-Fassen*].

⁹⁶ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, p. 52.

⁹⁷ Cfr. GA 56/57, p. 109.

⁹⁸ Para los rendimientos fenomenológicos de esta idea de modificación por sobre la mismidad (Cfr. *infra.*, notas 300 y 366).

inmediata, en la que nosotros, en tanto *Dasein*, estamos-ya. Esta es la fuerza del “comportarse hacia algo” [*Verhalten zu etwas*]. Heidegger lo denomina como “ímpetu vital”⁹⁹ [*Lebensschwungkraft*]. El fenómeno de la vida, precisamente, hace referencia a un *en* no mediado¹⁰⁰, que es vivido en nuestra cotidianidad, cuya visión es una visión amplia, sin entrampamientos epistemológicos, donde se refleja nuestro propio modo de ser: el ser del *Dasein*. Se entenderá así, de este modo y a partir de lo ya dicho, por qué Heidegger critica a la fenomenología husserliana en tanto saber que produce un saber “desvitalizado”¹⁰¹ [*Entlebung*], un “específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de la vida”¹⁰². Por tanto, es el *en* el que tiene que ser liberado del *prejuicio teórico*, hacer emerger en y desde él, puesto que es el suelo donde se asienta el *Dasein* y toda fenomenalidad, el “todavía-no” [*Noch-nicht*] “de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina”¹⁰³. La referencia inmediata al comportarse, sea en tanto tenerse, o relacionarse del *Dasein* con su mundo, tiene el carácter de lo *todavía-no*, reflejo de la implicación de la relación *Dasein*-cosas-mundo. En esta esfera pre-mundana, esto es, en este *en* “pre-mundano” [*vor-weltliche*], donde se dan las cosas, el *Dasein* debe habitar, alejar, des-alejar lo que se le presenta¹⁰⁴. Por este motivo, el *en* ha de ser aclarado hermenéuticamente, porque, entre otras razones, el modo cómo el *Dasein* vive Ahí, en-el-mundo, es por medio de la comprensión. Hay, por lo demás, una esfera pre-mundana siempre ya hermenéutica: el *en* tiene que “ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino”¹⁰⁵. Con esto no queremos decir, como se verá a lo largo de nuestra meditación doctoral, que la hermenéutica sea el único medio posible

⁹⁹ Cfr. GA 56/57, p. 115.

¹⁰⁰ Ahora bien, la afirmación de que el *en* sea no medido, en la medida en que se entiende por *en* un ámbito de relación por el cual el *Dasein* hace y/o habita mundo, no significa algo así como relación pura, de carácter apodóctico, sino que tal relación en-el-mundo está templada por una serie de significaciones, las cuales, a su vez, quedan sedimentadas en un horizonte de pre-comprensión de carácter holístico e integral [Cfr. *infra.*, 3 (II Parte)].

¹⁰¹ Para una ampliación de la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl: Cfr. GA 61, p. 8 y GA 62, pp. 345- 411.

¹⁰² GA 55/57, p. 114: *die spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebensprozeß*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 115: *noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene*. Este todavía-no es el carácter existencial y ontológico que adopta, a través de la resolución precursora, el ser del *Dasein* en calidad de “poder-ser” [*Sein-können*]. Y unas de las maneras, además, en la que se entenderá la posibilidad ontológica, valga decir existencial y en homologación con el ser del *Dasein*, en diferencia con otros posibles modos de comprensión y/o intelección de la posibilidad como, por ejemplo, el modo determinado por un proceder de rango categorial (Cfr. *infra.*, notas 154, 528, 579, 1024 y 1035).

¹⁰⁴ Al igual que en la tarea relativa a la ocupación espacial [Cfr. *infra.*, 2 (II Parte)].

¹⁰⁵ GA 56/57, p. 115: *das verstehend erlebt werden kann, z. B. in der Erlebnissituation des Gleitens von einer Erlebniswelt in eine genuin andere, oder in Momenten besonders intensiven Lebens*.

para garantizar una apropiación de nuestro ser-en-el-mundo, sino que es una forma más, aunque óptima¹⁰⁶, para elucidar nuestro propio modo de ser.

Habrá, por tanto, un lugar, también, para las afecciones y, sobretodo, para el habitar, fenómeno éste originario en nuestra tarea de apropiación del *en* del *Dasein*. El habitar ha de ser espacial, antes de temporal, lo cual, no quiere decir que, entre espacio y tiempo, haya una exclusión¹⁰⁷. Es que nuestra tarea, en esta I Parte, estriba en esclarecer el suelo donde el *Dasein* vive, y habita. El habitar tendrá, por tanto, que dar respuesta a cómo el *Dasein* vive, y se relaciona desde y con su “ser-en” [*In-sein*]. Pero, antes, tendremos que meditar hasta qué punto, el comportarse del *Dasein* es hermenéutico, es decir, hasta qué punto la relación *Dasein*-cosas-mundo ha de entenderse como un fenómeno eminente de sentido.

¹⁰⁶ Con la finalidad de dar respuesta a tal afirmación (*Cfr. infra.*, 1.3.).

¹⁰⁷ Sobre el por qué toda experiencia espacial presupone una temporal, siguiendo la tesis de Heidegger vertida en *Ser y Tiempo* [*Cfr. infra.*, 12 (II parte)].

3. Hermenéutica de la Facticidad: radicalización del *en*.

Todo lo paradójico del *Dasein* radica en que está siendo mientras vive. Por así decir, no puede separarse del fenómeno de la existencia, pues él comporta, como en su seno, la existencia misma. El fenómeno originario de la vida, soterrado por nuestra actitud pertinaz de olvidar lo cotidiano, movió a Heidegger a emprender la aventura de la hermenéutica. El principio de la hermenéutica es que las cosas nos sostienen, nos hablan, dicen, en parte, lo que somos. La descripción de nuestro modo de ser, en tanto comportarnos, ya nos alertó de una específica característica de nuestro vivir: estamos en las cosas, accedemos a ellas porque ya, antes, tendíamos hacia ellas, le profesábamos una simpatía¹⁰⁸. Esta es la razón de que algo así como el mundo, con las cosas que soporta -los entes intramundanos y el ente que somos, en cada caso, nosotros mismos-, tengan un sentido: todo sentido es posible en la fundamentación de un co-sentido¹⁰⁹. No es que las cosas tengan un sentido y nosotros, luego, en una tarea ingente, lo descubramos; más bien es que, estando en el mundo, el *Dasein*, por estar abierto, co-siente las cosas. Heidegger muestra de tal modo la finalidad de la hermenéutica:

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible el *Dasein* propio de cada uno, de perseguir, asestando un golpe, la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se crea para el *Dasein* una posibilidad de llegar a entenderse¹¹⁰.

Justamente, la tarea final es la de darse cuenta de que las cosas nos soportan, nos contienen y estamos alienados en torno a ellas. Pero esta descripción, que Heidegger realiza, por mediación de su teoría del “uno”¹¹¹ [*Man*], ha de entenderse como resultado de un modo de ser del *Dasein* más originario: el “ser-en” [*In-sein*]. Si de verdad atendemos a esta descripción de nuestro modo de ser, comprenderemos que el *Dasein* es el ente que se relaciona inevitablemente con las cosas. Esta relación, en *Ser y Tiempo*, será nombrada bajo el rótulo de “ocupación”¹¹² [*Besorgen*]. Una ocupación que es, de suyo, accesible porque la comprensión es un fenómeno co-originario y en

¹⁰⁸ Cfr. *supra.*, 2.3.A

¹⁰⁹ Para un desarrollo del concepto de sentido y su relación con la mismidad del *Dasein* (Cfr. *infra.*, nota 360).

¹¹⁰ GA 63, p. 15: *Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.*

¹¹¹ Su desarrollo fenomenológico, se encuentra más adelante [Cfr. *infra.*, 4 (II Parte)].

¹¹² Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 57-58, 61, 67-176, 187-255, 268-389 y 405-425 [Cfr. *infra.*, 3 (II Parte)].

adripción al ser del *Dasein*. Para explicar esta tesitura, en la que estamos insertos, la tradición hermenéutica, con ayuda de Heidegger, acude prestamente al ejemplo del martillo, pues en el martillar ya hay un sentido comprensivo del ser-martillo, el martillar. Nosotros lo podemos ver siguiendo nuestro ejemplo de la procesión de la Hermandad del Gran Poder: en la forma cómo se mueve la procesión, en la compostura silente de sus nazarenos¹¹³, en el modo cómo el primer nazareno porta la Cruz de Guía¹¹⁴, en todas aquellas situaciones prácticas, se escinde un sentido que comprende al *Dasein*, englobándole, haciendo de su ser-en algo con-sentido, insertado en una tradición. El ser-en encierra una evidencia: el *Dasein* es un ente que es definido por sus relaciones con las cosas que le rodean y el mundo que soporta. En definitiva, para buscar aquello que somos, primero, es menester aclarar aquello en lo que estamos, relacionados, insertos, ocupados. Por esta razón, a fin de aclarar el fenómeno del ser-en, será necesario ejercitarnos en la actividad hermenéutica, ya que en todo hacer del *Dasein*, en su *praxis* diaria, es un elemento susceptible de comprensión, de sentido.

3.1. Contextos biográficos: hermenéutica y facticidad.

Han pasado 4 años desde las lecciones primerizas de 1919. Atrás, Heidegger ha entrado en diálogo con Kant, los neokantianos: Cohen, Natorp y Rickert, principalmente, Pablo de Tarso y la vivencia temporal, religiosa y primitiva, del *kairós*, su apropiación de la ética aristotélica, el concepto de *phronesis*. A nuestro juicio, el diálogo con estos pensamientos y autores, le otorgaron a Heidegger una comprensión, vasta, dilatada, del fenómeno del *Dasein* como ente relacional, ente cuyo rasgo definitorio es el *comportarse*. Claro ejemplo son las meditaciones fenomenológicas en torno a la ética aristotélica¹¹⁵, las cuales supusieron, para el filósofo, una visión de la *praxis* como elemento constitutivo del ser del *Dasein*. Pues bien, llegando a 1923, en el Semestre de Verano, entre marzo y julio, Heidegger da un curso intitulado: “Ontología”, previamente anunciado bajo el rótulo de “Lógica”. No es baladí que sus primeras intenciones estuvieran decididas a proponer tal título, pues se trataba de esclarecer la

¹¹³ Nazareno que, en la significación común, pudiera significar relativo de Nazaret, en Sevilla hace mención a la persona que, vestido con una túnica y a veces con capa, desfila como penitente en las procesiones de Semana Santa.

¹¹⁴ Toda procesión de la Semana Santa de Sevilla encabeza su desfile con una gran cruz que un nazareno porta, representando el inicio de la cofradía.

¹¹⁵ Cfr. *GA 61*; *GA 62*. Véase también lo expuesto en la siguiente introducción: Garrido-Periñán, J.J., “Introducción: La doxa. Extracto del curso *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* de M. Heidegger (Gesamtausgabe Band 18)”, en: *Apeiron: Estudios de Filosofía* 2, 2015, pp. 222-224.

propia estructura del pensamiento: ¿es que no es tal pretensión la que constituye el objeto temático de la lógica? Más tarde, el título de lógica fue sustituido, cuando, en la *Primera Sección* del curso, Heidegger se decanta por el rótulo hoy por hoy conocido: *Hermenéutica de la Facticidad*. El hecho de que la hermenéutica estribe en la facticidad -como se verá a lo largo de este punto- no es nimio, apuntará a un fenómeno estructural de nuestro ser-en: el *Dasein* es el único ente que, compartiendo el modo de ser del “estar-ahí” [*Vorhandensein*] -y, por tanto, de las cosas efectuadas en el mundo-, está abierto y, por ende, existiendo¹¹⁶. La hendidura de la apertura que circunda el modo de ser del *Dasein*, hace que éste se comporte fácticamente, arrojado en sus posibilidades, teniendo-que-ser. Por eso, en nuestra opinión, resulta primordial aclarar cómo la facticidad, y el intento de apropiación de ésta por mediación de la hermenéutica, se lleva a cabo como fenómeno derivativo del propio ser-en, prefigurado ya en el ejemplo de 1919 de la cátedra, en el descubrimiento de la importancia, para la visión del fenómeno, del elemento situacional, esto es, para nosotros: del “en” [*In*], por el que el *Dasein* se constituye en tanto ser-en-el-mundo. Heidegger lo tiene claro, cuando dice que la tarea hermenéutica no consiste en lograr un sujeto libre de prejuicios, sino en ganar, explícitamente, un punto de vista propio¹¹⁷. ¿Qué habrá de significar punto de vista propio? Algo semejante al propósito que se propuso en 1919: la obtención de una metodología propicia que dé acceso privilegiado en torno al modo en que las cosas se dan o presentan, valga decir, vienen a presencia. Y, como hemos esperado dejar claro, este método, este camino, significa apropiación de nuestro ser-en.

3.2. Primer esbozo, de carácter provisorio, de la indicación formal.

Habría que hacer notar que nuestra meditación no se está basando en textos pensados previamente para su publicación -como es el caso de *Ser y Tiempo*-, sino, contrariamente, se basa en apuntes de clases de alumnos, anotaciones que, como muletillas, le servían a Heidegger para orientar su filosofar docente. Cerciorarnos de esta coyuntura, nos tiene que hacer pensar sobre el carácter vital, como en continua

¹¹⁶ Cfr. *infra.*, 7 (II Parte). donde se explora, en todo su potencial, esta diferenciación y se la pone en relación con el importantísimo §. 44 de *Ser y Tiempo*.

¹¹⁷ Cfr. *GA 63*, p. 83. ¿Libre de prejuicios? ¿Quién puede ostentar semejante situación? Precisamente, el que no tiene situación, el ente que no se constituye como ser-en, el ente sin mundo, que no está abierto a sus posibilidades. Esta es la razón, entre tanto, de que la hermenéutica no esté orientada a la consecución de una situación ideal, en la que el individuo se vea libre de prejuicios, sino, más bien, la tarea hermenéutica consiste en ganar un horizonte de apropiación de nuestro fenómeno de ser-en-el-mundo: la facticidad.

formación, que para Heidegger tiene el pensamiento, ya denominado por él como “camino” [*Weg*]. Y este camino, como todo camino, esta lleno de baches y rupturas. Como ya se vio en nuestra meditación¹¹⁸, Heidegger se muestra incómodo con la férrea disciplina académica, plúmbea, de la fenomenología, por entonces preocupada por problemáticas banales, desarraigadas de la vida, como es el caso de las derivas en la que estaba cayendo la fenomenología impartida por Husserl sobre sus alumnos. La filosofía tenía que servir a la vida, aclarar lo confuso y ambiguo de nuestra existencia. Unas de las consecuencias de pensar al ente que habita en el Ahí del ser, el *Dasein*, como comportarse, es el ataque contra el *principio de neutralidad* de la conciencia esbozado por Husserl¹¹⁹. Este principio servía de base para sustentar la construcción de un saber estricto y universal, una fenomenología con visos de científicidad, en la medida en que se postulaba como *mathesis universalis*¹²⁰. La moraleja Heidegger la aprendió rápido: todo esto de la fenomenología no debería radicar en la predicación de un saber absoluto, que llene de contenido a proposiciones lógicamente verdaderas. No. La fenomenología debería reclamar la emergencia de la metodología como propio *status* para con todo saber, en un cierto olvido por elucidar la *quiddidad* del ente, porque lo más importante no es la “plenificación” [*Erfüllung*] significativa, sino la consecución de un camino correcto para pensar. Si de verdad el objeto de la filosofía es la vida, y la vida, por su condición, no puede ser subsumida en un objeto, tendremos que ganar un camino de acceso diferente al modo teórico para hacer transparente, y comprender, la vida misma. Es bien claro que Heidegger no abandona la fenomenología¹²¹, sino que la lleva a una posibilidad, más bien extrema, de su comprensibilidad. Una de estas posibilidades extremas es el uso, nada banal, que hace de la “indicación formal”¹²² [*formale Anzeige*].

¹¹⁸ Cfr. *supra.*, 1.1.

¹¹⁹ Cfr. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pp. 77, 63, 78 y 179.

¹²⁰ Véase la necesidad de la evidencia: Husserl, E., *Logische Untersuchungen I*, p. 24.

¹²¹ Una buena pregunta sería: ¿alguna vez Heidegger abandonó los pareceres de la fenomenología? En nuestra opinión, nunca lo hizo, ni en las primeras obras ni en las obras tardías de los años 50, 60 y 70. Explicitar esto daría para otra tesis doctoral, baste apuntar la siguiente indicación: la diferencia ontológica, principio éste al que Heidegger nunca renunció, es, *per se*, fenomenológica, pues indica que las cosas, los entes que nos rodean, no son cosas puestas por un sujeto con visos epistemológicos, sino que todo ente es el aparecer desde un darse, una dación, un se da, que nunca ha de ser sustituido, ni identificado, por lo que aparece: los entes, las cosas, el martillo y el sol. ¿No ha sido la búsqueda incesante, por parte de Heidegger, de la elucidación del ser del ente, un reclamo para ganar un ámbito para que se manifieste las cosas mismas, el ser? (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., *Ser y Lichtung. Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*, Madrid, Liber Factory, 2015).

¹²² Cfr. *infra.*, nota 350. Donde damos cuenta, de una manera pormenorizada, del desarrollo temático y metódico de la indicación formal y su relación con los existenciales.

El fenómeno de la vida, al carecer de propiedades que lo definan en tanto “objeto”¹²³ [*Gegenstand*], no puede ser entendido meramente mediante la articulación de categorías que hicieran plausible todo acto significativo. Antes bien, la indicación formal, respetando la visión de la vida como “movilidad” [*Bewegtheit*], nos pone en el horizonte de comprensión de que la tarea de la filosofía, *mutatis mutandis*, de la fenomenología radica en lograr un intento de articulación temática de lo que, siempre ya, aparece en el modo de lo atemático e inexpreso. Lo que se pone en juego aquí es que la vida es un fenómeno que ha de ser vivido. La función filosófica es la de ganar un *ethos* - básicamente: un comportarnos en propiedad- que clarifique nuestro cómo somos, cómo vivimos. Por esta razón, la indicación formal, estando vacía de contenido, abre un camino para lograr un “sentido de ejecución” [*Vollzugssinn*] de tal ser-en “propiedad” [*Eigenlichkeit*]. De suerte que, para llegar allí, a la necesidad de articular indicadores formales, en pos de ganar una comprensión honesta del fenómeno de la vida -del ser/existencia-, Heidegger haya tenido que contestar, al menos, dos interrogantes: 1) ¿cómo se puede articular la vida, lo “común a todo ser” [*allgemeinen sein*] y universal, junto con el carácter específico e intransferible que la vida tiene para el *Dasein*? 2) en clara alusión a Husserl: ¿tenemos, por ventura, una *intuición perceptiva* del fenómeno de la vida?

A. Verdad: tensiones entre lo universal y lo particular. Kierkegaard.

Heidegger sabe, análogamente con Natorp, que la metodología fenomenológica es teórica, demasiado procesual. Heidegger sabe que, mediante la *epojé* y la reducción, la experiencia fenomenológica queda reducida a un proceso de homogeneización¹²⁴ y olvido de la experiencia genuina: la intuición inmediata de la vida. Pero resulta que a Natorp no le preocupaba la elucidación del fenómeno originario, e inmediato, de la vida, no le importaba nada vislumbrar las condiciones de posibilidad para que algo así como un mundo se dé, aparezca. La crítica que esconde Natorp es, más bien, sencilla: no hay conocer posible sin la intermediación de una actividad cognoscitiva, esto es, sin mediación¹²⁵. Justo aquí, dejando a un lado las

¹²³ *Gegenstand* es una de las traducciones al español de objeto. Para Heidegger, *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quiddidad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*

¹²⁴ Cfr. *GA 56/57*, pp. 110-111.

¹²⁵ *Grosso modo*, la principal objeción de Natorp, hacia el modelo metódico de Husserl, ejercido en su *Ideas I*, estriba en la afirmación de una imposibilidad: la captación de las vivencias en su inmediatez, por

diferencias entre los posicionamientos filosóficos de Natorp y Heidegger, lo que se está poniendo en juego es la posibilidad real de comprender la vida, la existencia, el *Dasein*. En este sentido, fue Kierkegaard uno de los primeros pensadores que influyó a Heidegger, en concreto, en su desafío de pensar cómo es posible conciliar razón-fe, conocimiento universal y particular. Kierkegaard y Heidegger, además, comparten una religiosidad, esto es -y contrariamente al pensar común- la preocupación de pensar a Dios¹²⁶. Este problema, la conciliación entre universal y particular, que atraviesa toda la obra kierkegaardiana, pone al descubierto cómo la razón -elemento eidético encargado de proporcionar conocimientos universales- absorbe y sustrae lo que de particular y genuino pueda tener cualquier cosa, ente o conocimiento: nuestra existencia. En el contexto de Kierkegaard, esta tensión se observa en la problemática de cómo pensar la relación entre el individuo y la doctrina cristiana, construida a través de preceptos y dogmas¹²⁷. La respuesta de Kierkegaard es bien clara: es imposible su articulación¹²⁸, ya que es la fe, por sí misma, la única vía para hacer accesible la verdad, individual e intrasferible, de la existencia. ¿Qué tiene que ver todo esto con Heidegger? Más aún, ¿qué relación ha de tener la preocupación teológica de Kierkegaard sobre nuestro propósito? Al igual que con Scoto, Heidegger está intentando dar cabida a la emergencia de una verdad que, de forma inexorable, ha de hacerse cargo de lo más propio de nuestro modo de ser: la existencia. La preocupación kierkegaardiana, en la búsqueda de la verdad interior, le servirá a Heidegger para cerciorarse de algo palmario: la verdad no es un instrumento teleológico, consecuencia de un procedimiento epistemológico y teórico, sino una cuestión de “llevar a cabo” [*vollbringen*] interrumpidamente el ser-en propio del *Dasein* “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]. La verdad es un fenómeno de apropiación que nosotros, en tanto entes que se preguntan por

la sencilla razón de que el vivenciar, en su constitución como acto subjetivo de la conciencia, dista de la manera en la que, a través de una reducción de corte fenomenológico, la vivencia retorna a su forma esencial y/o constitutiva, valga decir: fenomenológica. Por esta razón, Natorp piensa que el método, cuyo acometido sea dar cuenta de una manera cabal y directa de la constitución de la vivencia misma, debería, en sus efectos, neutralizar los mecanismos de la captación reflexiva, apostando por un procesamiento de carácter reconstructivo. Heidegger, que sabe muy bien de la importante objeción de Natorp, introduce en la descripción fenomenológica la interpretación, no apelando a una reducción, sino a una destrucción de las significaciones sedimentadas en la actitud natural (Cfr. Natorp, P., “Husserls Ideen einer reinen Phänomenologie”, en: *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* VII, 1917/18, pp. 224-246).

¹²⁶ En nuestra opinión, religioso es quien piensa a Dios, no el que participa, en exclusividad, en los rituales religiosos. Parte de las críticas de Kierkegaard y Heidegger a la religión, coinciden con tal punto de vista.

¹²⁷ Cfr. Kierkegaard, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschroft. Gesammelte Werke* 7, Köln/Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1962, pp. 205-250.

¹²⁸ Cfr. Kierkegaard, S., *Einübung im Christentum. Gesammelte Werke* 26, Köln/Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1955, pp. 127-129.

ella, debemos poner en marcha. Para nosotros, este horizonte, en torno a la cuestión de la verdad, muestra de qué modo el fenómeno del *en*, donde se establece el comportarse del *Dasein*, no puede ser aprehendido mediante un proceder teórico: el *en* debe ser apropiado mediante una acción, una *praxis*, mediante el vivir. Precisamente, en relación con el carácter específico y particular de la verdad, este *en* muestra lo más propio de nosotros, pues es un indicador de nuestro modo de ser, nuestra forma de comportarnos, aquello que nos define.

B. Indicadores formales: expresiones objetivas y ocasionales.

“Mundear” [*weltet*], “se da” [*es gibt*], “acontece” [*es ereignet*], son expresiones muy del gusto de Heidegger. Éstas, parecen indicar una estructura elemental de nuestro propio modo de comportarnos, y, además, describen eximamente el fenómeno originario de nuestro ser-en-el-mundo. Pero, también, tales expresiones, resultan vacías por cuanto no hacen mención al contenido de lo que nombra, a saber: ¿adónde está el mundear? ¿qué es el mundear? ¿lo que se da está constituido de materia? ¿el mundear es necesario para todo tipo de aprehensión de circunstancias?¹²⁹ Tales preguntas, aún plausibles, son ambiguas e inducen rápidamente a error, sobre todo, si no se tiene claro el horizonte de la filosofía según Heidegger: la consecución de un ámbito fenomenológico que garantice un vivir propio para el *Dasein*. En este sentido, podríamos entender la diferencia husserliana entre “expresiones objetivas y ocasionales”¹³⁰ o entre “alusión indicativa” [*Hinweis*] y “demostración deductiva” [*Beweis*], en la medida en que el fenómeno de la vida no puede predicarse cual expresión objetiva, es decir, no puede constituirse categorialmente¹³¹. Tengamos por caso dos expresiones: 1) “hay movimiento circular uniforme”; 2) “hay solomillos”. En el primer caso, tenemos una expresión objetiva que es válida para todo caso concordante con la significación en cuestión, en la medida en que podemos predicar la circularidad uniforme del movimiento o en aquellos objetos físicos que se atengan a lo predicado, mientras, en el segundo -“hay solomillos”- no se quiere mentar que, por regla general, siempre, haya solomillos, sino que aquí y ahora, en su carácter circunstancial, hay un solomillo. Además, la segunda expresión reclama para sí intuiciones que, de suyo, no son empíricas, perceptivas, pues el solomillo estará

¹²⁹ Cfr. *infra.*, 3.4 (II Parte).

¹³⁰ Cfr. Husserl E., *Logische Untersuchungen I*, pp. 86-87.

¹³¹ Daremos cuenta de por qué más adelante (*Cfr. infra.*, II Parte).

“sobre”, “en” la mesa, “junto a” una guarnición de patatas en el horno; o, en el mejor de los casos, estará tierno y sabroso, en otras, duro y seco. Mediante este ejemplo, vemos de qué modo parte del intento husserliano, a saber, que todo signo, *mutatis mutandis*, con Heidegger, que toda indicación formal, no puede ser “pleinificada”. La imposibilidad se hará más notable si aplicamos esta misma metodología al fenómeno de la vida: ¿cómo es posible “pleinificar” la vida? ¿se deja la vida ocupar por medio de significaciones arraigadas a percepciones adecuadas, claras y distintas? Obviamente, se podrá objetar, con razón, que la actitud natural es una forma de “pleinificación” de la vida, para nosotros, del *mundo de la vida*, pero, también, hay que hacerse cargo del carácter relativo y contingente de esta “pleinificación”, por cuanto resulta imposible que la vida misma sea objetivable de manera total y absoluta. La objeción debe hacernos ver algo más que una crítica a los preceptos metodológicos de Husserl: ésta deberá alertarnos sobre el limitado proceder metodológico husserliano, pues, para asir realmente la vida, es menester una metodología que se haga cargo del carácter de mediación, situacional, del fenómeno de la vida, en la que, por así decir, el *Dasein* es co-originario: la hermenéutica. La co-originariedad del fenómeno de la vida, pondrá de manifiesto, al menos en nuestra opinión, cuán importante es el esclarecimiento del *en-dónde* el *Dasein* está, existiendo, viviendo, el *en-dónde* las cosas se presentan¹³². La indicación formal, entonces, reclama un dominio particular en la investigación filosófica, ya que es una aplicación fuera del dominio teórico, dominio este preocupado por determinar el concepto objetivo de las cosas que se nos manifiestan. La indicación formal nos pone en camino del horizonte propicio para ganar una aprehensión cabal del fenómeno de la vida, pues nos lleva a pensar la vida en tanto indicio, anuncio, exhorto¹³³. La vida es un fenómeno que debe ser vivido y (trans)apropiado, un fenómeno, también de comprensión, en el que nosotros, como *Dasein* o ente que comportamos una “pre-comprensión” [*Vorverständnis*] del ser, estamos ya inmersos. La tarea de la hermenéutica, por tanto, debería ser cuestionada, si de verdad se quiere transparentar el fenómeno del *en*. La aclaración del *en* constituirá la única posibilidad de apropiación de la relación del *Dasein* con su mundo. Relación que

¹³² Este ámbito donde el *Dasein* vive, ocupando cosas y situaciones, será denominado, en *Ser y Tiempo*, “circumundo” [*Um-Welt*] (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 57-158).

¹³³ Cfr. *GA* 61, pp. 36, 167 y 187; *GA* 63, pp. 10 y 18.

define lo que somos y, por tanto, un requisito necesario a fin de poder dar cuenta del fenómeno de la “mismidad”¹³⁴ [*Selbstheit*].

C. Intuición categorial: la evidencia de nuestro ser-en.

Una actitud muy común, perseverante en su ser para nuestro tiempo, consiste en atacar, muchas veces de modo beligerante y furibundo, el concepto de evidencia. Como la peste, a menudo, se huye del ideal regulativo de la evidencia por considerarlo metafísico, *ergo*, puro dogmatismo. Que hoy, la filosofía, en general, se encuentre en una constante renuencia de la evidencia es algo más que un síntoma de nuestra época pos-moderna, denota una incapacidad para pensar el fundamento de las cosas, una huida, como en tropel, de nuestra más peculiar y propia estructura ontológica. Bien es verdad que hay en Heidegger una clara crítica al ideal regulativo de la evidencia, al considerar a ésta incapaz de servir de provecho para la comprensión genuina del fenómeno de la vida, ya que la evidencia, según Heidegger, consiste en la ejecución de un intento por dotar de significación perceptiva a toda intuición¹³⁵. En el caso de la intuición “vida”, la intuición no es tan solo perceptiva, sino categorial¹³⁶. De la vida, como fenómeno, no podemos obtener una significación plena, procedente de la experiencia, pues ella no se encuentra reglada, tan solo, en virtud de una significación que la pueda objetivar, convirtiéndola en objeto. La vida, en definitiva, no es un objeto.

Con el alumbramiento de la intuición categorial, por lo demás, Husserl demostró que no todo lo intuido es susceptible de ser experimentado, directamente extraído de la *empiria*, sino que hay elementos que, por así decir, no están ahí en lo que consideramos real: el mundo externo. Por ello, resulta importante comprender la intuición categorial

¹³⁴ Cfr. *infra.*, notas 343 y 413.

¹³⁵ Cfr. *GA 63*, p. 46.

¹³⁶ Más adelante, en el desarrollo de la cuestión del “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], relativo al *Dasein*, y su relación con la constitución de la comprensión de carácter no-apofántico, la temática de la intuición categorial es incorporada, también por sobre el tratamiento del eminente existencialista, muchas veces pasado por alto, “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*] (Cfr. *infra.*, notas 363 y 771). Como la temática, relativa a la intuición categorial, es muy importante en el desarrollo del pensamiento fenomenológico, en general, pero, más aún, para el pensar de Heidegger, en particular, véanse las siguientes referencias bibliográficas: Dastur, F., “Heidegger und die Logischen Untersuchungen”, en: *Heidegger Studien 7*, 1991, pp. 38-51; Held, K., “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, en: A. Gethmann, O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 11-139; Hermann, F.W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-100; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, pp. 173-197.

como un ejercicio de dilatación del campo de la intuición fenomenológica¹³⁷, porque, en nuestra opinión, esta interpretación constituye el único, y más fructífero, modo de enfrentar rigurosamente la disputa positivista, hoy en día tan dañina para la filosofía: que todo lo que existe, y es susceptible de ostentar el grado de conocimiento, tiene que ser observable, contrastable vía experimentación. La intuición fenomenológica atesora dentro de sí una fuerza sin paragon, al no determinar el principio de realidad según los principios más burdos del empirismo. Lo que se nos da a través de la intuición, por tanto, desborda las peticiones de principio de lo que consideramos, *prima facie*, real:

... la objetividad, u objetualidad, en el sentido más lato, es mucho más rica que la realidad de una cosa, más aún, que la realidad de una cosa solo se comprende, en su estructura, desde la plena objetividad del ente simplemente experimentado¹³⁸

No se podría decir más claro: los actos categoriales son los responsables de que podamos establecer el canon de la objetividad. Lo primero y más inmediato no es aquello que pensamos que es real, la realidad misma, sino lo que se nos muestra mediante la intuición categorial, o, para decirlo con Heidegger, aquello en lo que estamos ya mientras existimos: lo pre-teorético, esto es, la condición de posibilidad para que podamos comprender cualquier fenómeno: el “mundear” de la cátedra, el verberar comprensivo en el que el sevillano se ve ocupado cuando está delante de una procesión de Semana Santa. Queda, entonces, manifiesto cómo la preocupación de la hermenéutica ha de hacerse cargo de dilucidar este ámbito pre-teorético llamado por Heidegger facticidad, pero que, nosotros, entendemos al socaire de la preposición *en*, como estructura relacional, propia del comportarse del *Dasein* en-el-mundo. En este sentido, según creemos, no deberá resultar paradójico el ejercicio de una relectura de la *Hermenéutica de la Facticidad* heideggeriana, a fin de ganar una comprensión más genuina del ser-en¹³⁹, el existencial que describe cómo se produce la relación del *Dasein*

¹³⁷ Es decir, esta dilatación es un excedente de intenciones que no pueden ser satisfechas por la percepción (Cfr. Husserl, E., *Logische Untersuchungen II*, p. 658; *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 300).

¹³⁸ GA 20, p. 89: ... *die Objektivität oder Gegenständlichkeit im weitesten Sinne viel reicher ist als die Realität eines Dinges, noch mehr, daß die Realität eines Dinges in ihrer Struktur nur aus der vollen Objektivität des schlicht erfahrenen Seienden verständlich ist.*

¹³⁹ Más tarde, desde el análisis del *opus magnum* de Heidegger, comprenderemos que el ser-en tiene que ver con el modo en que la manera de ser, por la cual el *Dasein* lleva algo así como una vida, es abierto. Por ende, el ser-en sería el existencial que da cuenta del modo en que se abre, y aparece, el estado de apertura de este ente señalado [Cfr. *infra.*, 5 (II Parte)].

con lo que se le manifiesta. Porque la hermenéutica deberá resolver esta tentativa: ¿cómo hacer accesible, comprensiblemente, nuestro comportarnos en-el-mundo?

3.3. Hermanéutica de la facticidad: la vida fáctica desde el *en*.

Dice Heidegger, en el prólogo a *Hermenéutica de la Facticidad*, que le debe a Husserl un regalo: el haberle brindado ojos¹⁴⁰, para poder comprender realmente los fenómenos que se nos presentan en la vida, y no caer en esa suerte de “empresa” [*Betrieb*] que cierta filosofía profesaba, al convertir todo saber, en su rigor, en puro “pseudos”¹⁴¹. Hay que tener presente, por lo demás, que la hermenéutica no va a constituir un contenido científico, un tema, en propiedad, para la filosofía. La hermenéutica no es más que una indicación, un procedimiento germinal y propedéutico: ella pone las reglas del juego, o para decirlo cartesianamente, las reglas del método. De este modo, la hermenéutica nos sirve de guía para patentizar el fenómeno originario, el de la vida, es decir, de otro modo: el ser. La característica del ser, -y en virtud de lo ya pensado- es que éste no es un objeto, de él no se pueden predicar propiedades como si fuera una cosa, un útil. Por eso, la hermenéutica, en tanto metodología privilegiada, se va a hacer cargo de alcanzar una intuición del fenómeno del ser. Para ello -y esta es la premisa heideggeriana- se pondrá a descubierto el fenómeno mismo del *Dasein*, en concreto, el suelo donde este vive: la facticidad. Pero ¿por qué Heidegger, para realizar el proyecto de alcanzar una intuición del ser y/o vida fáctica¹⁴², tiene, antes, que ejecutar una hermenéutica de la facticidad? Según pensamos, esto se debe a la importancia que da Heidegger al fenómeno medial del *en*, pues para el *Dasein*, todo lo que se da, lo hace siempre en un “cómo” [*Wie*]: “el ser de la vida fáctica se distingue en que es en el cómo del ser de ser-posible por sí-misma”¹⁴³. En este sentido, la hermenéutica tendrá como objetivo desvelar el carácter de este cómo, en el que reside, empleando un lenguaje posterior, el “Ahí” [*Da*] del *Da-sein*. El Ahí es la única puerta para la manifestabilidad del ser, es decir, el más genuino y esencial aspecto fenomenológico de la vida fáctica

¹⁴⁰ Cfr. GA 63, p. 5.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁴² Como se echa de ver, a lo largo de esta I Parte, nos valemos de una pluralidad significativa para hacer mención al fenómeno que, desde 1919, Heidegger quiere y pretende tematizar: la vida, la vida fáctica, el *Dasein*, la existencia o el ser del ente. A lo largo del periodo, que va de 1919 a 1927, se va produciendo una evolución y una afinación semántica del horizonte a tematizar, como se sabe, tal horizonte acabará siendo enuciado en tanto *sentido del ser*. Para una aclaración del modo en que se gestó tal desarrollo evolutivo, se recomienda: De Lara, F., “Análisis intencional y génesis”, pp. 33-54.

¹⁴³ GA 63, p. 16: *Das Sein des faktischen Lebens ist darin aus gezeichnet, daß es ist im Wie des Seins des Möglichseins seiner selbst.*

reside en que se muestra a través del Ahí, el cual remite y señala ineluctiblemente al *Dasein*.

La hermenéutica, por tanto, es una herramienta indispensable para lograr ese acceso a la vida fáctica, esto es, con otras palabras: para convertir al ser del ente en un horizonte de intuición, un horizonte, como se verá, de sentido: “la hermenéutica es la notificación del ser de un ente en su ser respecto a”¹⁴⁴, respecto al estado de abierto del *Dasein*, que lo recibe en el cómo de su situacionalidad, en el *en-donde* se ve ocupado: en-las-cosas utilitarias, con-lo-otros iguales, desde él mismo.

3.3.1. Legalidad de la hermenéutica.

Llegados a este punto, hay que hacer la pregunta y no seguir dando por supuesto la legalidad de la hermenéutica: ¿por qué el fenómeno de la vida, o de la existencia del *Dasein*, tiene que ser accesible por medio de una hermenéutica? Podemos preguntar de otro modo: ¿qué es lo que hace de la existencia un fenómeno de sentido, de interpretación o de exégesis? Aquí, el filosofar de Heidegger introduce una ruptura con lo que, a la sazón, era el movimiento historicista y vitalista, en su apego direccional a las ciencias humanas. Para Heidegger, el fenómeno de la vida, *mutatis mutandis*, del ser, no era susceptible, para su esclarecimiento, de una exégesis histórica, una historia de la tradición, como si la cuestión del ser se datara a través de fechas y no pudiera ser explicado sin la tradición¹⁴⁵, sino, más bien, debido a que el tema de la vida fáctica, de la existencia a través de la cual el *Dasein* hace ejercer su vivir, es un fenómeno, de suyo, interpretable. ¿Es que, acaso, desde el horizonte de Heidegger, por un lado, está la vida fáctica y, por otro, el *Dasein*? El *Dasein* es el fenómeno co-originario donde acontece la manifestación, la intuición del ser¹⁴⁶. Por eso, la hermenéutica que pregunta por el ser es, antes, una hermenéutica de la facticidad, es decir, una hermenéutica de *Dasein*. La hermenéutica se legaliza al considerar Heidegger, a través de la descripción (interpretación) de la existencia, que el ser del *Dasein*, atravesado por su Ahí, le es inherente, de algún modo, un “estado de interpretado” [*Ausgelegtheit*]. Esto, que dicho

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁴⁵ Hay que hacer notar que la directriz, para elaborar una hermenéutica de la facticidad, la encuentra Heidegger en la estructura relativa al “estado de interpretado” [*Ausgelegtheit*]. Y este fenómeno se entiende en tanto conciencia histórica de rango residual, lo cual, no quiere decir, ni mucho menos, que la intuición dependa de la cultura y la tradición, sino que el fenómeno de la vida fáctica, también el ser, a modo hermenéutico, hace referencia a la estructura temporal del *Dasein*, su “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] (*Cfr. infra.*, nota 548).

¹⁴⁶ *Cfr. supra.*, nota 3.

de esta manera, puede parecer demasiado abstracto, desvela un modo habitual del comportarse del *Dasein*: nos levantamos a las 8 de la mañana para acudir a la universidad, antes, nos tomamos un café, para salir del aletargamiento, los sábados marchamos con la familia a casa de nuestros padres, almorzamos, nos juntamos en torno a una mesa... Todas estas acciones, aunque no lo parezcan, nos regalan un sentido, haciendo de la vida algo consentido. Utilizando el arsenal metodológico de Heidegger, se podría ver tal que así: es porque nuestro ser es un poder-ser por el que vivimos en la posibilidad, orientados al futuro, en un ser en-cada-caso-mío. La posibilidad del *Dasein* es hermenéutica porque, antes, las cosas son ya fenómenos interpretables, donde el *Dasein*, en cierta manera, está atrapado.

3.3.2. El *en* como condición de posibilidad de la hermenéutica: ser-en-abierto.

¿Qué ha de querer mentar que el *Dasein* está atrapado¹⁴⁷ en las cosas que le rodean? ¿ha de significar que el *Dasein* vive en lo impersonal, o peor: arrojado en el mundo, cual extranjero y apátrida? Que el *Dasein* sea un ente arrojado en sus posibilidades y que, además, si quiere pensarse a sí mismo, antes, primeramente, tenga que pensar lo impersonal que le circunda, no son descripciones que expliquen, en exclusividad, la estructura existencial del *Dasein*, en virtud de la cual se ve atrapado en las cosas. Justamente, porque el *Dasein* es impropio y vive atrapado en las cosas, es por lo que Heidegger ironiza, desafiando a la *ciencia estricta* fenomenológica husserliana. La explicación del atrapamiento, como situación natural del *Dasein*, tiene que manifestarse porque éste es un ser “absorbido” [*benommen*], dentro del mundo. Más aún, podemos hablar de un “atrapamiento-entrampamiento” [*Verfängnis*] porque el modo propio del ser del *Dasein* le pertenece un *en*. Toda relación del *Dasein* con su mundo, y las cosas que le rodean, se ejerce a través de un cómo, un “cómo del *Dasein* mismo”¹⁴⁸ [*wie des Daseins selbst*]. El *en* es el fenómeno originario por el que se sustenta todo “estado impersonal” y/o “el uno” [*das Man*], todo ser en lo impropio, en el que *Dasein* es vivido¹⁴⁹. La situación alienante de la que la hermenéutica pretende salir, desvelando al *Dasein* su propia “situación” [*Situation*] en el mundo, implica, previamente, que el ser del *Dasein*, como ahí del ser, se constituya como ser-en, es

¹⁴⁷ En la II Parte, con más rigor, claridad y desarrollo, se explica, incardinándolo en tanto correlato de la ocupación del *Dasein* como ser “dentro-de” [*bei*], qué ha de mentar la afirmación de que el *Dasein* está atrapado en el mundo que habita [Cfr. *infra.*, 3 (II parte)].

¹⁴⁸ Cfr. *GA 63*, p. 15.

¹⁴⁹ ¿En el estado impersonal, y según Heidegger, se puede decir que el *Dasein* vive?

decir, como un ente que se define por comportarse junto a, con otros entes, lejos, cerca, contiguamente. Esta es la razón de que, cuando se versa sobre el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del *Dasein*, un estado de apertura que es condición de posibilidad para todo ente, para todo sentido de ser, se deberá atender a esta estructura relacional que es expresada por la preposición *en*, pues ¿cómo se da cuenta el *Dasein* de que es un ente (*en*) abierto? Y, ante esta posibilidad, ¿qué es aquello que nos permite pensar el ser? Es evidente que, mientras existimos, estamos como preñados de una relación de ser, es decir, que la apertura del *Dasein* se establece porque se comporta, se relaciona con las cosas, no al revés. ¿Podríamos decir entonces que es primero la relación, el comportarse, el *en* y, después, la apertura? ¿hay un abierto que no sea *en* abierto?¹⁵⁰ Desde nuestro punto de vista, y aunque no esté explicitado en la obra, a este horizonte apunta el epítome facticidad y, cómo no, la finalidad de toda hermenéutica: “En la hermenéutica se configura para el *Dasein* una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender”¹⁵¹. Si de verdad, comenzamos siendo impropios y continuamos así durante toda la vida, como menores de edad, y decimos lo que se dice, nos vestimos como se visten los demás, ¿es suficiente un descubrimiento *quiditativo* de nuestro estado de apertura? Si de verdad el comportarnos impersonalmente es connatural al *Dasein* ¿qué tiene éste que decir sobre nuestro *en*? Por el momento no mucho: que no basta con descubrir una relación nuestra, de carácter impropio, por cuanto niveladora y alienante, con el *en*, la cual es siempre una forma deficitaria y modificada de nuestro ser-en-el-mundo, sino que “hay que ser” [*zu sein*] ese entender, es decir, llevar a cabo esa relación con lo comprendido desde la situación germinal que la hermeneutica de la facticidad debería abrir, en tanto método que debe dar cuenta del modelo genitivo del acceso a la comprensión¹⁵². ¿Qué necesita el *Dasein* para llevar a cabo acciones, para vivir? Necesita ocupaciones, *praxis*, o, mejor dicho: que lo abierto, como vida fáctica, se le abra a él de forma práctica, le reclame una acción, y no baste sólo con “comprender”, sino que se haga necesario “ser”, “hacer”, “ocupar” ese comprender que

¹⁵⁰ Desde luego el modelo de constitución de la comprensión y su desarrollo, en relación con la estructura del juicio categorial y/o predicativo, es determinado por Heidegger como un modo de encabalgamiento derivativo, siempre en deuda con horizontes de significación y/o de sentido accedidos en la pre-comprensión. Hemos desarrollado tal temática en: Garrido-Periñán, J. J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, en: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* [en prensa].

¹⁵¹ *GA 63*, p. 15: *in der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.*

¹⁵² *Cfr. infra.*, 5.2. (II Parte).

la hermenéutica transparente. Esta es la razón de que hablemos de un *en* abierto y de que el *en* sea condición de posibilidad de toda hermenéutica.

3.4. El *en* propio de la facticidad: mostración de la situación hermenéutica.

El intento de la hermenéutica consiste en hacer accesible el *en* que sostiene al *Dasein* en su ser-en-el-mundo. El carácter ontológico de este *en* es llamado por Heidegger facticidad, por cuanto ésta representa, de un modo especial y restringido, el carácter genuino de la existencia, valga decir, en su sentido restringido, ex-sistir, como un tener que ser, el cual, para ser lo que es, debe constituirse como fuera-de, saliendo de sí, en tanto dimensión extática. De un modo aún algo tosco, la facticidad es la manera en la que la existencia y/o *Dasein* sale de sí para ser y constituirse, o sea, provee el formato de este salir de sí en tanto “poder-ser”¹⁵³ [*Sein-können*]. La hermenéutica, por ende, tiene que radicar en la facticidad, porque lo que está tratando Heidegger es de lograr una “notificación” [*Kundgabe*] del ser del ente y/o vida fáctica, pero este ser del ente siempre está situado, en un “ser respecto a”¹⁵⁴ [*sein-zu*], esto es, que la hermenéutica que esboza Heidegger nunca ha pretendido esclarecer el fenómeno del ser mismo, sino su situación, el cómo de su aparecer, el adónde se da eso que se da, el ser. Por eso, podríamos decir que la facticidad, definida como el “carácter de ser de nuestro *Dasein* propio”¹⁵⁵, no es algo que se agregase a éste desde que nace, no es una propiedad del ser del ente que existe, antes al contrario, la facticidad es explicada porque el *Dasein* es un ente que, mientras vive y existe, lo hace en situaciones, en diversos cómo, lo que nosotros denominamos *en*¹⁵⁶. Se entenderá que lo que Heidegger ejecuta en 1923 es una hermenéutica del *en*. Este *en*, como fenómeno ontológico y originario, no debe de ser traducido, explicado, tan sólo mediante los procedimientos de la hermenéutica por excelencia, atendiendo a la importancia del lenguaje y los prejuicios, pues al hacerlo así, estaríamos aceptando que el modo como el *Dasein* existe en su cómo es unilateralmente comprensivo. Justamente, porque el *Dasein*, en su vivir en mediación junto a un *en*, además de comprensor, es sintiente, afectuoso, es por lo que la tarea de la hermenéutica tiene que ser limitada¹⁵⁷. ¿Acaso podemos explicar las determinaciones afectivas, unívocamente, por la vía hermenéutica? Como veremos a lo largo de nuestra

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁴ Cfr. *GA 63*, p. 10.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 7.

¹⁵⁶ Para entender, más tarde, de qué modo este *en* es entendido como *circum* y dentro de la estructura holística del mundo [Cfr. *infra.*, 3. (II Parte)].

¹⁵⁷ Cfr. *infra.*, 11. (II Parte).

meditación, las formas en la que el *Dasein* existe en su *en*, además de hermenéuticas, son afectivas, pues la apertura que caracteriza al *Dasein* conlleva, implícitamente, un ser-afectado por el comportarse. En la apertura del ser, se muestra de forma palmaria cómo le va, cómo está¹⁵⁸ el *Dasein* en su mundo. Por el momento, para que la cosa misma hable por sí sola, tendrá que permanecer cerrada la posibilidad de un esclarecimiento de la cuestión de si hermenéutica y afectividad son compatibles o, de por sí, se excluyen¹⁵⁹. Explicaremos en los sucesivos puntos, la relación hermenéutica en la que el *Dasein* vive en su *en*.

3.4.1. La cuestionabilidad de la hermenéutica: el estar-abierto.

No es gratuito que nos detengamos tanto en la importancia del *en*, pues circunda el modo de ser del *Dasein*. Esta preocupación responde a la perentoria visión de que el ser humano es un ser que vive en un cómo. La importancia del cómo puede ser vista por la hermenéutica de un modo muy claro: cuando nosotros, normalmente, cogemos la botella de agua, la inclinamos para beber, saboreamos su temperatura fresca, y la volvemos a dejar sobre el escritorio, en todas esas ejecuciones está operando un modo y/o una manera por la cual el ser humano se comprende. Por así decir, en el mero hecho de inclinarnos hacia la botella para beber -no para acariciarla- denota que el ser humano vive en un estado de interpretado. El hecho de que lo ya-interpretado no sea necesariamente determinante, no le quita importancia a la aseveración de que el *Dasein* es un ser que, antes de hacer, comprende, se mueve por el mundo desde un horizonte de sentido¹⁶⁰. Esta afirmación, de sobra conocida, debería ser puesta en relación con sus propios supuestos, pues ¿qué significa que el ser humano se mueve en estructuras de

¹⁵⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 134-159.

¹⁵⁹ La pregunta, fundamental, por lo demás: ¿cómo lograr una apropiación del *en*, demarcado y restringido, que estamos intentando pensar aquí?, se intentará responder a través del tratamiento de la mismidad como fenómeno eminente, tanto por su rol metódico en la obra *Ser y Tiempo* -y, por ende, en tanto que *Ser y Tiempo* es pensado como una obra que recoge y recolecta lo pensado por Heidegger desde 1919, por sobre toda su obra de juventud-, como por la constitución de tal existencial mismidad a la hora de determinar la propiedad de la existencia, el cuidado, la conciencia, etc., desempeñando, a nuestro juicio, la condición de posibilidad necesaria y suficiente de toda la analítica existencial (Cfr. *infra.*, II Parte).

¹⁶⁰ Se podría objetar el hecho de que utilicemos la botella para pintarla, o, en un espíritu de vanguardia, convertirla en arte, en pos de dejar claro que el horizonte hermenéutico no es el único, sino uno posible. Podemos decirlo fenomenológicamente: la hermenéutica no es condición de posibilidad para que se den los fenómenos, pero, nosotros, para comenzar en la propia cotidianidad, tenemos que aceptar que el modo hermenéutico es el modo cómo el *Dasein* regularmente vive, se relaciona habitualmente con las cosas, con su mundo. ¿Por qué comenzar en la cotidianidad de la vida fáctica? Pues, como Heidegger mismo intentó, se ha de partir de lo inmediato, de aquello no cargado de teoría. A nuestro juicio, esta predisposición, diferencia el pensar de Heidegger y el de Husserl y, además, puede servir de freno para cualquier tendencia sobremetafísica.

sentido llamadas estado de interpretado? Heidegger ha visto en ello una tendencia del *Dasein* hacia lo impersonal, sobre todo, porque el hecho de que existan estas estructuras comprendidas bajo el rótulo de la ya-interpretado y/o estado de interpretado, conlleva la afirmación de que el *Dasein* no sabe vivir si no es desde ellas, ya que desde ellas organiza mundo, se asienta la tradición y se fundamenta la cultura. Pero, entre tanto, resulta que la hermenéutica requiere una mirada determinada, o mejor, la hermenéutica requiere otro modo de comportarse: ¿qué sucede si el comportarse del *Dasein*, en su cotidianidad, resulta en estar caído y en ser impropio? ¿no sucedería que es imposible la emergencia de una mirada hermenéutica que nos saque de nuestro estado de alienación? La condición de posibilidad de la hermenéutica radica en un “extrañamiento” [*Entfremdung*] en la mirada que el *Dasein* debe sentir. Podríamos traducirlo heideggerianamente, el *Dasein* necesita estar-abierto para que algo así como la posibilidad de la hermenéutica se le haga posible. Esto es, a nuestro juicio, lo que quiere mentar Heidegger con el uso de la palabra “cuestionabilidad”¹⁶¹ [*Fraglichkeit*]. La cuestionabilidad que debe de alcanzar el *Dasein* ante las cosas que se le enfrentan, consiste en “configurar la posición desde la cual sea posible preguntar, cuestionar de modo radical”¹⁶² ¿Qué quiere decir esto? ¿Se está desviando la primacía de la tarea hermenéutica? Obviamente, si el estado natural del *Dasein* consiste en vivir en la impropiedad de su existencia y, por tanto, no hacerse cargo de su propio “tener que ser” [*zu-sein*] y en su “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], desde esta coyuntura, es imposible que acontezca ningún pensar hermenéutico. La hermenéutica necesita de una revolución en la mirada del *Dasein*, acaecida por una modificación de su ser-abierto. Este ser-abierto, ineludible para el *Dasein*, aunque se cosifique como una lata de sardinas en lo impersonal, es un modo en el que el *Dasein* se encuentra, en su comportarse en el mundo; es un modo afectivo, también¹⁶³.

3.4.2. El comparecer del estado de interpretado.

Hemos dicho que el supuesto fundamental, para que la tarea hermenéutica sea posible, radica en el ser-abierto del *Dasein*, en una modificación de su estado natural, de caída, que, adondequiera, éste carga, lleva tras de sí. Esta modificación, será entendida por Heidegger como el “estar-despierto del *Dasein* para sí mismo” [*das Wachsein des*

¹⁶¹ Cfr. GA 63, p. 17.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*: *der Stand ausgebildet, radikal... zu fragen*.

¹⁶³ Cfr. *infra.*, 7. (II Parte); Garrido-Periñán, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en” [en prensa].

Dasein für sich Selbst]. La hermenéutica es, entonces, una forma de ese estar-despierto que el *Dasein*, en tanto ontológicamente comprensor¹⁶⁴, hace posible. La hermenéutica es una posibilidad propia del *Dasein*. Es propia porque nos alerta contra los estados de alienación, impersonales. También lo es por cuanto intenta conseguir una “atención” [*Wachheit*] de arraigo a lo más íntimo, propio y específico del *Dasein*: su sí mismo¹⁶⁵. Esta es la razón de que, para Heidegger, la hermenéutica, antes que de la cultura, de la sociedad o de las cosmovisiones del mundo, sea una hermenéutica del *Dasein*, y en particular, del *Dasein* en-su-comportarse, esto es, desde su situación o cómo de ser: la facticidad. La aceptación del cómo, entendido como facticidad, hace imposible seguir conservando la idea tradicional de hombre: el *animal rationale*, en la medida en que, esta concepción, entiende el fenómeno de la subjetividad como algo realmente cerrado, naciente de cierta interpretación que hace del ser humano *subiectum* y que es exacerbada, en opinión de Heidegger, por el *dictum* cartesiano del *cogito cogitatum*¹⁶⁶. El cómo que soporta al *Dasein* ha hecho imposible visiones solipsistas de la subjetividad, y la hermenéutica heideggeriana es muy conciente de ello. A partir de este punto, y para evitar malentendidos, debemos hacer accesible cómo/de qué manera el *Dasein* se encuentra con el fenómeno articulador de toda hermenéutica: el estado de interpretado. Podría suceder que pensemos que, casi en esencia, el *Dasein* es comprensor y esto significa que, como si viniera ya hecho, de fábrica, el existente tuviera el don de la comprensión. Esta visión es errada y no hace justicia a la radical intuición heideggeriana en el descubrimiento del estado de interpretado. La pregunta sería: ¿cómo se realiza la relación, el comportarse, del cómo del *Dasein*? Ahora sin ambages: ¿cómo es el comportarse del *Dasein* con el estado de interpretado? ¿cómo aparece lo ya-interpretado para el *Dasein*, ente-abierto por antonomasia? Para alejarse de visiones teóricas, Heidegger va a decir que el *Dasein* se encuentra con lo ya interpretado, al modo de un “comparecer”¹⁶⁷ [*begegnen*]. Por lo tanto, lo fundamental

¹⁶⁴ Cfr. *infra.*, nota 548.

¹⁶⁵ GA 63, p. 16: “El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el *Dasein* propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada” [*Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seins charakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden*]. Resulta claro, entonces, el camino a seguir: primero, examen de la constitución de la medialidad, mentada en *Ser y Tiempo* bajo la expresión ser-en-el-mundo; segundo, pensar, abrir y tematizar la posibilidad de un sí-mismo propio, valga decir: la mismidad (Cfr. *Infra.*, II Parte).

¹⁶⁶ Cfr. *infra.*, 3.6. y 3.6.1. (I Parte).

¹⁶⁷ Puede verse muy claro: si la hermenéutica, de cierta manera, se sustenta en el carácter promovido por el estado de interpretado, el cual para el *Dasein* es incorporado desde y con la facticidad de su existencia,

de la hermenéutica, que es la facticidad, antes de ser un elemento de sentido, comparece afectivamente. Esto hay que tenerlo muy en cuenta.

3.4.3. El pre-concepto y el haber-previo en el horizonte del *en*.

Se ha explicitado el estado de interpretado, o lo ya-interpretado, a través del cómo del ser del *Dasein* en su facticidad. Este fenómeno originario, será entendido en el curso de 1923, en relación con dos horizontes hartos importantes a fin de entender la hermenéutica fenomenológica de Heidegger: el “pre-concepto” [*Vorgriff*] y el “haber-previo”¹⁶⁸ [*Vorhabe*], que será pensados como “motivos conductores” [*vor-tragend*], y explicados por cuanto hacen explícito el comportarse del *Dasein* en su cómo. En este sentido, ambos son posibilidades de ser¹⁶⁹, tal y como, en 1919, lo era la cátedra. La preocupación de Heidegger por lo previo [*vor-*], explicada ya desde el curso o *Kriegsnotsemester*¹⁷⁰, justamente, quiere situarse en el supuesto donde todo conocimiento se determina. En este caso, tanto el pre-concepto como el haber-previo dicen algo que el *Dasein* es y no es, al sacar a relucir unos de los modos en los que se asienta la relación, el comportarse de este ente llamado *Dasein*. ¿Por qué, entonces, podemos decir que es una forma en la que el *Dasein* es y no es? Porque es evidente que el *Dasein*, como fenómeno de una subjetividad ampliada del ser humano, no es unívocamente explicado por estas suertes de estructuras previas, tales estructuras hay que entenderlas según el carácter de mediación propio del *Dasein*, explicitado por lo que hemos llamado *en*. De este modo, aún sonando ambiguo, si de veras, tanto el pre-concepto como el haber-previo, escenifican cómo el *Dasein* se comporta fácticamente, deberíamos tener claro que, cuando pensamos a este ente, lo hacemos ya como fenómeno, en una constante ambivalencia entre “propiedad” [*Eigentlichkeit*] e

podemos ver cómo tal estado de interpretado, en sus supuestos de aparición, se da en tanto algo que afecta, comparece o acontece, es decir, como una “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*]. Queda muy claro en lo dicho por Heidegger cuando habla del estado de interpretado en tanto un modo “en que el *Dasein* se encuentra a lo bestia consigo mismo y aparece impecablemente ante sí mismo” [*in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückkreißt und unnachsichtlich auf sich selbst stellt*]. (GA 63, p. 18).

¹⁶⁸ Para una explicación pormenorizada de este concepto, dentro de *Ser y Tiempo*, en relación con la mismidad y su vinculación con la noción de sentido (Cfr. *infra.*, nota 508). No olvidar que la estructura de la preiedad y/o acceso fenomenológico es triple: “haber-previo” [*Vor-habe*], “pre-mirar” [*Vorsicht*] y “pre-concepto” [*Vorgreifen*]

¹⁶⁹ Cfr. GA 63, p. 16: “Un concepto no es un esquema, sino una posibilidad de ser” [*»Begriff« ist kein Schema, sondern eine Möglichkeit des Seins*]. Ahora bien, al final de *Ser y Tiempo*, la temporalidad originaria es tematizada bajo criterios esquematizantes, de clara referencia a Kant [Cfr. *infra.*, 14. (II Parte)].

¹⁷⁰ Cfr. GA 56/57, pp. 13-120.

“impropiedad”¹⁷¹ [*Uneigentlichkeit*], a saber, el *Dasein* es explicado, por ejemplo, por el haber-previo, pero el haber-previo no es capaz de dar una significación plena del *Dasein*. ¿Por qué? Según nuestra tesis, porque el carácter de mediación ontológica, simbolizado por el *en*, no abandona, mientras exista, al *Dasein*¹⁷². Podemos decirlo más radicalmente: el cómo articulador de la hermenéutica y del comportarse del *Dasein* es fundamentado en el *en*. El *en* es el fenómeno originario del *Dasein*, habilitador del cómo, y, por ende, de la posibilidad de estar-despierto y del ser en propiedad. El *en* es lo previo, lo que Heidegger llama *vor-*, aquello que articula, en este caso, *Dasein-vorhabe*. Por eso, es un fenómeno de mediación¹⁷³, aparentemente ambiguo: el *Dasein* es él mismo, siendo en lo otro: el mundo, la alteridad, la cultura, el haber-previo. ¿No tendrá que explicar la hermenéutica este *en*?¹⁷⁴.

3.4.4. El horizonte originario del *en*: espacialidad ontológica del *Dasein*.

No nos queda más remedio, por motivos metodológicos, que obviar la relación del comparecer del estado de interpretado, en el cómo del *Dasein*, con lo que Heidegger denomina el “ser-ahora”¹⁷⁵ [*Jetztseins*]. Las razones, pensamos, han quedado claras, puesto que el tiempo, el horizonte de su aparición como temporalidad, podría hacer desvirtuar el modo de acceso mentado con el rótulo del cómo¹⁷⁶. El cómo es importante, no lo olvidemos, en virtud de lo dicho por Heidegger cuando habló de que la hermenéutica se proponía la tarea de sacar de la alienación al existente¹⁷⁷. En este sentido, una vez afirmado el carácter del *en*, que rodea el comportarse del *Dasein*, la tarea consistirá en llevar el estado de alienación de tal ente, explicado como un comportarse deficitario, a un comportarse propio. ¿Cómo hacer esto? Según hemos dicho, a través del estar-despierto en la modalidad de la atención, pero estas expresiones, a nuestro juicio, pecan por ser demasiado formales. Nosotros podemos

¹⁷¹ Su desarrollo y justificación (*Cfr. infra.*, nota 345).

¹⁷² Por esta razón, entre otras, la forma de la mismidad no queda determinada como un modo cósmico de ser, sino desde un “sentido de ejecución” [*Vollzugssin*] (*Cfr. infra.*, nota 299).

¹⁷³ Nos referimos a una mediación ontológica, es decir, a un modo de ser basado en la interrelación del *Dasein* con su mundo.

¹⁷⁴ Recordemos que la misma palabra facticidad contiene, *per se*, esta relación ambigua del *Dasein* con su mundo, pues la facticidad arrastra al *Dasein* a salir de sí, como arrojado, pero, a la par, a este ente, también, le pertenece la posibilidad de estar en propiedad de sí mismo. Queda claro que, para nosotros, la tarea de la propiedad conlleva un esclarecimiento del *en*, de carácter provisorio, aunque importante, en su sentido metódico, pues el esclarecimiento del existencial *en* se lo piensa como una propedéutica de cara a pensar el fenómeno de la mismidad.

¹⁷⁵ GA 63, p. 18.

¹⁷⁶ A fin de poder entender el rol constitutivo de la temporalidad en nuestro planteamiento, en su vinculación con la mismidad [*Cfr. infra.*, 11-12. (II Parte)].

¹⁷⁷ *Cfr. Supra.*, 3.4.1.

decirlo a nuestro modo: el comportarse propio del *Dasein*, que toda hermenéutica anhela esclarecer, estriba en la posibilidad que tiene el existente para vivir en su *en*, comprendiéndolo, existiéndolo, ocupándolo. La apropiación pasa por un esclarecimiento del *en*. ¿Cómo lograr semejante cosa? En *Hermenéutica de la Facticidad*, Heidegger cree que llevando a la facticidad de la existencia al “Ahí” [*Da*], entendiendo este Ahí como el ámbito de intelección donde se da lo ontológico, a saber, el ser del ente -el sentido no mediado de la vida-, el existente puede vivir en propiedad: “El Dasein propio es lo que precisamente y sólo en su ahí ocasional”¹⁷⁸. Heidegger piensa que, para llegar a ese ámbito de intelección del ser denominado como Ahí, es menester obtener una clarificación de la estructura de lo ya-intrepetado y/o estado de interpretado, para luego, ganar una orientación que modifique nuestro modo de ver, y de ocuparnos con las cosas que nos rodean. Este ámbito originario, como se sabe por *Ser y Tiempo*, será la “temporalidad del Dasein” [*Zeitlichkeit des Daseins*] como “cuidado”¹⁷⁹ [*Sorge*] ¿Es realmente esta tentativa fructífera? ¿no estará basada, esta percepción heideggeriana, en supuestos no aclarados? ¿y si encontramos supuestos no aclarados, entonces, podemos decir que Heidegger se equivocaba, por cuanto su objetivo era partir de lo inmediato para, por así decir, captar lo originario de la vida?

Resulta evidente que nosotros pensamos que lo inmediato es el *en* y que este *en* soporta, de alguna manera al tiempo, entendido como horizonte de posibilidad, a pesar de que Heidegger, algo más adelante, en *Ser y Tiempo*, manifieste que el tiempo es “aquello partir de lo cual en general el Dasein entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”¹⁸⁰.

El estado de interpretado es lo que da al Ahí del *Dasein* fáctico el carácter de un estar orientado, lo que delimita concretamente su posible modo de ver y el alcance de su vista. El *Dasein* habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una máscara con que el *Dasein* se cubre para no espantarse de sí mismo. Prevención de la angustia¹⁸¹

¹⁷⁸ GA 30, p. 29: *Das eigene Dasein ist, was es ist, gerade und nur in seinem jeweiligen »Da«.*

¹⁷⁹ *Cfr. infra.*, 10. (II Parte).

¹⁸⁰ *Sein undd Zeit*, p. 17: *daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt.*

¹⁸¹ GA 63, p. 32: *Sie ist das, was dem »Da« im faktischen Da-sein den Charakter eines Orientiertseins, einer bestimmten Umgrenzung seiner möglichen Sichtart und Sichtweite gibt. Das Dasein spricht von ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine Maske, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken. Abwehr »der« Angst.*

Este fenómeno, en la tarea de esclarecimiento de nuestro respectivo *en*, está muy emparentado con lo que podríamos llamar la espacialidad ontológica del *Dasein*¹⁸². El hecho de que utilizemos el rótulo de espacio no es banal, se hace importante por cuanto queremos mentar que, a partir del horizonte *en*, lo que se establece son las condiciones de posibilidad para que las cosas que comparecen tengan un sentido, se hagan “humanas”, tengan su propio y particular “lugar” [*Ort*]. La asignación de lugares, como es bien sabido por el viejo Heidegger, constituye la esencia ontológica del espacio¹⁸³. Por eso, la hermenéutica es importante ante nuestra tentativa, pues, en verdad, ésta permite hacer del mundo un lugar habitable, consentido. Lo dice Heidegger cuando expresa que a la hermenéutica se encarga de “asignar” [*Ortzuweisung*] a los entes, que primero comparecen, los cuales salen a nuestro encuentro, su lugar correspondiente¹⁸⁴. Aquí se esconde la crítica al ideal filosófico-teorético de las categorías¹⁸⁵ y el motivo principal de que Heidegger verse sobre indicadores formales y existenciales: es el cómo, entendido como *en*, o ser-en, quien abre el horizonte, posibilitando que las cosas sean. Sin este *en* no habría fenómeno posible¹⁸⁶.

3.4.5. *Dasein* y tenerse-a-sí-mismo.

En el curso de *Hermenéutica de la Facticidad* podemos imaginar a Heidegger diciéndole a los alumnos: “El *Dasein* no es ninguna cosa, como un pedazo de madera; no es algo así como una planta; tampoco consiste en vivencias; menos todavía el sujeto (Yo) en relación con el objeto (No-Yo)”¹⁸⁷. Uno puede explicar esto de muchos modos, acudiendo a la distinción entre *Dasein*, animales y piedras¹⁸⁸. También, más claramente, apuntando a la indeterminación del *Dasein*: no hay un principio, ni un conjunto de propiedades que, de manera plena y total, expliquen el fenómeno de la existencia. Nosotros, empero, podríamos explicarlo utilizando la relevancia del *en* como fenómeno

¹⁸² Cfr. *infra.*, 2. (II Parte).

¹⁸³ Para una breve semblanza que explique el por qué de la importancia del espacio, incluso en detrimento de la temporalidad, la conferencia de 1964 en la *Galerie im Erker*, la cual fue impartida por Heidegger (*El arte y el espacio*, trad. Jesús Adrián, Barcelona, Herder, 2009).

¹⁸⁴ Cfr. *GA* 63, p. 41.

¹⁸⁵ Damos buena cuenta de ello más adelante [Cfr. *infra.*, nota 252; 5 y 7 (II Parte)].

¹⁸⁶ *Nota bene*: el *en* es la condición de posibilidad de que el ente salga al encuentro y, a partir de ahí, se comprenda. Por tanto, no es su causa, ni efecto, ni principio creador, ni nada semejante. Además, luego se verá con qué necesidad, a fin de su intelección completa y fenomenológica, este *en* debe ser integrado dentro de la estructura unitaria ser-en-el-mundo [Cfr. *infra.*, 3 (II Parte)].

¹⁸⁷ Cfr. *GA* 63, p. 47: *Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nicht so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich).*

¹⁸⁸ Cfr. *GA* 29/30.

que describe al ser del *Dasein*: el comportarse. En este sentido, el *Dasein* no es un objeto porque no puede ser objetivado, puesto-ahí como sí son puestas, a saber, las propiedades de una piedra o el teorema de Pitágoras. Ciertamente, es el comportarse, entendido como *en*, lo que hace que el existente no pueda ser objetivado. Esto tiene diversas consecuencias: primera, aceptar nuestra indeterminación¹⁸⁹. De este modo, cuando intentamos hacer ciencia sobre el ser humano, ciencias humanas, tenemos que aceptar la inconcreción, la ambigüedad, producto de esa indeterminación¹⁹⁰; segunda, a contracorriente con la actitud científica, basada en la determinación de lo que aparece, si partimos de este *en*, tenemos que intentar no abolir el principio abierto de lo indeterminado, luchando con nuestra tendencia natural a la reificación y objetivación; y tercera, si nuestra tarea radica en pensarnos a nosotros mismos, y si de verdad apuntamos filosóficamente hacia ello, antes es menester aclarar el suelo, el cómo, que nos soporta, es decir, no podemos pensarnos a nosotros mismos si antes no hemos podido comprender el modo cómo las cosas comparecen, se nos dan. Esta es la razón de que Heidegger, hermenéuticamente, siga actuando como fenomenólogo. ¿Qué queremos decir con la tercera consecuencia realmente, en relación con el curso de 1923? Heidegger lo manifiesta, mediante una pregunta: “¿Qué carácter de ser del *Dasein* se muestra en estos modos de tenerse a sí mismo?”¹⁹¹.

Ya, a esta altura de la meditación, tiene que verse claro. Heidegger va a pensar que lo que tiene al *Dasein* son los modos en los que éste se “referencia a” [*Bezugs auf-erhält*] las cosas, en honor a su carácter comprensor¹⁹². ¿Es que, de verdad, no estamos ante una declaración, sincera y honesta por parte de Heidegger, la cual nos dice que si no podemos acceder a los modos de referencia que nos sostienen, y emplazan, -lo que mienta, en cada caso, la estructura relacional *en*- no conseguiremos proseguir la tarea hermenéutica-fenomenológica de poner al descubierto la estructura de nuestra existencia? ¿No es esta tarea la máxima para la filosofía?¹⁹³

¹⁸⁹ Indeterminación que, en el horizonte existencial, se puede llamar mortalidad, derivada de la relación que el “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” [*seim-zum-Tode*] deja patente [Cfr. *infra.*, 9 (II Parte)].

¹⁹⁰ Heidegger entiende esta indeterminación en tanto “peculiaridad” [*Eigentümlichkeit*] (Cfr. *GA 63*, p. 48).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 49: *Welcher Seinscharakter des Daseins zeigt sich in diesen Weisen des Sichselbsthabens?*

¹⁹² Obviaremos, en este parte de la investigación doctoral, la manera en la que el ser/estar-en-referencia-a se despliega a lo largo del pensamiento heideggeriano, por sobre su relación en tanto horizonte de tiempo [Cfr. *GA 63*, p. 51; *infra.*, 11 (II Parte)].

¹⁹³ La más excelsa meta, para Heidegger, será la de dar cuenta del ser como horizonte a partir del cual toda referencia al ente es posible. Hemos desarrollado esta cuestión más adelante [Cfr. *infra.*, 14. (II Parte)].

Es justo ahora cuando Heidegger va a parar mientes en el aparecer de los objetos. Desde la consideración, implícitamente dada, de que si no conocemos las cosas en la que estamos, no podremos conocernos a nosotros mismos, va a emprender un análisis pormenorizado de la forma cómo el *Dasein* hace referencia a las cosas. Las cosas aparecen-en el *Dasein* bajo 3 modos de aceptación: en el “demorarse-en” [*Verweilen-bei*], en el “haber-pasado” [*Vergangensein*] y en el “haber-sido” [*Gewesensein*]. Estas 3 formas de presentarse las cosas en el *Dasein*, como se ve palmariamente, están intrincadas por un sentido temporal, sobre todo, si consideramos que el modo preeminente del aparecer de las cosas es el de la “presencia”¹⁹⁴ [*Anwesen*], en el amparo comprensivo de un “haber-previo” [*Vorhabe*]. De suerte para nosotros que, en el mismo pensar de Heidegger, encontremos una dualidad, pues no es lo mismo pensar el “adónde” [*wohinem*] que el “poner algo en su sitio” [*Wegstellen*]. El horizonte temporal, que sirve como *telos* al modo cómo el *Dasein* se tiene en su *en*, viene marcado por el *kairós*¹⁹⁵, el momento oportuno, propicio, en el que, obligatoriamente, el *Dasein* tiene que ejecutar su propia realización por cuanto existe: “... lo temporal aquello de lo que el ordenar toma su punto de partida, punto de partida de la asignación de lugares en una tarea de clasificación”¹⁹⁶. De este modo, la creación de “lugar” [*Ort*], básicamente la tarea espacial del *Dasein*¹⁹⁷, parece estar subordinada a la temporalidad, pues es el tiempo, como también se verá en *el opus magnum*, el que pone y dispone las presencias, los fenómenos, a su antojo¹⁹⁸. Para nosotros, en cambio, y por el momento, no nos interesa esta consideración temporal sobre la asignación del lugar. Quisieramos, empero, pensar el *adónde*, antes de poner cada cosa en su lugar. Este *adónde* no necesariamente ha de estar soslayado por el horizonte temporal, que todo *Dasein* soporta en tanto ente finito. El *adónde* hace referencia, precisamente, al modo primario cómo el *Dasein* vive en su mundo, junto a las costumbres de su tierra, en la forma cómo conduce su automóvil o, cada día, para ir a la universidad, escuchando su *Mp3*. Este primario comportarse del *Dasein* no tiene por qué estar orientado, en exclusividad, al

¹⁹⁴ Cfr. *infra.*, 14. (II Parte).

¹⁹⁵ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad de *Dasein*. Heidegger y la fenomenología de la religión”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, 2017, pp. 533-556.

¹⁹⁶ *GA* 63, p. 59: *Das Zeitliche... von dem aus das Ordnen seinen Ausgang nimmt, den Ausgang für ein Hineinbestimmen in einen Ordnungszusammenhang.*

¹⁹⁷ Cfr. *infra.*, 2. (II Parte).

¹⁹⁸ Si seguimos las derivas del propio pensar heideggeriano, comprenderemos cómo la historia del ser no es más que la supremacía del “acontecimiento apropiador” [*Ereignis*], marcado por diferentes épocas, que el *Dasein* debe acatar. Por eso, una hermenéutica de la facticidad, desde este horizonte de la historia del ser, es cada vez menos importante.

horizonte de temporal de la resolución¹⁹⁹. Prueba de esa contingencia hacia la resolución es la aceptación por parte de Heidegger de la caída, salvo que en 1923 utiliza otra fórmula: “la vida” que se halla “atrapada” [*eingefangen*] en ella²⁰⁰. La tarea heideggeriana es la de ganar una “proximidad de la vida”²⁰¹ [*Lebensnähe*]. Entonces, podríamos preguntar: ¿podemos ganar una proximidad de la vida sin recurrir al ámbito destinal de la resolución? ¿no es verdad que, para asignar, ordenar, un lugar, antes, tendríamos que alejar-acercar las cosas, ganar una visión de su cómo del aparecer? ¿es que no es cierto que la tarea de des-alejar y dirrecionar es un modo ontológico, y espacial, que de suyo le pertenece al *Dasein*?²⁰² No es una equivocación entender el proyecto fenomenológico heideggeriano que, además, requiere una hermenéutica que desentraña lo alienado, en vistas al cumplimiento de una tarea precisa: revitalizar ese *adónde* que ha quedado atrapado, menoscabado, ora por la excesiva tendencia objetiva²⁰³ que el *Dasein* retiene en su *modus vivendi*, ora por una cotidianidad que embarga al *Dasein* en la huida de la pregunta escrutadora por su sí mismo.

Nuestra interpretación, en su énfasis continuo por entender fenomenológicamente el *en*, sostenedor del *Dasein*, es sumamente propedéutica, por cuanto se posiciona en un ámbito previo a la resolución existencial y ontológica, relativa a la temporalidad, intentando dejar claro que antes de la decisión propicia, asignada al momento oportuno de una resolución, es menester poner al descubierto los elementos vertebradores en los que el *Dasein*, a diario, vive. Por tanto, el *en* puede entenderse como “maneras de existir” [*Weisen zu existieren*], a través de las cuales es posible un encuentro con su “mismidad” [*Selbstheit*], pudiendo, ahora sí, ganar un ámbito de propiedad, a fin de “tomar posesión de sí [*selbst Besitz bringt*], y “asegurarse a sí mismo”²⁰⁴ [*sich selbst sichert*]. Esta es la razón de que se requiera una fenomenología del *en*, es decir, una pre-fenomenología de la resolución, una resolución que, por los menos hasta 1930, será el paladín del pensar heideggeriano y el *motto* que mueva toda la obra de *Ser y Tiempo*. Y es que el *Dasein*, antes de ser un “ser-

¹⁹⁹ Aunque, como se echa de ver en la II Parte de esta meditación doctoral, lo estará, por cuanto remite a una forma de constitución de la mismidad de este ente [*Cfr. infra.*, 11. (II Parte)].

²⁰⁰ *Cfr. GA 30*, p. 64

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Cfr. infra.*, 2. (II Parte).

²⁰³ *Cfr. GA 63*, p. 64.

²⁰⁴ *Cfr. GA 63*, p. 65

para(vuelto-a)-la-muerte [*sein-zum-Tode*], es un modo de “tenerse-ahí”²⁰⁵ [*sich-da-Habens*].

3.4.6. El *en* como apertura del fenómeno.

El *en* es un concepto ontológico-existencial, transparente y describe una forma en la que el *Dasein* vive y habita. Es gracias a que el *en* forma parte del ser del *Dasein*, por lo que las cosas aparecen, se nos dan. En el curso de 1923, con un brío asombrosamente hermeneútico, Heidegger va a entender este *en* como, por esencia, comprensor. Esta comprensión originaria, que vehicula la vida del *Dasein*, va a servir de filtro para diferenciar el *en* del “como qué” [*als was*] se le aparece el ente al existente. ¿Qué es aquello que, de cara y sin miramientos, se le aparece al *Dasein*? Heidegger lo tiene muy claro: el fenómeno. “Fenómeno es, por lo tanto, aquello que se muestra, como tal, en su mostrarse”²⁰⁶. Un fenómeno no es, entonces, aquello que el *Dasein*, por su actividad ingente y especuladora, imagina, representa, fabula, o vivencia, aquello que retiene en su conciencia como una vivencia pasada, sino aquello que se nos da, viene a presencia, en el horizonte ontológico de nuestro *en*. La definición de fenómeno dada por Heidegger aquí está esbozada a modo de embrión, sobre todo, si la comparamos con lo que desarrollo en 1927. Eso, esto o aquello que se muestra en su mostrarse pudiera parecer que, por un lado, se posiciona un existente y, por otro, las cosas que se nos regalan o envían, los objetos, los fenómenos. Esta visión es equivocada y, en ningún momento, podemos derivar, de las palabras dictadas por Heidegger, semejante postulación. Cabría, no obstante, esta posibilidad, si entendiésemos al *Dasein* como un *subiectum* y, por tanto, como un ente que poseyera el acto, de un modo absoluto, de la autoconciencia. Pero Heidegger no lo entiende así, siendo esta una de las principales diferencias con su maestro Husserl. En concreto, con la definición casi tautológica dada de fenómeno, como lo que se muestra en y desde su mostrarse, Heidegger está apuntando al *principio de todos los principios*²⁰⁷ como primer modo de compostura ante lo que encaramos, las cosas, las personas, los sentimientos. Este modo de encarar las cosas, guiados por el principio supremo de la fenomenología, requiere de un estar-abierto para que las cosas se den, no interponiendo en tal apertura, idealizaciones, sublimaciones o proyecciones eidéticas, como a Heidegger le gusta decir “flotante en el

²⁰⁵ Cfr. *Ibíd.*

²⁰⁶ Cfr. *GA 63*, p. 67.

²⁰⁷ Cfr. *Supra.*, 2.3.C.

vacío”²⁰⁸ [*freischwebende*]. Pero, sin embargo, el respeto ante lo que se da, no puede entenderse como un quietismo de la propia existencia. Esto último, si aconteciera, lo haría bajo la muerte. Por eso, la definición de fenómeno, en vez de a la quietud, pone al *Dasein* ante una tarea: hay que ganar una mirada que respete el darse mismo de las cosas, esto es, una mirada que acoja sin subterfugios, teóricos o no, a los fenómenos. En pensamiento del *en* vuelve a ser importante, por cuanto este *en* prepara al *Dasein* para una mirada que pueda acoger a lo que se da sin distracciones. Esta acogida lo ha llamado Heidegger “asumir” [*ergreifen*]: “Asumir una posibilidad significa: asimilar y configurarla en su ser, es decir, lo que de posibilidades hay en ella preñado”²⁰⁹. Porque esa cosa que aparece, y que nosotros asumimos, dice mucho de nosotros; más aún, las cosas en su aparecer dicen lo que somos nosotros mismos, no hay nada más²¹⁰. De esta manera, a nuestro juicio, habría que entender la asimilación y configuración de las posibilidades de lo que se nos da, los fenómenos. Estas posibilidades están arraigadas en y con nuestro modo de ser, en los modos que sostienen al *Dasein*, en sus *en*-. Heidegger lo interpreta así:

los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, como ellos se encuentran para una mirada particular. Este mirar surge de un estar orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente. Este estar familiarizado es en la mayoría de los casos fruto de un haber sido, de un aprendizaje. El aquello-acerca-de-lo-cual está así presente el modo transmitido de ver y fijar las cosas²¹¹

La mayoría de los conceptos hermenéuticos, a saber, estar familiarizado, haber sido, el modo transmitido, etc., no pueden ser comprensibles de suyo, sin una cierta concepción fenomenológica de la mediación, esto es, del *en*. ¿Adónde radica la condición de posibilidad del haber-previo, de la familiaridad del *Dasein* con las cosas que se le presentan? Pues, sencillamente, en que su modo de ser es un “ser-en” [*Insein*]. Podríamos decirlo de otro modo, si es verdad que lo que se muestra, los

²⁰⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 279.

²⁰⁹ GA 63, p. 74: *eine Möglichkeit ergreifen heißt: sie in ihrem Sein ergreifen und aus bilden, d. h., was in ihr an Möglichkeiten vorgezeichnet ist.*

²¹⁰ ¿Cómo comenzamos? ¿Acaso comenzamos en una intimidad yoica? Si es verdad que comenzamos transpropiados, arrojados a la existencia, como en estado de yecto, esta consideración es más que plausible.

²¹¹ GA 63, pp. 74-75: *Die Gegenstände sind so zu nehmen, wie sie sich an ihnen selbst zeigen, d. h., wie sie für ein bestimmtes Hinsehen begegnen. Das Hinsehen erwächst aus einem Orientiert-sein über sie, aus einem schon Bekanntsein mit dem Seienden. Dieses Bekanntsein ist meist Niederschlag eines Gehörthabens, eines Lernens. Das Worüber ist dabei präsent in überlieferter Auffassung oder Prägung.*

fenómenos, lo hacen siempre en un determinado mirar, ¿cómo tendríamos que entender este mirar, esta mirada? Obviamente, se dirá, hermenéuticamente, siguiendo la estela del estado de interpretado, de las tradiciones, los prejuicios, etc. Todo esto está muy bien, pero, entonces, ¿está Heidegger diciendo que todo aquello que se muestra y que, por así decir, no se ajusta a la compostura de la mirada del *Dasein*, no puede ser entendido y/o aprehendido fenomenológicamente? Nuestra interpretación no considera que tal postura sea propia de Heidegger, ni desde luego va al son con lo que Heidegger denomina el ser, algo totalmente “inhóspito” [*Unheimliche*], es decir, no saturado por la comprensión hermenéutica. Resulta, en consonancia con lo dicho, que el modo cómo el *Dasein* se comporta con las cosas, desde su *en*, es un fenómeno primario del estado hermenéutico que configura mundo, y posiciona una determinada forma de entender la mirada, en su transmisión y fijación.

3.4.7. El ser-en como configurador de la perspectiva del ser.

Un adagio parecer resurgir de la boca de Heidegger: “la configuración del punto de partida es lo primero en el ser”²¹². Tal consideración, podría malentenderse rápidamente: la hermenéutica, rebosante de mundanidad, sería el instrumento para cumplimentar la perspectiva, por cuanto ésta presupone ya un punto de partida. Pero esta interpretación, liviana para lo que estamos tratando, es un craso equívoco a nuestro juicio. Por más que Heidegger, en su actividad docente, pudiera haber dado entender esto. Pero resulta que, como hemos mantenido aquí, la hermenéutica se sitúa condicionada por una fenomenología del *en*, que prepara el cómo del aparecer de las cosas que embargan al *Dasein*. La desconfianza a la hermenéutica se da, aunque sea inconscientemente en Heidegger, cuando éste, después de hablar del aparecer de los fenómenos, utiliza la noción “encubrimiento” [*Verdeckung*]. Parecía ser que es imposible anexar fenómeno y encubrimiento, pues el fenómeno era lo manifiesto, lo que se muestra en su mostrarse, ¿por qué, ahora, hablar del encubrimiento? Heidegger es consciente de que la mirada del *Dasein*, sumida en la alienación de la cotidianidad, necesita un despertar. El *Dasein* necesita más fenomenología, entiéndase, un rescate de la mirada para abrir la *hechura del darse*. Esta es la razón, por lo pronto, a través de la cual todos los conceptos hermenéuticos esbozados ya en nuestra meditación, haber-sido, permanecer-en o haber-previo, han de ser entendidos, mejor, como “indicadores

²¹² GA 63, p. 82: *Ausbildung des Standpunkts ist das erste im Sein.*

formales” [*formale Anzeige*], los cuales apuntan a la descripción factual de un experiencia existencial en la forma de una manera de existir, pero que son incapaces, ontológicamente hablando, de hacerse cargo de lo importante aquí: el rescate de la mirada, a pesar de que, para Heidegger, sea una condición formal y metódica a resultas de su alcance. El conocimiento de la estructura del *en*, si de verdad explica el modo que soporta al ser del *Dasein*, tiene que hacerse cargo de tal rescate, porque, realmente, lo que está soterrado y olvidado no es que todo existente se coloque en una tradición, que lo supone y trasciende, sino el modo del comportarse mismo del *Dasein*:

Si ahora subrayamos que el ser-en el modo del encubrirse y velarse -y esto no accidentalmente sino por su carácter de ser- es inherente al carácter-de-ser del ser que es objeto de la filosofía, tendremos entonces una noción verdaderamente rigurosa de la categoría de fenómeno. La tarea, convertirlo en un fenómeno, resulta ser aquí radicalmente fenomenológica²¹³

La tarea es la de desvelar lo que soporta el mantenimiento de la mirada, y, por tanto, también del sentido: el ser-en. La comprensión honesta de este interno y propio modo de nuestro ser, el ser-en, preparará al *Dasein* -ahora sí- para el momento inexorable del destino de toda existencia: la *resolución*²¹⁴. Por eso, además, el haber-previo, que todo existente ha de carga por ser originariamente comprensor, es decir, por tener un lenguaje, debe ser actualizado, puesto a punto. Desde el descubrimiento de nuestro *en* hay que ganar un nuevo haber-previo, o sea, esa perspectiva arriba indicada y que para Heidegger era lo primario.

3.4.8. La copertenencia entre *en* y mundo.

Una vez explicitada la génesis del aparecer de los objetos y las cosas, Heidegger va a tratar de pensar aquello que, por así decir, sujeta al aparecer de las cosas: el mundo. Para ello, y del mismo modo, dará una definición hartamente ambigua: “el mundo es lo que acontece”²¹⁵. Ahora bien, ¿no es verdad que las cosas también acontecen? ¿está dando un significado particular a la palabra “acontecer” [*begegnen*]? El aparecer de las cosas y

²¹³ GA 63, p. 76: *Sollte es sich nun herausstellen, daß es zum Seinscharakter des Seins, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: zu sein in der Weise des Sich-verdeckens und Sich-verschleierns -und zwar nicht akzessorisch, sondern seinem Seinscharakter nach-, dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen. Die Aufgabe: es zum Phänomen zu bringen, wird hier radikal phänomenologisch.*

²¹⁴ Cfr. *infra.*, 11. (II Parte).

²¹⁵ GA 63, 85: *Welt ist, was begegnet.* Una ampliación del concepto de mundo, dentro de *Ser y Tiempo* [Cfr. *infra.*, 3. (II Parte)].

el mundo es lo mismo, acontecer significa que se da, que algo se muestra. Lo más significativo es que el mundo parece no rendirse a una cierta teleológica remisional, el mundo parece no indicar, al menos objetivamente y tan solo, “remisión” [*Verweisung*]. En cambio, las cosas, en su aparecer, se nos dan embargadas ya de cierto significado, como el vaso de agua sobre el escritorio, pre-dispuesto a que lo cogamos, a fin de poder saciar nuestra sed. Pero ¿adónde remite el mundo? El mundo remite a las cosas, pero no las cosas no son mundo, porque las soporta, constituyendo el *cómo de su aparecer*. Heidegger lo explica claramente:

... las remisiones entregan al mundo en cuanto aquello de que nos ocupamos prácticamente; el mundo está ahí en el cómo de ser-algo-de-que-nos-ocupamos ahí inmediato y que ocurre de ese ser-algo-a-que-ocupamos. En cuanto algo de que nos ocupamos, el mundo es mundo-entorno, circundante²¹⁶

El ocuparse, justamente, el existenciario más importante de *Ser y Tiempo*, a fin de dar cuenta de la estructura de la mundaneidad²¹⁷, pertenece a lo más íntimo del *Dasein*, porque éste tiene que lidiar con cosas, está al encuentro de lo que se presenta, y, por si fuera poco, estándolo en medio de ellas. La paradoja estriba en que el existente no habita cosas, sino habita mundo: él es un “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], el cual trasciende lo inmediato de las cosas, el ente²¹⁸. El *Dasein* es un *cómo* en el *cómo* de algo que nos ocupamos desde el mundo. *Dasein* y mundo comparten modo de ser, pues ambos son ontológicamente entes de mediación, abiertos para con el *en*²¹⁹. Es este *en*, aquello que posibilita el encuentro con las cosas y los objetos, es decir, *en* y mundo se co-pertenece como figuras ontológicas que sostienen la comprensibilidad de todo ente:

Eso de que nos ocupamos se muestra en cuanto aquello-de-lo-cual el vivir fáctico vive. Ese aquello-de-lo-cual así explicitado nos proporciona el fundamento fenomenológico para comprender el ser en un mundo, es decir, una interpretación

²¹⁶ GA 63, pp. 85-86: *die Verweisungen geben die Welt als das Besorgte; sie ist »da« im Wie des Besorgtseins. Unmittelbarer Da- und Begegnischarakter des Besorgtseins. Als Besorgtes ist die Welt da als Umwelt, Umhaftes.*

²¹⁷ Cfr. *infra.*, 3. (II Parte).

²¹⁸ Esto va a ser denominado “trascendencia del *Dasein*” [*Transzendenz des Daseins*] (Cfr. *infra.*, nota 620).

²¹⁹ Su ulterior explicitación, mediante la vinculación del existenciario “por-mor-de” [*Worum-willen*] [Cfr. *infra.*, 3.6.1. (II Parte)].

originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser en él²²⁰

Lo primario, como venimos diciendo en nuestra meditación doctoral, es el encuentro (espacial) del *Dasein* con las cosas, aquí caracterizado en cuanto comportarse. Recordando nuestra tesis dada en la introducción²²¹, el *Dasein* es un ente inválido para reconocer su propia situación, es decir, su propio cómo, que es un ser, un modo de ser. Este trato primario que circunda todo modo de ser del *Dasein*, viviente en el *en* del mundo, es lo que forma el “mundo-entorno” [*Um-Welt*]. Entonces, ¿no viene antes la tarea del espacio que la temporal? ¿es que se puede decidir temporalmente si, antes, no se tiene claro cómo funciona el cómo del *Dasein* llamado *en*? ¿qué es lo que aparece en la estructura originaria del fenómeno de la espacialidad del *Dasein*? Aquello que aparece es el mundo, o mejor dicho: el vínculo entre mundo-*Dasein* materializado por lo que nosotros hemos denominado *en*, convertido, ahora, en un existencial que no puede pasar inadvertido en pos del entendimiento de nuestro propio modo de ser.

3.4.9. La hermenéutica es una hermenéutica del *en*.

En definitiva, el vínculo entre *Dasein* y mundo intermediado por el *en*, hace mención de una apertura, en este caso, del “estado de apertura” [*Erschlossenheit*]. El *en* abre mundo, desplegando un horizonte hermenéutico y/o de familiaridad con y desde las cosas. De suerte para la hermenéutica que el fenómeno que abre el *en* sea, esencialmente, abrazado por la “significatividad”²²² [*Bedeutsamkeit*]. Esta apertura, ya en *Ser y Tiempo* tripartita en su darse: disposición afectiva, comprensión y habla, retiene un sentido hermenéutico por lo pronto, porque al *cómo* del *Dasein* le pertenece un sentido, una significatividad particular. De esta forma, no es que el *Dasein* proyecte sentidos, sino que el *Dasein* mismo ya se mueve en un modo de ser que es, como tal, un sentido, como *logos* articulador del ser del ente. Lleva tan adentro el *en*, configurador de su *cómo*, que el *Dasein* es existencialmente comprensor. Aquí radica, para Heidegger, la justificación primera de una hermenéutica fenomenológica. Esta significatividad que

²²⁰ GA 63, p. 86: *Das Besorgte zeigt sich als das, woraus das faktische Leben lebt. Das so explizierte Woraus gibt die phänomenologische Grundlage für das Verständnis des »in« einer Welt Sein, d. h. eine ursprüngliche Interpretation des hier auftauchenden Phänomens der faktischen Räumlichkeit und des »in ihm Sein.*

²²¹ Cfr. *supra.*, 1.

²²² Sobre el por qué tal significatividad remite, en última instancia, a la mismidad del *Dasein* [Cfr. *infra.*, 3. (II Parte)].

porta el *Dasein* en su modo de ser es llamado con el rótulo “estar-familiarizado”²²³ [*Vertrautheit*]. Por eso, esta es la razón de que una fenomenología al uso no baste, por abstracta e insensible para la existencia. La hermenéutica reclama su importancia porque el modo *cómo* el *Dasein* existe, su *en*, es hermenéutico en el sentido de la significatividad. En este sentido, de nada sirve una hermenéutica cargada de experiencias mundanas, si antes no se ha visto la importancia de hacer aprehensible la estructura que mueve primariamente al *Dasein*: el ser-en. Así, una vez se ha aclarado ésta, la hermenéutica reclama otra *contra-hermenéutica*, esta vez una hermenéutica del *en*, que se haga cargo de la tarea espacial y primaria que engloba al *Dasein*: “El fáctico ocuparse impone a que la especialidad tenga sus distancias, tales como: está demasiado lejos, cerca de...”²²⁴. La hermenéutica del *en*, partiendo de una auto-aclaración de su *cómo*, se esboza como la posibilidad de acercamiento del ser del ente, esto es, como intento genuino por lograr una comprensión de lo familiar. Y esto familiar del ente, no se ha de alcanzar en un conocimiento enciclopédico del mundo, sino en una mirada de aquello que nos sostiene: el *en*. A nuestro juicio, de este modo, se le hace justicia a lo proyectado por Heidegger en el curso *Hermenéutica de la Facticidad*, pues la hermenéutica es la herramienta, según Heidegger, de emancipación de la alienación que, de forma general, rige toda existencia²²⁵. Esta espacialidad ontológica, que ha reclamado para sí la importancia del mundo-entorno, ha dejado muy en claro el vínculo entre *Dasein*-cosas-mundo, haciendo estériles consideraciones como dentro-fuera, naturaleza-libertad, ya que el ser del *Dasein* es un ser de mediación, esto es, definido por el *en*, por lo que es inútil ver al *Dasein* como un dentro, y el mundo, o la naturaleza, como un afuera.

Toda esta investigación, a raíz del curso de Heidegger dictado en 1923, no ha hecho más que hablar del sí mismo del *Dasein*: “El cuidar se ocupa siempre de alguna manera de sí mismo... Se cuida de sí mismo al encontrarse mundanamente en el Ahí que ocurre”²²⁶. La situación del *Dasein*, denominada por nosotros en tanto *cómo*, es, curiosamente, lo más sí mismo que éste tiene. De este modo, no es de extrañar que Heidegger diga, al final del curso: “Hay que entender que el fenómeno del cuidado es

²²³ GA 63, 100: “Este estar familiarizado no es un modo de ver las cosas, sino el modo de acontecer del *Dasein* mismo, el ser-en” [*Diese Vertrautheit ist nicht etwa Auffassungscharakter, sondern Begegnisweise des Daseins selbst, In-Sein*].

²²⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 101: *Die faktisch vom Besorgen durchsetzte Räumlichkeit hat ihre Entfernungen, als da ist: zu weit, nahe bei.*

²²⁵ Cfr. *Supra.*, 1.3.

²²⁶ GA 63, p. 102: *Sorgen besorgt sich immer irgendwie selbst... Es besorgt sich selbst, indem es sich weltlich im begegnenden Da antrifft.*

un fenómeno fundamental del *Dasein*²²⁷. Salvo que el cuidado es posible al amparo del ser-en, posibilitador de que las cosas, desde el horizonte del mundo, puedan salir al encuentro de un *Dasein* que siempre ha de habitar desde un *en*.

²²⁷ GA 63, p. 103: *Das Phänomen der Sorge muß als ein Grundphänomen des Daseins gesehen werden. Se remite a su desarrollo más adelante en nuestra meditación [Cfr. infra., 6. (II Parte)].*

Anexo: Esbozo proyectivo y provisorio de la mismidad del *Dasein* desde el Curso de *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (1921-1922).

Facetas históricas: Heidegger, ¿un creyente?

Transcurre el año 1907, en una Alemania efervescente, dividida entre los católicos conservadores, defensores de la tradición católica, y los modernistas, seducidos por el progreso científico²²⁸. En esta Alemania, en concreto, en el sur de la llamada “Selva Negra” [*Schwarzwald*], habita un individuo que, unos años más tarde, saltará a la fama de la historia de la filosofía con un libro intitulado *Sein und Zeit* (1927). Este filósofo es Martin Heidegger.

Durante el tiempo que va de 1907 a 1913, en el apogeo indómito de la juventud, Heidegger se muestra como un estudiante muy conservador, defensor del dogma católico, en contra del progreso científico -a la sazón de vanguardia- motivado por la Ilustración, en una lectura renovada de Kant. Ante esta situación, el joven Heidegger se siente inconforme con su mundo, quizás, rebelde, en una rebeldía que lo hacía volver a los orígenes, criticar el individualismo, la excesiva libertad degenerada en libertinaje²²⁹. Lo que sucede más adelante, entre 1909 y 1911, en la vida de Heidegger, no es más que una consecuencia directa de este impulso desbordante y juvenil, pues, a partir de 1909, el filósofo estudia teología, para poco después, en 1911, abandonar los estudios teológicos. Y es que ya se sabe, en la mayoría de los casos, más aún siendo jóvenes, estos impulsos desmedidos suelen ser muy veleidosos. Pero ¿de verdad se puede manifestar, sin perplejidad, que la influencia del catolicismo en el pensar de Heidegger es fruto de un impulso juvenil? Creemos que esto es un error, por más que se posicione la fecha de 1919 como el año en el que Heidegger rompiera con el sistema del

²²⁸ Prueba de este clima polémico es la encíclica de San Pío X “*Pascendi dominici gregis*”, del año 1907, donde el Papa critica severamente las derivas de los tiempos actuales, mostrándose en contra de los procesos seculares que, de continuo, sufre la Teología, y de la corriente “inmanentista” que hacía de la religión un mero producto del usufructo subjetivo, pensándola como un mero conjunto de vivencias (Cfr. Conzemius, V., “*Antimodernismus und katholische Theologie*”, en: *Stimmen der Zeit* 128, 2003, pp. 736-750; Arnold, C., “*Nueere Forschungen zur Modernismuskrisis in der katholischen Kirche*”, en: *Theologische Revue* 90, 2003, pp. 91-104.

²²⁹ Se conserva la opinión del mismo Heidegger, a través de los siguientes artículos periodísticos (Cfr. Heidegger, M., “*Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort*”, en: *Heuberger Volksblatt* 43, 1911; “*Modernismus*”, en: *Heuberger Volksblatt* 41, 1911; “*Rede über natur-wissenschaftliche Themen und Erdbedenkunden*”, en: *Heuberger Volksblatt* 33, 1912; “*Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenschaft*”, en: *Heuberger Volksblatt* 47, 1912; “*Spiritismus und Wissenschaft*”, *Heuberger Volksblatt* 101, 1913. Recomendamos el estudio, en relación con estos artículos del joven Heidegger, de: Denker, A., “*Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1*”, *Meßkirch Heimathefte* 8, 2001, pp. 25-389.

catolicismo²³⁰. ¿Por qué? Como se apuntará en las siguientes líneas de la meditación doctoral, el sistema del catolicismo va a influir sobremanera en la interpretación heideggeriana de la hermenéutica de la facticidad, sobre todo, en esa forma, cuya prominencia es el horizonte temporal del “yo soy sido” [*ich bin gewesen*], que constituye el corazón mismo de la llamada “facticidad”²³¹ [*Faktizität*]. Además de esta señalización, y si se para mientes en la obra de Heidegger, se verá de qué modo, durante los cursos de Friburgo y Marburgo (1919-1928), hay referencias a autores cristianos: San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Santa Teresa de Jesús²³², etc. Bien es verdad que, tales interpretaciones, nunca serán apologéticas, sino que estarán marcadas por el proceder fenomenológico: la finalidad última es el rescate de las referencias existenciales que marcan la vida de todo existente o *Dasein*, y para ello se va a atender al modo cómo el fenómeno de la facticidad acontece desde la misma vida. En relación con el cristianismo, la cuestión consistirá en transparentar el modo de vida de los cristianos primitivos, en la manera en la que éstos vivían, en carne y hueso, su fe. La experiencia de la fe cristiana, por lo demás, simbolizaba para Heidegger el poder de la historicidad sobre el ser humano²³³, es decir, que toda autoconciencia humana estaba constituida por la influencia de la tradición histórica que le tocaba vivir, su situación hermenéutica, y que esta experiencia, la de su propia historicidad, desvelaba una vivencia radical de la temporalidad, muy emparentada con la experiencia kairológica paulina, ya que todo ser ejerce su vida desde un “soy-sido”, que tiene que llegar a ser continuamente, mientras vive²³⁴.

En adelante, pondremos nuestra atención en un curso dictado en el Semestre de Invierno de 1920/21, en la Universidad de Friburgo, mientras Heidegger era asistente de Husserl, donde se analiza las *Epístolas Paulinas*, desde un afán por encontrar el fenómeno vivo de la fe, que se piensa perdido. Por la recuperación del fenómeno de la fe, pasará la posibilidad de vivenciar la religiosidad de un modo originario. De qué modo se verá en las siguientes líneas.

²³⁰ La ruptura con el sistema del catolicismo, ejemplificada en la carta de Heidegger escrita a Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919 (Cfr. Casper, B., “Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg”, en: *Freiburger Didzesan-Archiv* 100, 1980, pp. 534-541).

²³¹ Véase lo que el mismo Heidegger dice, en la década de los cincuenta, en relación con su influencia teológica (Cfr. *GA 12*, p. 96).

²³² Cfr. *GA 60*, pp. 160-302 y 303-351.

²³³ Cfr. *GA 58*; y *GA 62*, p. 158.

²³⁴ Cfr. *infra.*, 3.4.

Introducción a la Fenomenología de la Religión: en busca de la religiosidad.

El fenómeno vivo de la religión, la religiosidad, es una experiencia vital, existencial, radical, que atañe a los más propio del modo de ser de nuestro ser: la existencia. En ningún momento, este fenómeno de la religiosidad, ha de ser entendido en virtud de lo expuesto por la tradición mística, pues, en cuanto hecho tradición, la experiencia mística ya está cargada de una historia, una “conceptualidad”, que, de un modo u otro, la anexa en una serie de significaciones concretas. Estas significaciones nos alejarían del modo de acceso que intentamos alcanzar a través del proceder fenomenológico: ¿cómo acontece la religiosidad en nuestra existencia? Esta es la razón de que nos hayamos, en parte, amparado en un Curso de 1920/21 impartido por Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo: “Introducción a la Fenomenología de la Religión”²³⁵, donde el pensador alemán, partiendo de la experiencia temporal de las Epístolas Paulinas, analiza el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida de los primeros cristianos. Hay que tener en cuenta, *prima facie*, que experiencia fáctica de la vida y experiencia de la religiosidad apuntan a lo mismo: al horizonte histórico, cuyo *telos* es la muerte, del ser humano. Facticidad es un modo de vivir temporalmente la existencia, al igual que la experiencia de la religiosidad es propia de un ser temporal, que existe, aquí y ahora²³⁶.

A continuación, vamos a emplear algunos recursos fenomenológicos, a fin de poner en claro qué es eso de la experiencia de la religiosidad.

El requerimiento de la metodología de la *epojé*.

La fenomenología es una actitud, porque solo trabaja con el siguiente material: modos de ser, “maneras de ser” [*Weisen des seins*]. La fenomenología no presenta un contenido *quidditativo*, sino que intenta hacer transparente el modo en que los fenómenos son dados, para el existente -en el caso de Heidegger-, o para el sujeto cognoscente-trascendental -en el caso de Husserl-. Pero esta diferenciación, si acaso cualitativa, no es pertinente aquí, ya que debemos centrar nuestra atención en el fenómeno de la religiosidad, en concreto en el modo de apareamiento de éste. Por esta razón, proponemos ejecutar una *epojé* sobre el fenómeno mismo de la religión, tanto en su sentido normativo como histórico. Esta empleabilidad metodológica de la *epojé* tiene

²³⁵ Cfr. *GA 60*, pp. 3-159.

²³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 303-351.

su sentido en aras de la recuperación de aquello que la actitud cotidiana, anclada en el psicologismo y el naturalismo, olvida: que la religiosidad tiene mucho que ver con nuestra manera de ser “sí mismo/mismidad”²³⁷[*Selbstheit*].

La tarea de una *epojé* a la religión normativa.

Hay una cierta tradición académica, e histórica, que ha intentado recuperar el espíritu vivo del cristianismo, en una revisión del origen del mismo: el cristianismo primitivo²³⁸. En filosofía, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Winede, Johannes Weiss, Franz Overbeck²³⁹, entre otros tantos, dedicaron parte de su vida en desvelar el horizonte prístino que se escondía en la forma de la religiosidad cristiana. Heidegger, en su peculiar manera, también, se incardinará en esta tradición, al observar la degeneración producida por el catolicismo romano, quien ha convertido la fe, que es siempre un modo de existir, en un precepto, una “ley”²⁴⁰ [*Gezetz*], que ha objetivado tal experiencia fervorosa-existencial. Y es que, ya sabemos, la magnanimidad de lo universal atrapa, destruye, lo particular²⁴¹.

Pero ¿por qué acudir al pensamiento de Heidegger? Porque, precisamente, en el curso de *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, la fe va a ser comprendida como esa ventana que desvela la respectiva “situación” [*Lage*] en la que se encuentra el

²³⁷ Cfr. *infra.*, notas 343 y 413.

²³⁸ En el contexto actual, y español, tenemos las publicaciones del Profesor Antonio Piñero. Especialmente, entre el nutrido número de obras del Catedrático (Cfr. *Cristianismos derrotados: ¿cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2014; y *Ciudadano Jesús*, Madrid, Atanor Ediciones, 2012).

²³⁹ Cfr. *GA 16*, p. 41. Donde crítica los planteamientos teológicos de Overbeck, en torno a la Segunda Venida de Cristo y la proclamación del cristianismo primitivo. La bibliografía sobre la influencia de la teología en el pensar, principalmente, del joven Heidegger es muy amplia (Cfr. Adrián, J., “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921)”, en: *Pensamiento* 55/113, 1999, pp. 385-412; Lehmann, K., “Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heidegger (1912-1916)”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1964, pp. 333-367; O’Meara, Th., “Heidegger and His Origins. Theological Perspectives”, en: *Freiburger Diözesan-Archiv* 106, 1986, pp. 141-160; Ott, H., “Heidegger’s Catholic Origins”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2, 1995, pp. 137-156; Schaeffler, R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 3-34; Thomä, D., “Die frühesten Texte. Kampf gegen die Diesseitsauffassung des Lebens”, en: *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2003, pp.1-4).

²⁴⁰ Cfr. *GA 1*, p. 253. Precisamente, lo singular y concreto, presentado como aquí y ahora, *hic et nunc*, de la existencia, era para Heidegger la determinación originaria de la realidad efectiva.

²⁴¹ La tensión, o lucha, entre el universal-particular encandiló a Heidegger, sobre todo, en sus lecturas de la filosofía de Kierkegaard, pero, antes, muy de joven, influyó en su interpretación de la *haecceitas* de Duns Scoto (Cfr. *GA 1*, pp. 189-411; Caputo, J., “Phenomenology, Mysticism, and the Grammatica Speculativa: A Study Of Heidegger’s Habilitationsschrift”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 1974, pp. 101-117; McGrath, S., “The Forgetting of Haecceitas. Heidegger’s 1915-1916 Habilitationsschrift”, en: A. Wiercinski (eds.), *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, Hermeneutics Press, 2002, pp. 355-377).

individuo, que existe, y que él lo llama *Dasein*, es decir, al ente que por su constitución ontológica está abierto a las posibilidades de ser, el ente abierto a la imposibilidad de toda posibilidad, esto es, a su muerte²⁴².

Por esta razón, se hace necesario aparcar, poner entre paréntesis, esta actitud que hace entender la fe dentro del régimen de la norma, el precepto, como resultado de la aplicación de ciertas leyes, las cuales, si se aplican con rectitud, pueden ser accesibles para todos. De suerte que, si se hace *epojé* de esta actitud normativa, la religiosidad tenga que hacer referencia al propio individuo particular, a su vida y su muerte, del que son un ejemplo las Epístolas Paulinas.

La otra *epojé* al *subiectum* religioso.

Ante las cuestiones últimas planteadas, ha de quedar claro que el fenómeno de la religión no es un “objeto”²⁴³ [*Gegenstand*], aunque pueda ser convertido en tal. Las razones de tal conversión objetual las encuentra Heidegger en la deuda de la Teología, sea la agustiniana, como la más fiel seguidora de la escolástica, sobre la ontología griega²⁴⁴. Lo que sucede es que la Teología, como estructura sistemática de acuñación del fenómeno de la religiosidad en una cierta objetividad, es una mala heredera de la ontología griega, pues no se ha hecho cargo de lo esencial: la idea de ser, la experiencia fáctica de la vida, la facticidad²⁴⁵, etc., es decir, la Teología se ve en minoría de edad con respecto al pensamiento griego²⁴⁶, y esta minoría de edad no hace más que soterrar

²⁴² Cfr. *infra.*, 9. (II Parte).

²⁴³ Cfr. *supra.*, nota 123.

²⁴⁴ Para ello, utiliza el vocablo “proceso de helenización” [*Gräzisierung*]. (GA 60, P. 6): “La conciencia cristiana de la vida de la escolástica tardía, en la que tuvo lugar propiamente la recepción de Aristóteles y con ello una determinada interpretación, está atravesada por un proceso de helenización. Ya, los nexos de la vida del cristianismo primitivo se produjeron en un mundo entorno, cuya vida fue co-determinada por la específica interpretación y terminología griegas del *Dasein* (existencia)” [*Das christliche Lebensbewußtsein der Frühund Hochscholastik, in dem sich die eigentliche Rezeption des Aristoteles und damit eine ganz bestimmte Interpretation vollzog, war bereits durch eine »Gräzisierung« hindurchgegangen. Schon die urchristlichen Lebenszusammenhänge haben sich gezeitigt in einer Umwelt, deren Leben bezüglich der Ausdrucksrichtung von der spezifisch griechischen Daseinsinterpretation und begrifflichkeit (Termini) mitbestimmt war*].

²⁴⁵ Como se verá en nuestra meditación doctoral, el proceder fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, pensará que los modos de *tenencia* de la vida del *Dasein*, esto es, los nexos-vitales y las “referencias” [*Zusammenhängen*] mundanas son mostradores, e indicativos, del proceso de “ejecución” [*Vollzug*] de la misma existencia. De este modo, desvelando las referencias, es decir, el *cómo* de la vida, la vida, o la existencia, se hace a sí misma.

²⁴⁶ Se podría decir que Heidegger está de acuerdo en la condena a Grecia, debido a su interpretación de que el ser se piensa como ente. No hay que olvidar que, según Heidegger, es en Platón, en su concepción del ser en tanto *eidós*, donde comienza la onto-historia del “olvido del ser” [*Seinsvergessenheit*] (Cfr. GA 19).

la experiencia fáctica de la vida, o en el horizonte cristiano: la experiencia originaria de la primera comunidad cristiana.

Conforme a esto, si en verdad pensamos que el modelo de la Teología, en tanto sistema epistemológico, produce un conocimiento de la religiosidad “des-vitalizado” [Ent-lebung] y “des-historizado”²⁴⁷ [Entgelichtchung], tendremos que aceptar otra *epojé*. Esta vez la *epojé* debe realizarse sobre el quien vive esta religiosidad, el sujeto de la religiosidad. Obsérvese que el sujeto de esta religiosidad, atendiendo a su radicalidad existencial, no tiene nada que ver con esa definición metafísica que entiende que el sujeto es un *subiectum*, aquello que permanece sobre la contingencia del cambio, o el fundamento de propiedad de la experiencia religiosa²⁴⁸; antes al contrario, ese quien, que vive la religiosidad, es un individuo de carne y hueso, que “se comporta” [sich-Verhalten] en un mundo, en un “contexto vital” [Lebenszusammenhang] y en un sentido del tiempo kairológico.

Fenomenología de la experiencia de la religiosidad: tentativas para una apertura del fenómeno.

Una vez realizadas las aclaraciones metodológicas, es pertinente asumir el intento, esbozado aquí como el principal objetivo de nuestra meditación, de una apertura del fenómeno mismo de la religiosidad. Ejerceremos tal tentativa, respaldados por la meditación heideggeriana.

El suelo de la religiosidad se llama *Dasein*.

La palabra religión es enigmática y ambigua. No se sabe con rigor el origen de su etimología, que parece proceder de “religare”²⁴⁹. “Re-ligare”, en virtud del prefijo

²⁴⁷ En 1922, Heidegger va a decir que la fenomenología husserliana es un saber muerto, despreocupado por el fenómeno fáctico de la propia vida. De ahí que acuse a esta de saber “des-vitalizado” [Entlebung] o “des-historizado” [Entgelichtchung]. Podríamos decir que, por 1922, el proyecto fenomenológico heideggeriano consistía en una “ciencia originaria de la vida” [Urwissenschaft des Lebens] (Cfr. GA 61, p. 8; GA 62, pp. 345-411).

²⁴⁸ GA 60, p. 54: “Se mostrará, empero, que a través de la explicación del *Dasein* fáctico, saltará por los aires el entero sistema categorial filosófico: tan radicalmente nuevas serán las categorías del *Dasein* fáctico”. [Es wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: so radikal neu werden die Kategorien des faktischen Daseins sein]. Comparar, también, la crítica heideggeriana al humanismo (GA 9, pp. 313-364).

²⁴⁹ Cicerón, en *Sobre la Naturaleza de los dioses*, (2, 28, 72), piensa que viene de “relegere-”, que ha venido a entenderse por “reelerse”, cosa que emparenta con su *corpus* filosófico. Mientras, Lactancio, un discípulo cristiano de Cicerón, valiéndose de Lucrecio, viene a explorar la etimología de “religare-” en su obra: *Instituciones Divinas* (4, 28). Citado en: Albrecht, M., *Historia de la literatura romana*, vol. 2., Barcelona, Herder, 1997, p. 1449.

“re-”, que valdría para simbolizar énfasis -aunque también se piense hermanado a la palabra de origen latino “res”, es decir “cosa”- podría entenderse como el afán de ligar, amarrar. En este sentido, religión sería algo así como un intento, afanoso, por alcanzar cierto agarre, cierto sentido, o pertenencia a algo o alguien. Esta glosa etimológica, aun en su indeterminación e incertidumbre, tiene que hacernos pensar, aunque sea a tientas, que lo que nos jugamos en la palabra religión tiene que ver con algo que respecta a nosotros mismos. En el caso del catolicismo, por poner un ejemplo cercano y cotidiano, lo que nos jugamos es el estar en comunión con Dios. Pero ¿no habíamos dicho que tendríamos que descartar el procedimiento llevado a cabo por la mística y la teología? En cierta manera, sí. La indicación etimológica, por el momento, no debe apuntar a Dios, entre tanto, porque Dios no es tampoco un objeto. Así, de este modo, lo que la raíz etimológica direcciona es hacia la propia existencia, el existente que habita aquí y ahora.

Si nos tomamos en serio las palabras en torno a la imposibilidad de objetivar a Dios, la religiosidad y la propia experiencia existencial en la que se ve encinto el existente, en ese rayo temporal que es la fe, entonces, nos tenemos que topar con la facticidad. La facticidad es para Heidegger propia y exclusiva del modo de ser del *Dasein*; la facticidad es aquello que el *Dasein* es: un ente abierto a sus posibilidades, un ente fundado en un “poder-ser” [*Sein-können*]. Que se funde, el modo de ser del *Dasein*, en una posibilidad no es baladí. En términos exclusivamente metodológicos, apunta a una imposibilidad: que el ser del *Dasein* pueda ser considerado como un *qué*, esto es, como *quiddidad*. Más bien, la facticidad se da en la manera de un “carácter referencial” [*Sachzusammenhang*], en un “cómo” [*Wie*]. ¿Cómo se nos da este carácter referencial llamado facticidad? Desde luego, nunca como un objeto, pues no es algo que pueda ser “puesto(contra)ahí” [*Gegenstand*], como sí puede aparecer la montaña impenetrable y altanera que parece columbrar el horizonte de nuestra habitación en la Selva Negra. ¿Qué hacemos, entonces? ¿Qué es lo que encierra el fenómeno de la religiosidad desde la visión de la experiencia fáctica de la vida?

Para aclarar, al menos un poco más, esta esquiva cuestión sobre la facticidad, es menester afirmar que el *Dasein* constituye el “suelo fundante” [*Gründungsboden*] para toda fenomenalidad. No hay fenómeno que, en un sentido u otro, pueda ser entendido sin referencia a la “existencialidad”, emanada del horizonte-*Dasein*. Por esta razón, podríamos decir, que la religiosidad, y también la religión en su carácter normativo, es un fenómeno relativo al *Dasein*. Esta relación referencial, para con el *Dasein*, es un

tener-mundo, un estar siempre en dirección a las cosas, en una “entrega radical” [*Radikales Sich-Ausliefern*] hacia aquello que nos sobreviene: las cosas, los otros y nuestra (mi) muerte. El *Dasein* es, por tanto, el ente en “relación” [*Beziehung*], donde acontece el fenómeno de la significatividad, la hermenéutica, el sentido. El *Dasein* posee su propio carácter referencial, y la religiosidad, entendida radicalmente, desde este horizonte existencial, pasada por la lectura de San Pablo, será un modo de tenerse a sí mismo, de “tener la vida misma” [*Habens des Lebens selbst*] del *Dasein*, arrojado en sus posibilidades, que es lo mismo que decir que siendo en la facticidad.

Soy lo histórico desde la experiencia de la religiosidad.

Decía Santa Teresa de Jesús, una mujer piadosa y creyente, que en la experiencia religiosa somos más nosotros mismos que nunca. Ella pensaba que siendo en Dios, somos más propiamente. Más allá de las creencias que cada uno de nosotros podamos tener, el filosofar debe quedar al margen, en nuestra opinión, de profesar fe, o no. El filosofar debe permanecer despierto ante las motivaciones que hacen posible tal posibilidad de ser más propio. Con respecto a esto, Santa Teresa de Jesús, que apunta a la experiencia de ser con Dios, está afirmado, al menos implícitamente, que el sujeto no es nunca una substancia, que viviera como la imagen de ese *cogito* cartesiano que, para conocerse, tiene que cerrar los ojos y taparse los oídos²⁵⁰, sino, al contrario, el individuo, que existe, es un ser en relación, sujeto a la situación que lo limita y define, pero que, sobre todo, para bien o para mal, se encuentra en “estado de abierto” [*Erschlossenheit*]. Este estar abierto es co-originario a la relación que constituye nuestro modo ser. En ningún caso, hay entre ellas una relación de causa-efecto. La relación intencional del *Dasein*, llamada por Heidegger, ser-en-el-mundo²⁵¹ es de suya comprensora²⁵². Nos relacionamos siempre ya en un mundo previamente comprendido. Por eso, podemos decir que: “experienciamos” religiosamente porque estamos abiertos, no estamos abiertos por “experienciar” religiosamente. ¿Y esto qué significa? Por de pronto que la experiencia de la religiosidad no constituye un estado de excepción con respecto a nosotros mismos, sino que es respectiva a nuestro carácter de ser. Esta trascendencia, que parecía apuntar la experiencia mística de ser en/con Dios, tal y como nosotros la pensamos, no se ejerce en la supuesta capacidad de una conciencia para

²⁵⁰ Cfr. Descartes, R., *Meditaciones Cartesianas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 31-44.

²⁵¹ Cfr. *supra.*, nota 62.

²⁵² Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, pp. 144-173.

poner realidad, dotar de objetividad el ser del ente, no reside en el poder estar a una con Dios al modo místico, sino en la misma apertura de nuestro carácter de *médium*. Esta apertura es la condición de posibilidad de padecer religiosamente. Y aquí Heidegger da la definición más cercana al “ser humano”: la historia. El ser humano, ya desposeído de sus atributos y definido en tanto comportarse mundano, es histórico: “Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él”²⁵³.

La experiencia religiosa, sea dolorosa o jubilosa, es ese despertar afectivo, que nos pone en relación con algo más originario, algo que permanece soslayado por la experiencia común, por la inercia del mundo. Heidegger, en este caso, lo ha comprendido desde nuestro ser-histórico, esto es, desde el horizonte del tiempo. Pero vayamos por partes.

El descubrimiento de la preocupación como forma de vivir la historicidad.

Hemos descubierto que nuestro principal carácter radica en la historicidad, que es fáctica, porque es un acontecimiento que nos afecta en lo más profundo de nuestro ser. La posibilidad de afección mienta que lo que se nos muestra lo hace con la signatura del cuidado, el tener que “preocuparnos” [*Bekümmern*] del mundo, de las cosas que nos circundan, de los otros, que nos asedian, nos hieren, nos hacen felices, y, sobre todo, de nosotros mismos, de nuestro saber de sí. Estamos, para sintetizar, ante el saber del “cuidado” [*Sorge*], tan importante en Heidegger²⁵⁴, que algunos eruditos lo han comprendido a través del concepto de cura agustiniana²⁵⁵. El imperativo del cuidado se establece en nuestra existencia porque, siempre ya, permanecemos abiertos mientras vivimos, teniéndonos que hacer cargo de todo aquello que nos rodea, y que somos. Ser significa, siguiendo este horizonte, “ser-en” [*In-sein*]; pensar es pensarnos en el mundo, en nuestros amigos, en el río que cruza nuestra ciudad. Esta necesidad del cuidado, que es llamada con el rótulo de preocupación en el curso que estamos

²⁵³ GA 60, p. 42: *Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden.*

²⁵⁴ Tal es la importancia del cuidado en (*Sein und Zeit*, p. 252): “El cuidado es el título ontológico para la totalidad del todo estructural del *Dasein*”. [*Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*].

²⁵⁵ Cfr. San Agustín de Hipona, “Confesiones, Libro X, 23; 35”, en: *Obras Completas, vol.II.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979; GA 60, pp. 205-209 y 210-236). En concreto, el interés heideggeriano gira en torno a las 3 modalidades de la *tentatio* como *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* y *ambitio saeculi*. Estas modalidades lastimaban el conocimiento del propio sí mismo, ofreciendo una suerte de pseudo-conocimiento de la realidad.

analizando, en tanto modo originario de nuestro ser, nos pone bajo este horizonte donde prima la relación, el comportarse, porque precisamente lo que se ha perdido es nuestra “referencia vital inmediata” [*unmittelbare Lebensbezug*], una referencia inmediata que aquí estamos llamando comportarse, tener-mundo, que define nuestra mismidad, y que nosotros vemos en la experiencia de la religiosidad, es decir, para decirlo de otro modo: en la experiencia de la religiosidad radica nuestra historicidad. Y esto, *mutatis mutandis*, es lo que nos importa, antes de definirnos como sujetos pensantes, sujetos corporales, sujetos sujetados por una estructura de poder, etc., más bien, nos concierne pensarnos en tanto acontecimientos de esta historicidad, que se nos da y que somos, a fin de clarificar qué hacer con eso que se nos da y que somos. La experiencia de la religiosidad apuntaría a ser ese acontecimiento, propio de la historicidad del *Dasein*, que tiene la potencialidad de modificar la vida del existente. Ahí radica su principal valor. Y poder.

La apertura de la ejecución.

Gracias a nuestra constitución existencial, versada en una apertura siempre ya en relación, adviene la experiencia de la religiosidad: ¿tendría experiencia un ser humano que haya pasado toda su vida como encerrado en sí mismo? ¿podríamos constituirnos sin el mundo? La experiencia de la religiosidad nos ha puesto hacia el horizonte de que somos entes que están en referencia y en relación con las cosas, dispuestos en un mundo, y que esta “referencia” [*Bezug*], definida en tanto fenómeno de tener-mundo, le viene inscrita una “vinculación” [*Zusammenhang*]. Para exponerlo con otras palabras, más afines a los intereses aquí presentados: la experiencia de la religiosidad, en tanto acontecimiento de nuestra propia historicidad, le viene adherida, de suyo, una vinculación con el propio individuo que la padece, la siente y la comprende. Esta vinculación significa, en términos existenciales: compromiso; en palabras de Heidegger: “sentido de ejecución” [*Vollzugsinn*], que tiene que ser llevado a cabo porque lo que nos afecta provoca en nosotros una determinada turbación, una afectación, una cierta “modificación” [*Abänderung*]. En este caso, para nosotros, lo que demanda la experiencia de la religiosidad no es baladí ni superficial, sino que es harto importante, pues, según pensamos, tiene que ver con lo que somos, con nuestra mismidad.

En el Curso *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Heidegger cree ver esta demanda de ejecución en el fenómeno de la “proclamación” [*Verkündigung*]

paulina²⁵⁶, que hace referencia, según las palabras de Heidegger, al saber más hondo que pudiera existir: aquel que nos muestra nuestra constitución histórica. En virtud de lo dicho, se comprende las razones, como se ve en la “Epístolas a los Tesalonicenses”, de entender la proclamación en tanto “haber-llegado-a-ser”²⁵⁷ [*Gewordensein*]. Y esto tiene que ver mucho con la experiencia de la religiosidad que estamos intentando sacar a la luz con nuestra meditación: lo abierto por tal experiencia de la religiosidad es un fenómeno que transforma al ser humano, abriéndole camino a la posibilidad de ser, actuar, ejecutar de otro modo su vida. El fenómeno de la religiosidad, con Heidegger-San Pablo, de la proclamación lo que hace es des-quiciarnos, trastornar lo que realmente somos: “cómo del comportarse” [*wie des Sich-Verhalten*].

Este saber abierto por la proclamación es un saber eminentemente práctico. Esto se puede ver muy bien en la crítica de San Pablo a la vida idólatra²⁵⁸, en su crítica al “modo de vida seguro” [*sicherungsbedürftig*], emplazado y distendido en placeres. Heidegger, del mismo modo, lo comprende similarmente: el *Dasein* vive entregado “al uno”²⁵⁹ [*das man*]. ¿Cuál es el sentido más filosófico de estas críticas? Tal crítica ha de ser entendida no en su negatividad, sino en lo que impide una visión del sí mismo del existente. Tanto la idolatría como el uno heideggeriano lo que manifiestan es la incapacidad de un determinado existente a vivir su vida, a “estar-despierto” [*Wach-sein*] ante lo más propio de su ser: el comportarse²⁶⁰. Según esto, se puede decir, que estos modos de vida impropios -la idolatría y el *das Man*- son aquellos que producen el cierre de lo abierto, y huyen, como por pánico, de la apertura radical del existente humano, apertura que vimos era fundamental para entender el fenómeno de la experiencia de la religiosidad. La comprensión de la experiencia de la religiosidad nos puso en disposición de aclarar fenomenológicamente nuestro modo de ser y, a partir de este vimos, como *in nuce*, un sentido de ejecución necesario en tal saber. Hay, por lo pronto, que demorarnos aun más en este sentido de ejecución.

²⁵⁶ Hace referencia al *kerygma* apostólico de la proclamación de Cristo crucificado y resucitado según las Escrituras (Cfr., por ejemplo, 1 Cor 2:2). Para las referencias a la obra de San Pablo, utilizamos: *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

²⁵⁷ Cfr. GA 60, pp. 93-98.

²⁵⁸ Como, precisamente, se ve cuando San Pablo dice: “Por eso, queridos, huid de la idolatría, Os hablo como prudentes. Juzgad vosotros lo que os digo” (1 Cor 10: 14-15). Recomendamos ver también en: 1 Tes 5: 4-8.

²⁵⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 113-130 y 184 ss.

²⁶⁰ Esto habría que relacionarlo con nuestra I Parte de la presente meditación doctoral, por sobre el esfuerzo fenomenológico de esclarecer la relevancia medial y temática del *en*.

La relación entre situación y ejecución.

Hay un decir popular que manifiesta lo siguiente: “la vida hay que vivirla”. Más allá de las connotaciones a un impostado *carpe diem*, la siguiente expresión folclórica indica una verdad radical: no podemos ser espectadores de nuestra propia existencia, existir, o vivir, es verse implicado en aquello que se hace. Este es el sentido último de lo que llamamos “sentido de ejecución”²⁶¹. La experiencia de la religiosidad que queremos desvelar, decíamos, pretendía esclarecer eso que somos (sido): nuestro ser-histórico. Este ser-histórico, al contrario del edificio de enfrente que podemos ver ahora mismo, no se presenta de modo tan primario, sino que queda soterrado por la experiencia general, ordinaria, cotidiana. De ahí, podríamos explicar, la denostación, por parte de Heidegger y San Pablo, del modo de vida general y cotidiano. La cotidianidad se piensa como un estado precario, donde el existente vive “desconectado” [*ausgeschaltet*] de su propia relación con lo fundamental, a saber, para Heidegger, su historicidad fáctica, para San Pablo, Dios. Ahora, siguiendo el curso del pensamiento, se nos presenta una problemática metodológica: si, siempre ya, estamos sumergidos en el modo de vida cotidiano, ¿cómo es posible la experiencia radical de la religiosidad? Ante esta última cuestión, debemos ser muy cautos, preservar el sentido de lo dicho ya, y afirmar que es posible porque la facticidad, propia del ser-histórico de cada uno, no es un objeto, sino un “acontecimiento”²⁶² que se da sin más, un acontecimiento que somos nosotros mismos. Por esta razón, no puede quedar atrás, ni olvidado. Este ser-histórico, que se hace presente en los nexos vitales y situaciones de nuestra existencia, fue pensado con Heidegger bajo el abrigo ontológico de Aristóteles, sobre todo en relación con el concepto de *kinesis*²⁶³. En este sentido, *mutatis mutandis*, la experiencia de la religiosidad abre la situación en la que está en juego el ser-histórico mismo, pero lo hace -y ahí su distinción- a su buen término, o realización, de ahí que sea importante, y el ser humano, abriéndose hacia ella es más él que nunca.

²⁶¹ Heidegger es muy claro en *GA 60*, p. 85: “El complejo ejecutivo pertenece al concepto de fenómeno” [*Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens*].

²⁶² Es menester aclarar, a fin de evitar malentendidos, que el uso del vocablo *Ereignis* no quiere usarse tal como Heidegger lo usa después del “giro” [*Kehre*], esto es, en relación con la onto-historia del ser, sino al modo cómo la vida, en su movilidad, y en la tenencia a sus “cómos” y situaciones, se ejecuta a sí misma. Durante este época previa a *Ser y Tiempo*, el acontecimiento se opone al “proceso” [*Vorgang*]. (Cfr. *GA 56/57*, p. 75).

²⁶³ La palabra *Bewegtheit* procedente del verbo alemán *bewegen* (“moverse”, “desplazarse”). Para Heidegger significa la movilidad ontológica de la propia vida, en su continuo vaivén referencial y ejecutivo, diferente del movimiento natural, o físico, de los demás entes (*Bewegung* o *Beweglichkeit*). Para la referencia a la obra aristotélica (Cfr. *Física. Libro IV*, trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Gredos, 2002). La movilidad humana, singular y específica, ni es *kinesis* ni *energeia*.

Con lo dicho hasta ahora, tenemos que tener claro que la situación se abre desde el cómo del comportarse del *Dasein* -no al revés-. De este modo, no es que haya primero una situación abierta para que el ser humano pueda ejecutarla, sino que la ejecución de los acontecimientos vitales se hace desde un ya-comportado. Este ya-comportado se ha entendido como la pre-comprensión ontológica del *Dasein* y, con San Pablo, constituye el fenómeno de la *Proclamación*, que Heidegger, a la vez, entiende en el cómo de la ejecución. Esto es lo que fascina a Heidegger del sentido originario de la temporalidad que él piensa desde San Pablo²⁶⁴.

La *parousía*: caminos hacia la temporalidad originaria en la experiencia de la religiosidad.

Ya es la hora de versar sobre el acontecimiento, si acaso, más importante para San Pablo: la *parousía*. El acontecimiento de la Segunda Venida de Cristo, según Heidegger, nos hace accesible una pre-comprensión de nosotros mismos auténtica, en la medida en que nos revela un sentido fundamental de nuestra “temporalidad”²⁶⁵ [*Zeitlichkeit*]. Lo importante de la *parousía* es que el haber-llegado-a-ser, además de modificar nuestro comportamiento, prevalece como sentido temporal originario, tanto como para el presente como para el futuro. Presente y futuro no son más que modos temporales de cumplimiento de este haber-llegado-a-ser. Además de todo esto, el saber temporal de la *parousía* no es enseñable, según San Pablo, hay que vivirlo, su enseñanza no puede ser recogida teóricamente, sino que, para hacerla, hay que serla, es decir, vivirla. Pero ¿qué es aquello que abre la *parousía*?, o mejor: ¿qué es aquello que abre la experiencia de la religiosidad? ¿es esto que abre predicable, aprehensible al modo epistemológico?²⁶⁶ Hemos dicho que no. Lo que abre es la “calamidad”²⁶⁷

²⁶⁴ El sentido de la temporalidad, en cuanto acontecimiento que modifica nuestra existencia de manera radical, se ve plasmado en lo que San Pablo dice al respecto: “En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche” (*1 Tes 5: 1-2*).

²⁶⁵ *Stricto sensu*, la temporalidad, en esta meditación de carácter doctoral, se desarrollará en adelante [*Cfr. infra.*, 11-12. (II Parte)].

²⁶⁶ Dice Heidegger al respecto (*GA 60*, p. 104): “A partir de cualquier concepto objetual de tiempo es imposible alcanzar esta temporalidad. El cuándo de ninguna manera es objetualmente aprehensible”. [*Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen. Das Wann ist auf keine Weise objektiv faßbar*]. El “cuándo” [*Wann*], de indudables referencias kairológicas, no es un objeto, adviene en la ejecución misma, desde su referencia mundana-fáctica, su cómo.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 103: “No pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque ellos se olvidaron de sí mismos, con la calamidad (claridad) del propio saber”. [*Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens*]. De este modo, haciendo referencia a los que viven

[*Klarheit*] del auténtico saber y, en tanto calamitoso, este saber nos sitúa ante nuestro “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], en su inseguridad. Heidegger más tarde lo llamará con el rótulo de la “inhospitalidad”²⁶⁸ [*Umheimlichkeit*].

Afirmado esto, la inseguridad no es una adjetivación de la existencia, sino su *factum*, acompaña a la facticidad y a sus modulaciones propias: finitud, poder-ser, posibilidad, contingencia. La existencia es un poder-ser, aquí y ahora. Y, precisamente, es esto lo que abre la experiencia de la religiosidad: la facticidad, a fin de generar “un nuevo comportamiento” [*ein neues Verhalten*]. La afectación de lo “experimentado”, en la experiencia de la religiosidad misma, afecta al “ejercicio de la vida” [*Vollzug des Lebens*], donde se sitúa el cómo, el “cada caso mío”²⁶⁹ [*Jemeinigkeit*], del creyente o existente.

El método de acceso a la temporalidad originaria: la hermenéutica.

El saber de la *parousía*, al no ser un saber *par excellènce*, susceptible al sometimiento de la objetividad, no puede ser aprehendido teoréticamente, sino vivido. Unas de las expresiones más preclaras de vida de este saber es la que profesa la fe a través del creyente. El creyente es aquel que tiene fe, es decir, quien se tiene en la fe. La fe del creyente no es un estado mental o psicológico de un determinado individuo, cual si estuviera poseído. Antes al contrario, la fe es una “referencia-ejecutiva” [*vollzugsmäßiger Bezug*], que pone al creyente en disposición de su temporalidad fundamental-que podríamos decir aventurándonos a *Ser y Tiempo*: el ser-para(vuelto-a)-la-muerte-²⁷⁰ y, sobre todo, con el cómo del comportamiento propio ante esta temporalidad fundamental: la preocupación por el futuro.

Queda, entonces, una pregunta fundamental, si acaso metodológica: ¿cómo desvelar lo que se juega en la fe? Para hacer tal cosa, Heidegger utiliza la hermenéutica, pero, para ello, no se valdrá de los prejuicios ni tan siquiera del “haber-previo” [*Vorhabe*], sino, antes bien, de las referencias inscritas en todo sentido de ejecución, que en este caso, es el mundo en su facticidad. El Curso, impartido 2 años después del curso

en la idolatría, como decía San Pablo, los que viven impropriamente carecen de una visión originaria de su propio cómo referencial. Desde este sentido, son incapaces de ejecutar su propia vida.

²⁶⁸ A este respecto, dirá Heidegger más tardíamente: “La angustia es un estar en lo inhóspito”. [*In der Angst ist einem unheimlich*] (*Sein und Zeit*, p. 263). Ver también (*Ibid.*, pp. 188 y 276). No olvidar que la angustia constituye el precedente afectivo que nos desvela nuestra absoluta, radical y finita apertura.

²⁶⁹ Cfr. *GA 60*, pp. 104-106.

²⁷⁰ San Pablo, en referencia al comportarse cristiano con la muerte: “Cada día estoy a la muerte, ¡sí, hermanos!, gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy seguro en peligro de muerte” (1 *Cor* 15:36).

que nos ocupa: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*²⁷¹, será una clara prueba de este impulso, pues Heidegger pensará que desvelando el sentido del suelo donde se desarrollan todas las ejecuciones de la existencia, se podrá llegar a una explicación de tales ejecuciones, esto es, yendo de la situación al quien del fenómeno, el fenómeno se hace más suyo, más poderoso y vigoroso.

La hermenéutica va a constituir el método de introducción por antonomasia, porque prepara el terreno para esclarecer el sentido originario de la temporalidad del *Dasein*, desvelando el sentido de las referencias mundanas, o lo que hemos denominado aquí la tenencia del *Dasein* a su mundo.

La experiencia de la religiosidad: formas de concreción fenomenológica.

La experiencia de la religiosidad es una vivencia radical para el existente. Por así decir, tal experiencia, es capaz de poner al existente ante su más propia singularidad, en tanto existente aquí y ahora, pero, del mismo modo, y con la misma fuerza, lo coloca ante su más propia y respectiva temporalidad. El intento que vamos a desbrozar en los siguientes puntos, responde a una promesa ya vertida en el anexo: explicitar cómo se configura la religiosidad desde el ámbito existencial del existente.

¿Cómo entender la religiosidad desde la fenomenología heideggeriana? ¿qué dice sobre nosotros mismos? ¿Quiénes somos realmente, si estamos expuestos a la temporalidad que fundamenta nuestro ser?

Lo inefable y la experiencia de la religiosidad.

Recurriendo a un símil extraído de la obra de Bernardo de Claraval: la experiencia de la religiosidad es como la gota de agua que, en el vaso de vino, se funde, adquiriendo los mismos caracteres de éste. Esta experiencia es la misma de aquella que pregonaba la *unio mystica*: “Yo soy Él y Él es yo”. ¿Qué es lo que expresa realmente tal vivencia? Mientras el yo soy en Él, el yo es sido, abandonado de toda vida particular; bendecido por la Gracia de su Presencia, en este caso, de la Dios. En cambio, al socaire de nuestro análisis fenomenológico, no podemos estar de acuerdo con tal afirmación, pues, principalmente, entre yo y Él, en virtud de la *haecceitas* scotiana²⁷², hay un *distinctio formalis*: yo y Él somos la cara de la misma moneda, el contingente y particular -el yo- se hace más yo, más propio, cuando lo abraza el universal, el Todo,

²⁷¹ Cfr. *supra.*, 3 (I Parte).

²⁷² Cfr. *GA I*, p. 254 ss.

Dios. La manifestación del ser-universal ha de expresarse, si y solo si, a través de la manifestación de lo particular y singular. Lo particular es lo esencial, el *individuum est ineffabile*, pues toda existencia está encita de un carácter de in-transferencia, en este caso rescatamos lo que dice Heidegger: “nadie puede tomarle a otro su morir”²⁷³.

Es de esperar, entre tanto, que la experiencia de la religiosidad nazca y crezca desde esta situación, inviolable para su desvelamiento fenomenológico.

Ser-histórico y experiencia de la religiosidad.

Solo un ser-histórico, que comprende su ser desde la facticidad, puede vivenciar algo así como una experiencia de la religiosidad. Para Heidegger, tal cosa, significaba que el ser del *Dasein* tenía que llegar-a-ser desde un haber-sido, una tradición, un ya-interpretado, y un comportarse a partir de unas referencias que lo enmarcaban en lo más concreto de su situación. Solo un ser histórico tiene pasado y situación. Solo un existente puede ser, en este concreto sentido, religioso. La religiosidad es propia de un singular²⁷⁴, entre tanto, porque se sostiene como referencia ejecutiva de un existente, aquí y ahora. Dilthey, que influyó por entonces en el pensar de Heidegger, lo muestra de una forma palmaria:

...ha sido un destino trágico del cristianismo sacar del silencio de la vida individual las experiencias más santas del corazón humano... provocando con ello una mecanización de la moral y una hipocresía jerárquica. Así, el contenido propio de la experiencia religiosa queda enmarcado en parámetros conceptuales del mundo exterior, ordenándola de acuerdo con relaciones de tiempo, espacio, sustancia y casualidad²⁷⁵

Resulta obvio ya que la religiosidad que estamos tratando de transparentar no es aquella que dicta el código legal romano, ni la dogmática teológica, sino esa que nace de la propia historicidad del existente. Historicidad marcada por nuestro ser-abierto²⁷⁶.

²⁷³ *Sein und Zeit*, p. 240: *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*.

²⁷⁴ Nótese que es singular, pero universal en la medida en que todo humano tiene un pasado y una situación. La singularidad radica en el cómo del ejecutar estas indicaciones formales que estamos describiendo.

²⁷⁵ Dilthey, W., “Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik”, en: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1973, p. 258.

²⁷⁶ *Cfr. supra.*, 3.2.

El horizonte de ejecución de la fe y la experiencia de la religiosidad.

¿Cómo se ejecutan estas referencias hermenéuticas que de continuo estamos tratando en relación con el fenómeno de la religiosidad? Desde luego, no según el criterio gobernado por el dualismo agente-Dios, esto es, al modo del *theion* en tanto causa primera. Tal modelo, que dominó la mayor parte de la Teología cristiana otrora, constituye un menoscabo ante la vigencia genuina de la facticidad²⁷⁷ y friccional, en opinión de Heidegger, con la vivencia cristiana de los primeros cristianos, quienes sintieron en sus carnes la más nuda facticidad, sobre todo en relación con el *kerygma* apostólico²⁷⁸. La experiencia fáctica de los primeros cristianos tiene que ver con un modo de vivir la *parousía*, esa expectación entrañable de la Segunda Venida de Cristo, que tiene el poder de transformar la existencia particular de cada uno de los presentes. A partir de ser-en-Cristo, del haber-sido en Él, el cristiano primitivo, y paulino, vive su futuro no a la manera escatológica del judaísmo, en un futuro siempre por-venir, sino que la vive en la forma de un futuro que es siempre ya una reminiscencia del haber-sido en Cristo. De este modo queda afirmado por Heidegger:

La experiencia fáctica de la vida cristiana esta históricamente determinada, debido a que se origina de la proclamación que hiere en cierto momento al ser humano y que luego lo acompaña constantemente en la ejecución de su vida²⁷⁹.

Por eso, la fe es símbolo del verdadero saber. Fe es la ejecución de una facticidad que se hace propia en el triunfo del haber-llegado-a-ser. Fe que nace de la excepcional situación, para los cristianos, de haber-sido en Cristo.

El cuidado y la experiencia de la religiosidad.

Solo quien ha llegado a ser, puede ser realmente, y reconoce, a la perfección, cuando no es, el carácter de apariencia y fingimiento de la propia vida. Esto es lo que ocurre cuando, entre tanto, Heidegger versa sobre *das Man* y San Pablo sobre la idolatría: ambos son fenómenos impropios²⁸⁰. ¿Qué tiene que ver esto con la

²⁷⁷ Cfr. GA 60, pp. 257-258.

²⁷⁸ Cfr. 1 Cor 2:2.

²⁷⁹ GA 60, pp. 116-117: *Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens. Diese Lebenserfahrung bestimmt weiter ihrerseits die Bezüge, die in ihr Vorkommen.*

²⁸⁰ Cfr. *supra.*, 3.4.

experiencia de la religiosidad? Hay un compromiso ínsito al haber-llegado-a-ser: solo fuimos realmente cuando estuvimos con Cristo. Aquí se juega un importante horizonte temporal, entre pasado y futuro, pues el presente no es más que un momento propicio para decidir lo que seremos-sido. Esta es la razón de que la experiencia de la religiosidad nos mueva al cuidado²⁸¹. La experiencia temporal y ejecutiva que nos revela este sentido del haber-sido constituye una lucha sin parangón contra el fenómeno de la dispersión, la inconciencia y la ruina en la que de forma regular estamos. Esto es lo que hace tan importante el horizonte temporal, pues decidir es una decisión sobre nuestra existencia entera.

El provisorio horizonte del sí mismo y la experiencia de la religiosidad.

¿Quién es el sí mismo del *Dasein*? ¿por qué tendría que transparentar la experiencia de la religiosidad lo más propio y característico del existente? A través de lo dicho ya, la experiencia de la religiosidad nos ponía ante la propia situación, nuestra más radical posibilidad, es decir, ante la ejecución misma de nuestra vida. Manifestar que somos, en cada caso, formas de ejecutar lo que hemos-sido significa ser temporales. El ser temporal que somos se basa en tener que elegir, paradójicamente, lo que fuimos. Precisamente, descubrimos que el sí mismo del existente es lo más lejano, por cuanto lo más propio, el haber-sido, tiene que ser actualizado en el poder-ser de nuestra existencia, un poder-ser naciente de una decisión que forma el instante o presente²⁸².

La experiencia de la religiosidad, por último, en vez de otorgarnos una definición cerrada, como en clausura, de nuestro ser, nos ha direccionado ante un camino a seguir: el de comprendernos temporalmente, como un horizonte tensado entre el haber-sido y un presente que es futuro desde el pasado. El descubrimiento de la indicación de que nuestra mismidad es lo más lejano, no tiene que resultar, exclusivamente, insuficiente, sino que, en la medida en que apunta a un sentido, debe de marcar la guía de nuestra existencia. Y es que, justamente, de eso trata cuando versamos sobre la religiosidad. La religiosidad es siempre un camino que tiene que ser caminado. Nunca una meta.

²⁸¹ *Cfr. supra.*, 3.6.

²⁸² Su justificación puede ser encontrada en adelante [*Cfr. infra.*, 11. (II Parte)].

PARTE II: Análisis de la mismidad desde *Sein und Zeit*.

1. Introducción general a la II Parte.

En adelante, se abre una oportunidad para pensar el fenómeno de la “mismidad” [*Selbstheit*], relativo al ser que somos, en cada caso, nosotros mismos, desde un encaje metódico y temático dentro del sistemático, a pesar de que pudiera parecer lo contrario, libro publicado en 1927 con el título de *Ser y Tiempo*. Esta mismidad es determinada al socaire de un desarrollo sobre la indicación formal y/o los existenciaros y, por ende, comprendida como una manera de ser/existir, en contraposición a la manera de ser entendida a través de la *Vorhadenheit*, y su conformación, sea el caso, en una una cosa que está-ahí, al modo de la *quiddidad*. Esta determinación se ejerce, por lo demás, desde una metodología de corte fenomenológico-hermenéutico, por lo que se encuentra preocupada, más bien, en lograr criterios formales de acceso, a fin de pensar el fenómeno eminente de la mismidad. Que sea eminente el fenómeno de la mismidad no ha de significar, en exclusividad, que su desarrollo reforzara el planteamiento, muy importante en *Ser y Tiempo*, de la propiedad existencial, sino que, para nosotros, el fenómeno de la mismidad es la clave para leer, comprender y obtener un alcance temático global de la analítica-existencial, lo que es, en resumen, de lo que versa el libro. Aplicado a términos concomitantes con la temporalidad, la mismidad es un fenómeno eminente porque constituye la condición de posibilidad, necesaria y suficiente, de cara a pensar la temporalidad del *Dasein*, es decir, lo que Heidegger llama *Zeitlichkeit*. Ahora bien, la mostración de esta tesis solo se puede llevar a cabo de modo indirecto, por cuanto la noción mismidad, como se echa de ver, resulta refractaria ante cualquier definición de carácter genérico. Ello implica que el acceso filosófico, por cuanto fenomenológico, que podemos tener de tal fenómeno, siempre debe ser ejercido desde un enfoque metódico. Y esto es, justamete, lo que se ofrece. A lo largo de los capítulos de esta II Parte, el lector podrá comprender de qué modo es situada la mismidad como condición de posibilidad de comprensión, remisión y/o vinculación tanto de la experiencia espacial, del mundo, del ser-con, de la verdad de la existencia, del cuidado, etc., como de la propia temporalidad a la que remite nuestro modo de ser, basado en la existencia. En términos fenomenológicos muy latos, podríamos decir que la investigación busca dar cuenta del modo en el que el *Dasein* queda abierto, aparece, como *Dasein*, y no en tanto ente ocupado en lo que hace. Por eso, resulta muy interesante partir del planteamiento heiggeriano, el cual determina la cuestión del sí-mismo a modo negativo, como una manera de ser resumida en criterios auto-delegatorios y niveladores,

como el “uno-mismo” [*man-selbst*]. En efecto, hay que tener muy claro que el propósito de Heidegger no es fundar una analítica existencial por sobre el *Dasein*, sino ejercer un pensamiento filosofante que despliegue, recuperándolo, la pregunta por el sentido del ser²⁸³. Y desde ahí advienen muchas problemáticas, las cuales, también, tienen que ver con las posibilidades de desarrollo de la fenomenología misma, pues si la experiencia de lo que llamamos ser se desvincula del agente de experiencia llamado *Dasein* ¿cómo obtener vías de acreditación experiencial que nos garantice su ordenamiento fenomenológico? Con honestidad, pensamos que la presente tesis doctoral puede responder a esta pregunta, ya que la mismidad es pensada como el más alto fenómeno acreditativo de la analítica existencial y, asimismo, de todos los existenciaris vertidos en el libro de Heidegger.

Si echamos un vistazo a la obra posterior a 1927, la cual es vastísima, podemos encontrar múltiples referencias que el mismo Heidegger ejerció por sobre su publicación²⁸⁴, justamente, pensamos, en conexión con la problemática inherente a la relación entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. Aunque sea de un modo concomitante, nuestra tesis doctoral da una respuesta a este tipo de relación, de suyo, problemática. Como el mismo Heidegger, en 1941, manifestaba:

Nosotros tomamos *Ser y Tiempo* como el nombre para una meditación, cuya necesidad se encuentra más allá de las acciones de un individuo, que esta necesidad no inventa, pero que tampoco puede vencer. Nosotros diferenciamos, por consiguiente, la necesidad, rotuada con el nombre de *Ser y Tiempo*, y el llamado libro. (*Ser y Tiempo* como nombre para un acontecimiento en el ser mismo. *Ser y Tiempo* como forma para una meditación dentro de la historia del pensamiento. *Ser y Tiempo* como título de un tratado, el cual trata se hacer cumplir este pensamiento). Que este libro tiene sus carencias, de ello creo que yo mismo sé mucho²⁸⁵.

Y es de las carencias y fallas, dictadas por Heidegger, que nosotros las hemos vuelto nutrientes e ingredientes para nuestra investigación doctoral, apuntando a un

²⁸³ Cfr. *infra.*, nota 354.

²⁸⁴ Cfr. *infra.*, nota 414.

²⁸⁵ GA 49, p. 27: *Wir nehmen »Sein und Zeit« als den Namen für eine Besinnung, deren Notwendigkeit weit hinausliegt über das Tun eines einzelnen, der dieses Notwendige nicht »erfinden«, aber auch nicht bewältigen kann. Wir unterscheiden daher die mit dem Namen »Sein und Zeit« bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte »Buch«. (»Sein und Zeit« als Name für ein Ereignis im Seyn selbst. »Sein und Zeit« als Formel für eine Besinnung innerhalb der Geschichte des Denkens. »Sein und Zeit« als Titel einer Abhandlung, die einen Vollzug dieses Denkens versucht.) Daß dieses Buch seine Mängel hat, davon glaube ich selbst einiges zu wissen.*

planteo que, estrictamente, queda focalizado en la analítica existencial, que encuentra su cumplimiento, quizás, a través de la noción de mismidad. Ahora bien, sería menester no olvidar el propósito germinal del propio Heidegger: la realización de un estudio ontológico que dé cuenta del ser en general, a fin, a la par, de poder comprender las propias limitaciones, tanto del análisis heideggeriano como, subsidiariamente, del nuestro. Por eso, en lo que sigue, el lector podrá encontrar una meditación que ahondará en las llamadas “carencias” [*Mängel*] y la transitaremos, al decir de Heidegger, como “excursionistas” [*Wandern*] que caminan, caen y se levantan²⁸⁶, a veces, dando vueltas entorno, pero con “valentía” [*Mut*].

²⁸⁶ *Ibíd.*

2. La relevancia espacial del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein* (§§ 22-24). Escrito de transición hacia la pregunta por la mismidad.

2.1. Introducción.

Desde los comentarios actuales vertidos por Peter Sloterdijk²⁸⁷, hasta el libro, hoy ya de referencia, de Didier Franck²⁸⁸ sobre el problema del espacio en Heidegger, pasando por los comentarios muy críticos de Jean Paul Sartre, la mayor parte de los exégetas heideggerianos, han señalado conjuntamente un olvido denodado de la cuestión del espacio dentro del laberinto del pensar de Heidegger, indicando, sobre todo, en referencia a su *opus magnum*, un tratamiento insuficiente de la relevancia que tiene el espacio en la configuración existencial del *Dasein*. Este diagnóstico, de olvido e insuficiencia, se agrava más, cuando, Heidegger, en una confesión algo inaudita, en homologación a su propio carácter sobrio e irrefractable, en el año 1972, mientras dicta unos seminarios que han pasado a la posteridad como los “Seminarios de Zähringen”²⁸⁹, viene a acusarse a sí mismo de insuficiente e incapaz, por cuanto, en el momento que rodeó a la publicación de *Ser y Tiempo*, no tuvo la capacidad de pensar radicalmente, en concordancia a su importancia, el horizonte del cuerpo, la “corporalidad”²⁹⁰ [*Leiblichkeit*], como un elemento originario del *Dasein*. Muy clarificadoras son estas palabras pronunciadas unos años antes de la celebración de aquellos *Seminarios de*

²⁸⁷ Cfr. *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger*, trad, J. Chamorro, Madrid, Akal, 2011. Sloterdijk ve en la metáfora *Lichtung* una especie de idea susceptible de una actualización técnica del mundo. El *Palacio de Cristal*, dibujado aquí como metáfora de la civilización occidental y, en concreto, del impulso cinético de la modernidad por des-prenderse del mundo externo (determinación exterior), a favor de palabras tales como auto-operatividad, auto-movimiento, etc., es el ejemplo plástico más paradigmático para explicitar que, según Sloterdijk, para Heidegger, *Lichtung* guarda una relación con una necesidad humana: la de hacer mundos, la de constituirse como un estar-técnico. En este sentido, *Lichtung*, según Sloterdijk, sería el lugar en el que las cosas aparecen en su posibilidad técnica. El “despejamiento”, que se produce en la iluminación del ser, sería ese espacio ontológico en el que salen a la luz las diferentes intencionalidades técnicas propiciadas por el ser en apertura, hendido. Esto es el mundo para Sloterdijk: el espacio intencional técnico. Tal *dictum*, para Sloterdijk, es olvidado por Heidegger, al no considerar, en igualdad de condiciones, la impronta espacial del *Dasein* con respecto a su temporalidad.

²⁸⁸ Cfr. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

²⁸⁹ Cfr. *GA 15*, pp. 372-421.

²⁹⁰ Cfr. *GA 89*. La “corporalidad” [*Leiblichkeit*], opuesta a la palabra alemana “cuerpo material” [*Körper*], es una manera de asumir nuestra propia espacialidad, que tiene que ver con el modo en que vivenciamos el mundo, los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor, o la manera en la que asumimos nuestro cuerpo como elemento simbólico y relacionado, según Heidegger, siempre con un horizonte temporal constituyente.

Zähringen: “Yo solo puedo responder al reproche de Sartre con la comprobación de que lo corporal es lo más arduo y que yo, entonces, no sabía que más decir”²⁹¹.

Hay, en cambio, esbozos posteriores en los que Heidegger, una vez viejo, intenta pensar la relevancia del espacio en relación con el arte²⁹², pero estas tentativas de vejez distan, al menos aparentemente, de la impronta fenomenológica vertida en 1927²⁹³, cuando *Ser y Tiempo*, como casi sin querer, se impuso como libro de moda en Alemania. Los versados en los estudios de Heidegger conocen la palabra “el giro”²⁹⁴ [*die Kehre*]. La mayor parte de lo pensado en la conferencia: “El arte y el espacio”, trasluce la importancia que tiene el pensar onto-histórico en la dinámica de aprehensión del ser, en cuanto “acontecimiento” [*Ereignis*], desplegado y recogido en épocas, que debe ser protegido y resguardado en su mismo darse, como ser que acontece históricamente, y que se sustrae en su propio acontecer²⁹⁵. Pero nuestra meditación, a pesar de lo dicho en 1969, se va a centrar, exclusivamente, en lo analizado dentro de la

²⁹¹ *Ibid.*, p. 292: *Sartres Vorwurf kann ich nur mit der Feststellung begegnen, daß das Leibliche das Schwierigste ist und daß ich damals eben noch nicht mehr zu sagen wußte*. En los denominados *Seminarios de Zollikon*, un conjunto de reuniones del propio Heidegger con psiquiatras, desarrolladas entre los años 1959-1969 y coordinadas por el psiquiatra suizo Merdard Boss, el mismo Heidegger señala tal insuficiencia del análisis de la corporalidad a lo largo de su obra.

²⁹² *Cfr. El arte y el espacio*. Una conferencia aparecida en el año 1969, en la que Heidegger, junto a obras de Eduardo Chillida, por entonces, figura cercana al filósofo, trata sobre la relevancia del espacio en la configuración (artística) del acontecimiento del ser, por cuanto el espacio, en la modalidad del espaciar, se encargaría de acoger, poner a buen recaudo, la asunción de la corporalidad, encarnada por el arte en la modalidad de las figuras plásticas.

²⁹³ Consideramos que Heidegger no abandona nunca la fenomenología después de la llamada *Kehre*. Todas las publicaciones posteriores a 1930, son ejemplificaciones, diríamos, fidedignas del proceder fenomenológico, a saber, cuando trata la rosa sin por qué de Angelus Silesius, o los mismos *Seminarios de Zollikon*, en los que, mediante el diálogo, se comprende las enfermedades psíquicas bajo la impronta de la fenomenología existencial expuesta, de manera hegemónica, en *Ser y Tiempo*. En cualquier caso, más allá de esta interesante cuestión, centrarnos en la obra *Ser y Tiempo*, implica pensar el espacio dentro del proyecto programativo de tal obra. Esta es una de nuestras tareas.

²⁹⁴ La bibliografía acerca de la *Kehre* es inmensa (*Cfr. Hermann, F-W., Wege ins Ereignis: zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994, pp. 65-84; Fräntzki, E., *Die Kehre. Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit: Urfassungen und Druckfassungen*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1985; Rosales, A., “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 241-262; y Richardson, W-J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 212-262), pero hay una cierta unanimidad sobre su definición entre los investigadores más reputados. Nosotros pensamos que *Kehre* refleja el intento llevado a cabo, por parte de Heidegger, de pensar la relevancia fenomenológica del ser allende la analítica existencial, en su sustitución por una tarea “des- subjetivizadora”, que entiende el ser como un fenómeno histórico-epocal, según el cual, el *Dasein* no es sujeto activo en el esclarecimiento del sentido del ser, sino, antes bien, pasivo, pues debe recoger lo que se da históricamente, el envío de su época [*Epoché*]. No es de extrañar, por tanto, que el lenguaje empleado por Heidegger, después de lo que hemos llamado *Kehre*, raye con el *dictum* poético: la tarea consistía en decir lo in-decible, aquello para lo que no estamos preparados históricamente. Hölderlin y los primeros griegos. Para un desarrollo más extenso, véase el artículo (Garrido-Periñán, J.J., Carta sobre el Humanismo: consideraciones del “ahí” del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?, en: *Eikasia: Revista Internacional de Filosofía* 61, 2015, pp. 302-320).

²⁹⁵ *Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Lichtung en Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens: qué nos tiene qué decir el claro del ser”, en: Tópicos: Revista de Filosofía* 53, 2017, pp. 147-174.

analítica existencial propia de *Ser y Tiempo*. En concreto, realizaremos un análisis fenomenológico²⁹⁶ de la espacialidad como fenómeno vertebral del *Dasein*, desde los §§ 22-24 de la obra cumbre heideggeriana, a fin de, si es posible, hacer accesible, desde el propósito mismo de la Analítica existencial, el espacio, según y cómo es tratado por Heidegger en tal obra. Las razones de tal intento no responden a criterios azarosos o subjetivos; antes al contrario, suponen un esfuerzo por atenerse a la cosa misma pensada por Heidegger en 1927, a contracorriente de sus insuficiencias, y las declaraciones a favor de la “temporalidad del ser”²⁹⁷ [*Temporalität des Seins*] como horizonte preeminente donde se despliega eso que es el ser: temporalidad compresivo-ejecutiva del *Dasein -Zeitlichkeit*-²⁹⁸.

Ante esta situación, *prima facie*, pareciera que el espacio siempre se ha de subordinar a las coordenadas temporales, precisamente, porque, dentro de los tres sentidos de la fenomenalidad: “sentido de contenido” [*Gehaltsinn*], “sentido de relación” [*Bezugssin*] y “sentido ejecutivo”²⁹⁹ [*Vollzugssin*], este último sentido, obtiene una primacía ontológica, pues el *Dasein* es un ser existencial que, de un modo u otro, haga lo que haga, su ser siempre es en cada caso el suyo (mío/nuestro)³⁰⁰, es decir, es su

²⁹⁶ Cuando nos disponemos a comprender un determinado fenómeno, nuestra actitud puede ser múltiple, ya que podemos comprenderlo desde un sentido histórico e historiográfico, en este caso actuaremos históricamente; o podemos comprenderlo atendiendo a un análisis sintáctico, para este caso, entonces, nos comportaremos como filólogos. Pero ¿cuál es el comportamiento por excelencia filosófico? Creemos que es la fenomenología. Piénsese lo que dice Heidegger (*Sein und Zeit*, p. 35) sobre la posibilidad de la ontología si y solo si como fenomenología: “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” [*Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*].

²⁹⁷ Cfr. *supra.*, nota 9.

²⁹⁸ Cfr. *infra.*, 11. (II Parte).

²⁹⁹ Cfr. *GA 60*, pp. 5-8 y 85 ss. A diferencia de su maestro Husserl que, *grosso modo*, entiende el horizonte de acceso fenomenológico desde el dualismo noesis-noema, en la que está dirigida la intencionalidad de la conciencia, Heidegger propone que las posibilidades de acceso al fenómeno estén marcadas bajo tres sentidos: “sentido de contenido” [*Gehaltsinn*], “sentido de relación” [*Bezugssinn*] y “sentido de ejecución” [*Vollzugssin*], siendo el sentido de contenido subsidiario del sentido relacional, esto es, de la forma cómo la existencia es vivida, bajo sus referencias y situaciones concretas y fácticas. El sentido de ejecución es importante aquí porque no hay ningún sentido relacional que no conlleve, desde sí mismo, una ejecución, una *praxis*, un hacer. Los contenidos que, como indicadores formales expresa la hermenéutica de la facticidad, deben ser, en “cada caso” [*jeweiligkeit*] ejecutados, llevados a *praxis*. Esta división, en la manera de entender el fenómeno, no es nueva de *Ser y Tiempo*, sino que ya fue tematizada, al menos implícitamente (Cfr. *GA 17*, p. 76) -de un modo aun tosco, pues Heidegger coloca doce momentos estructurales- y (Cfr. *GA 20*, pp. 194 ss.) -aquí Heidegger ya sí coloca los 3 momentos estructurales presentes en su *opus magnum*-.

³⁰⁰ La traducción de la palabra alemana es *Jemeinigkeit*, cuyo antecedente es *Jeweiligkeit* (en cada caso). Esta expresión -*Jemeinigkeit*- constituye un existenciario, esto es, un modo cómo se realiza la existencia. Apunta a un carácter, de parte de la misma existencia, de individuación -que no de solipsismo- y responsabilidad: el ser que se pone en juego, en cada posibilidad y decisión, es para todo caso el mío, no pudiendo delegar el modo de mi ser a otro existente, o instancia ulterior (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 220-300). En relación con el término *Jeweiligkeit*, es un término no empleado en *Ser y Tiempo*, al ser reemplazado

ser mismo el que se pone en juego en las posibilidades que enmarcan su vida. ¿Qué sentido ha de tener un capítulo, englobado en una tesis doctoral, cuyo cometido sea aclarar la temática del espacio en una obra *-Ser y Tiempo-* en la que el propio autor declara las insuficiencias de su análisis? ¿No constituye ésto un fracaso de por sí? Todo lo contrario, pensamos que, en lo callado, en lo no-dicho por parte de Heidegger, se esconde un pensamiento revelador, asistencial para con el mismo propósito del tratado de 1927: desentrañar el sentido de la pregunta por el ser. Desde este horizonte, a través de un proceder fenomenológico no aferrado a la *quiddidad* de lo dado, sino al modo *cómo* las cosas aparecen, es posible pensar el espacio como una dimensión originaria, en el darse fenomenológico del mismo *Dasein*, en cuanto ente al que le pertenece sostener la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] de la pregunta por el ser.

Como se apuntará en las siguientes líneas, la espacialidad del *Dasein* es de vital importancia dentro de unos de los objetivos más importantes de la *I Sección de Ser y Tiempo*, como hermenéutica de la facticidad: ganar un acceso de transparencia del fenómeno mismo del *Dasein*, o sea, mostrar de qué modo el *Dasein* se da para sí mismo, en diferencia con el modo de ser de los entes a los que le pertenece el mero “estár-ahí”³⁰¹ [*Vorhandensein*]. Se comprenderá, pues, que el espacio denominado ontológico, aquel propio de la espacialidad de *Dasein*, conlleva la imposibilidad de un acceso pleno por parte del *Dasein* mismo, pues el *Dasein* es un ente que siempre está en una encrucijada, una medialidad, es decir, cruzado por un “ser-en” [*In-Sein*].

De qué modo será explicitado en los siguientes capítulos.

2.2. La espacialidad mediante el lugar y la zona.

El espacio. Por el momento, convendría hacer notar que no se está hablando de un espacio matemático, ni circular, ni relativo. Nuestro hilo conductor debe ser el habitar en su sentido más lato: la trama de mundo en la que vive cualquiera de nosotros, en la más absoluta medianía. Que tanto el martillo como la mesa estén en el espacio, nos tiene que hacer pensar. El espacio es un fenómeno intrínseco al mundo. Si el mundo

por *jemeinigkeit*. En este caso, *jeweilig* se traduce por “en cada caso”, “cada vez”, en virtud de la raíz alemana *-weile*, esto es, “instante”, “momento”. Nosotros hemos analizado la relación de este concepto en la obra de Heidegger (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad de *Dasein*. Heidegger y la fenomenología de la religión”, pp. 533-556), al socaire del concepto paulino de *parousia*. La relación, además, de *jeweiligkeit* con el concepto griego *kairos* son evidentes, por cuanto manifiesta el carácter temporal de la existencia, que es propia, si y solo si, en el momento oportuno de una apropiación proyectada como modificación del estado cotidiano sumido en la impersonalidad, el *Dasein* se decide a ser lo que es.

³⁰¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 17.

es un fenómeno ontológico, por cuanto se manifiesta pre-teóricamente, no podemos decir que el espacio, entonces, fuera algo así como el encargado de contener a los entes que están, como puestos, ahí. Valga la apreciación: se va a pensar el espacio al modo ontológico, esto es, atendiendo a las condiciones de posibilidad de que un determinado ente se encuentre como en cobijo, contenido en algo, a saber, como el ser humano en el hogar. No podemos usar una metodología conforme con el modo de ser del “estar-ahí”³⁰² [*Vorhandensein*], a fin de explicar fenómenos tales como la existencia, la mundaneidad o la “espacialidad” [*Raumlichkeit*]. Después de todo, la tarea estriba en abandonar nuestro punto de partida: la cotidianidad³⁰³. Con estas, tendremos que partir del modo cómo ordinariamente consideramos el espacio. Al igual que Aristóteles, Heidegger va a realizar un análisis de la espacialidad atendiendo a las nociones de “zona y lugar” [*Gegend und Platz*]. Se partirá, pues, de la experiencia vivida, una experiencia que, por su naturaleza, es pre-científica. Los puntos cardinales son las “zonas del cielo” [*Himmelsgegende*] -levante, mediodía, poniente, medianoche-, pero al igual que los signos y los útiles, estos puntos, no se van a comprender aislados, claros y distintos, sino por la orientación que prometen, por su direccionalidad:

La casa tiene su lado de sol y su lado de la sombra; sobre ello se orienta la distribución de los espacios... Por ejemplo, las iglesias y las tumbas están erigidas por la salida y la puesta del sol, las zonas de la vida y de la muerte.³⁰⁴

El espacio parece aglutinar las referencias de sentido de los entes que conforman la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] de la existencia. Como se ha de sobreentender, el espacio no es, solamente, un fenómeno físico, que se pueda manosear y calcular a través de fórmulas matemáticas, sino un fenómeno de la experiencia vivida, ligada a la existencia de cada uno de nosotros. En todo caso, la espacialidad de la casa, la iglesia o la universidad, tiene que ver con la significatividad fáctica, pre-teórica,

³⁰² *Vorhandensein* se contrapone al modo de ser del *Dasein*, basado en la existencia, en cuanto “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], que sostiene la propia asunción de su temporalidad, o un modo de ser basado en la “cuestionabilidad” de su propio ser. La existencia pertenece al *Dasein*, el “estar-ahí” a los entes ya dados, en “estado de efectivo” [*Wirklichkeit*], en la realidad. Por tanto, los entes que no son *Dasein*, los entes intramundanos, no existen, pues no preguntan sobre sí mismos, no se comportan, asumiéndose, desde un horizonte temporal.

³⁰³ Partir de la cotidianidad supone un compromiso fenomenológico: no comenzar pre-suponiendo como deben ser las cosas, sino del modo en que las cosas son dadas por medio del modo de vida cotidiano.

³⁰⁴ *Sein und Zeit*, p. 104: *Das Haus hat seine Sonnen und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der Räume orientiert... Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod.*

que, para siempre, ya ha abierto el horizonte de comprensión de tales entes.³⁰⁵ No olvidemos que Heidegger entiende el mundo como una suerte de horizonte previo cuya labor era preservar cierta unidad sobre el fenómeno relativo al “ser-en-el-mundo”³⁰⁶ [*in-der-Welt-sein*].

Con lo dicho, tenemos que pensar el espacio desde dos ideas básicas: lugar y zona. Cuando se habla del lugar de una iglesia, enseguida se puede pensar que toda iglesia pertenece a un horizonte histórico relacionado con el cristianismo, o a una serie de recuerdos que ciertos feligreses puedan tener entorno a ella, o puede constituir un lugar de descanso, fe, para el sediento. En definitiva, el lugar parece indicar un espacio hermenéutico que dota de sentido al ente en cuestión. Estos lugares se conforman en zonas, pues zona es una noción que mienta la conformación de lugares³⁰⁷.

Del mismo modo, convendría no olvidar que estamos entendiendo el espacio como fenómeno derivado de la significatividad, como lenguaje en el que habla, y tiene que ser entendido, el ser del existente o *Dasein*. Se reconoce, empero, que los ejemplos mentados son muy cómodos para lograr una explicación razonable, en la medida en que todos los ejemplos explicitados son extremadamente configuradores de sentido para el existente. ¿Quién no está familiarizado con una iglesia, la universidad o un martillo? “El lugar propio constituido por la dirección y la lejanía -la cercanía es solo un modo de esta- ya está orientado hacia una zona y está en el seno de ella”³⁰⁸. Es claro que el lugar tiene que ver, en tanto espacialidad acogedora, con la direccionalidad a un horizonte previamente comprendido, en respeto profundo por el sentido humano que permite el seguir adelante, el obtener sentido a todo. Pero esto no es lo importante ahora. Tenemos que fijarnos en lo afirmado por Heidegger: la cercanía es solo una modalidad de la lejanía, no al revés. Por esta razón pensamos que, si aventuramos una respuesta a este desafío paradójico, podremos explicar y dar cuenta del modo de acceso a la espacialidad

³⁰⁵ Este horizonte de pre-comprensión es llamado por Heidegger en 1923: “haber-previo” [*Vor-habe*]. (Cfr. *GA 63*).

³⁰⁶ Aunque a lo largo de las siguientes líneas de la meditación, se va a desarrollar el concepto de mundo, sobre todo, en su inter-relación con la espacialidad del *Dasein*, se debe advertir una cierta ambigüedad en la definición de mundo dada por Heidegger, o, al menos, una dualidad en su significación. Mundo significaría la condición de posibilidad, en cuanto posibilitador de la apertura, del ente intramundano; pero, al mismo tiempo, mundo manifestaría el modo de ser de la significatividad, que, por lo que sabemos, es exclusiva del modo de ser del *Dasein*. En este sentido, la palabra mundo remite al ente intramundano, pero también es auto-referencial para con el *Dasein*, encargándose de la articulación significativa de todo ente.

³⁰⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 103.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 103: *Der durch Richtung und Entfertheit -Nähe ist nur ein Modus dieser- konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert.*

del ente intramundano, la de la casa o el coche, y la espacialidad del existente, que, en todo caso, difiere con la del coche. Vayamos por partes.

2.2.1. El espacio del ente intramundano y su relación con el contexto hermenéutico-respeccional.

¿Cuál es la experiencia más ordinaria que tenemos de la espacialidad de algo? Aquella que hace mención la palabra “lo circundante” [*das Umhaftes*]. Cuando nos disponemos a realizar, a saber, un guiso de patatas con carne³⁰⁹, y sin mediación teórica de por medio, comprendemos que las ollas, el cuchillo, el salero, el aceite de oliva virgen, tienen su lugar en la cocina, en el “contexto-respeccional” [*Bewandtniszusammenhang*], los cuales conforman esos útiles, podemos entender que su zona es la cocina. Esto no significa que, si quisiéramos desafiar los contextos hermenéuticos de la cotidianidad, una olla no pueda ser comprendida fuera de su zona, la cocina; en cambio, lo que se quiere explicitar, por ejemplo, es que la olla es “más olla” en el cumplimiento de su actividad, como elemento permeable de un sentido que culmina en una acción práctica. En esta experiencia cotidiana, sin embargo, no sale a colación el espacio, si no es apartándose de la acción y la vivencia. Una vez apartados, podemos pensar que el espacio es el lugar que cobija a los entes, la dimensión que los soporta. Esto, aun siendo una opinión generalizada, no es una experiencia ontológica ni fenomenológica. Y no lo es porque al considerarlo así, no estamos atendiendo al modo en que, por ejemplo, el cuchillo nos es dado en su inmediatez. Tiene que decirse tajantemente: el cuchillo, por sí mismo, aisladamente, no es nada:

El mundo circundante no queda establecido en un espacio previamente dado, sino que su específica mundaneidad articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados³¹⁰

³⁰⁹ Para ganar claridad hermenéutica, específica del tema a tratar, nos permitimos citar ejemplos concretos y prácticos, quizás, alejados de lo “esperable” en un artículo de investigación científica. Pero consideramos justificada su utilización a causa de la necesidad de anexas la problemática del espacio a nuestro modo de ser cotidiano.

³¹⁰ *Sein und Zeit*, p. 104: *Die Umwelt richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandtmishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen.*

No hay, como en Kant, un espacio *a priori*³¹¹. El espacio es el espaciar que se despliega en la misma “circunmundaneidad”³¹² [*Umweltlichkeit*], en el hacer mundo del *Dasein*. Esta experiencia espacial del ente intramundano, que estamos desplegando como análisis de la circunmundaneidad del “ser-en” [*In-Sein*], entiende que las determinaciones espaciales se nos presentan con múltiples caracteres signados por la significatividad. Estos caracteres son, sobre todo, la direccionalidad, la “cercanía” [*Nähe*], o “des-alejar” [*Ent-fernen*], y la “lejanía” [*Entfernung*]. De nuevo hay que tener claro que este despliegue fenomenológico no tiene como fin refutar la experiencia científica del espacio, y la consideración cuantificable de la distancia³¹³. La distancia que hubiera entre la jarra de agua y la taza de café, fenomenológicamente, jamás será comprendida de manera cuantificable. De nada importa que, entre ambos entes, la distancia sea de 30 centímetros. La pregunta, más bien, sería la que apunta a determinar de qué modo el útil, taza o jarra, se hacen comprensibles, desde el horizonte de su circunmundaneidad: ¿adónde apuntan tales útiles? Apuntan al mundo, al “haber-previo” [*Vor-habe*] y a la facticidad. La taza de café, por ejemplo, se nos hace cercana cuando, sin mediaciones teóricas y reflexivas, se nos hace presente como útil: la reconocemos inmediatamente; en cambio, en la medida en que la taza es operable, en cuanto cumple su función de contener el café humeante, ésta es próxima, no lejana. Queda, por el momento, prohibido responder a las motivaciones sobre la lejanía. Heidegger no da una respuesta acerca de esta enigmática cuestión. Tal es así que, en una anotación marginal del *Hüttexemplar*, se pregunta: “¿De dónde viene la lejanía que es des-alejada?”³¹⁴ La *praxis* cotidiana, en la forma en la que es hermenéutica, y cumple un sentido de vida, es, *per se*, des-alejante. Toda la formación cultural, incluida las tradiciones, constituyen un epítome cuya finalidad es la des-alejación: siendo culturales, nos sentimos como en casa. El descubrimiento intramundano del ente tiene mucho que ver con esta capacidad para la cercanía. El problema de todo esto radica en la incapacidad del *Dasein* mismo para, con su ser, ponerlo en cercanía. El existente es lo más lejano de sí mismo. Lo aclararemos.

³¹¹ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger”, pp.145-160.

³¹² La circunmundaneidad representa el carácter del “circunmundo o mundo entorno” [*Um-Welt*], en el que se sostienen las acciones del existente, la más de las veces ligadas a horizontes de utilidad. Su análisis queda desplegado en los §§. 14 al 21 [Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 63-102; *infra.*, 3. (II Parte)].

³¹³ Esta experiencia es tratada por Heidegger (*Sein und Zeit.*, pp. 95-101).

³¹⁴ *Sein und Zeit*, p. 105: *Woher die Ferne, die ent-fernt wird?*

2.3. El descubrimiento espacial del *Dasein*: la importancia del *en*.

La enseñanza de la espacialidad del ente intramundano, vertida aquí, es demoledora con respecto a los briosos movimientos idealistas que ven en la subjetividad humana la potencialidad para la fundamentación del mundo. La espacialidad del ente ordinario, común, la mesa, el bolígrafo o el martillo, nos enseñó que para comprenderlos había que atender a la “condición respectiva” [*Bewandtnis*], aglutinadora de significatividad, que los conforma. Ahora, según Heidegger, para comprender el ente intramundano, el comportarse del existente debe consistir en un *dejar traer a presencia* la relevancia simbólica, hermenéutica, del ente. Al haber mostrado que la experiencia circummundana no tiene nada que ver con una suerte de creacionismo antropológico³¹⁵, tenemos que reconocer que, antes del conocimiento objetivo, lo que se produce es un “encontrarse”³¹⁶ [*befinden-sich*], en este caso, nos encontramos en un mundo ya dado, ya signado simbólicamente. He aquí la importancia de la “historicidad” [*geschichtlichkeit*] para la (auto)comprensión del *Dasein*.

Pero la cuestión es más ardua y esquivada, cuando nos detenemos a pensar la espacialidad que abraza al *Dasein*. Que haya algo así como dos modalidades de espacialidad, no debe llamarnos a sorpresa: ¿no está el *Dasein* marcado por la existencialidad y el ente intramundano por el modo del “estar-ahí” [*Vorhandenheit*]? Para con ambas modalidades se corresponde ambas espacialidades. Tenemos que parar mientes en la espacialidad del ente que existe: el *Dasein*³¹⁷, esto es, cada uno de nosotros. Es cierto que el existente, mediante el trato o el uso del ente intramundano, está respondiendo a una relación espacial, orientándose a través de aquello que, en este caso, el útil deja-ver en tanto está subordinado a un contexto respeccional. Por ejemplo, en el caso del cuchillo: el cuchillo por sí mismo ya evoca el mundo de la cocina, quizás la promesa del solomillo que queremos hacer, y, del mismo modo, el existente se subordina a estas remisiones, si quiere comprenderlas, esto es, usarlas. Si para el ente intramundano, la espacialidad del mundo aparecía en los conceptos de lugar y zona, ¿qué sucede con el existente? Creemos que se puede considerar al *Dasein* como un “ser-en-el-espacio” [*sein-im-Räume*]. Esta formulación, por ahora, es abstracta y hasta ambigua, lo cual requiere una explicación.

³¹⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 63-113.

³¹⁶ Cfr. *supra.*, Anexo 1.

³¹⁷ El análisis de la mundaneidad, aunque, a causa de motivos programáticos, fue abierto antes del análisis de la espacialidad (§.§. 14-18), en la obra de Heidegger, nosotros lo desarrollaremos en el siguiente capítulo (Cfr. *infra.*, 3).

Recordemos que, para explicar semejante tarea, no podemos refugiarnos en demostraciones al modo antropológico, y suponer al existente como un animal racional dotado de razón, portador de un género único en el mundo que le permitiera ser un ser-en-el-espacio distinto y, por qué no, hegemónico³¹⁸. La espacialidad del existente tiene que ver con un “comportarse” [*Verhalten-sich*], un modo de ser basado en esa potencia relacional denominada “ser-en” [*In-sein*]. El comportarse que se demanda es el característico del “dejar-ser” [*sein-lassen*]. Este dejar-ser tiene visos de ser considerado en tanto “abrir/hacer espacio” [*Raumgeben*], como la capacidad de actuar conforme a un “ordenamiento-espaciante” [*Einräumen*]. De nuevo, esto no quiere decir que el existente “ponga(contra)-ahí”³¹⁹ [*Gegenstand*] el espacio. Quiere mentar que los entes tienen espacialidad en relación con un haber-previo, significativo, que los configura. El único ente, porque se cuestiona y pregunta, que puede hacerse cargo de ese horizonte configurador es el *Dasein*. La acción de abrir espacio, esto es, de que las ollas, los cuchillos, los fogones, el frigorífico estén en un espacio, quiere enfatizar el horizonte en el que estos útiles se hacen significativos, y en la medida en que significan, son operables. Por tanto, el comportarse espacial del *Dasein*, que tiene que ver con el abrir espacio en tanto abrir horizontes de mundo, conlleva la aceptación tácita de que tiene que existir una relación previa con el mundo. En cierta manera, esta relación previa, fue mentada con el rótulo de “mundo-entorno” [*Um-Welt*] a lo largo de la meditación *Ser y Tiempo*³²⁰. Ahora se entiende mejor esto que sigue: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, *en* el mundo, en tanto que el ser-en-el-mundo, constitutivo para el *Dasein*, ha abierto espacio”³²¹.

Es bien sabido que Heidegger, al menos en *Ser y Tiempo*, no desarrolla la cuestión de la espacialidad corporal, del sí mismo y de los otros³²². No obstante, aunque la explicitación de ambos horizontes sea una labor a completar, para con el tratado heideggeriano, nuestra meditación se centrará en intentar formular la problematización

³¹⁸ La crítica al humanismo, en cuanto proyección antropológica que parte de un errado fundamento: el ser humano en tanto género y/o *humanitas*, es criticada por Heidegger (Cfr. *GA* 9, pp. 313-364).

³¹⁹ Cfr. *supra.*, nota 123.

³²⁰ Cfr. *infra.*, 3.

³²¹ *Sein und Zeit*, p. 111: *Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr in der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.*

³²² Una ampliación de la problemática (Cfr. Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier 1988, pp. 13-14; Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, pp. 55, 71 y 76 ss.). Nuestra tesis plantea, a pesar de la dirección proyectada tentativamente por Heidegger, la posibilidad de una lectura fructífera de *Ser y Tiempo* en tanto fenomenología de la mismidad (Cfr. *infra.*, 3-15)

de la transparencia que supone la relación entre *Dasein*-espacio y, por último, el modo en que el espacio está *en* el mundo.

¿Cómo está el espacio *en* el mundo? Lo primero que tenemos que decir es que, fenomenológicamente, el espacio no está cual recipiente o continente sobre un contenido. Hay que pensar, en cambio, el *abrir-espacio*. Pues bien, la subordinación del abrir-espacio a un horizonte previo no sería posible sin el mecanismo móvil e intencional marcado por el *en*³²³. El *en* es el nexo³²⁴ que, entendido ontológicamente, denota el principio de movilidad de la existencia. El *en* es el esquema que prefigura la espacialidad, porque es el que permite la horizontalidad entre espacio-mundo: “Las relaciones de respectividad sólo son comprensibles dentro del horizonte de un mundo previamente abierto. Su carácter de horizonte posibilita también el específico horizonte del adónde de la pertenencia zonal”³²⁵. Quiere esto decir que el espacio, al igual que el mundo, en tanto fenómenos originarios en nuestro análisis fenomenológico, aparecen signados por el horizonte *en*. Por tanto, tal *en* permite el hermanamiento de estos fenómenos con el *Dasein*. No es que haya mundo y espacio, es que el espacio y el mundo, su forma de ser, consisten en ser-en, su aparecer está destinado a ser un aparecer siempre desde y con tal medialidad. Pero ¿qué quiere decir semejante cosa? El espacio aparece en relación con una tenencia previa, con un pertenecer al circunmundo; el mundo aparece siempre desde cierta pre-comprensión, en tanto plexo significativo que soporta el fenómeno de la comprensibilidad. Del mismo modo, el martillo es desde el horizonte respectivo, el mundo del artesano, la facticidad de un mundo que demanda la utilidad de su uso; o, en cambio, en su espacialidad, el martillo aparece cercano, cuando se le comprende, lejano, en su in-operabilidad, también en la distancia, lejos, cerca, en, sobre la mesa. El *en* ya ha configurado la manifestación de todo fenómeno.

Heidegger, a tenor de lo ya expresado, dice algo muy significativo que tiene que ser apropiado para nuestro fin: “El espacio puro está encubierto todavía. El espacio está fragmentado en los lugares propios”³²⁶. Con esta afirmación se está aceptando algo así como un espacio puro, pero que está encubierto, y, análogamente, un lugar propio, por

³²³ Cfr. *supra*., I Parte.

³²⁴ El *en* tiene que ser entendido como un existenciario, no como un concepto anclado en una definición que, por así decir, lo delimitará en una substancialidad. Los existenciaros son “indicaciones formales” [*formale Anzeige*] por los que se realiza la misma existencia.

³²⁵ *Sein und Zeit*, p. 368: *Die Bewandnisbezüge sind nur im Horizont einer erschlossenen Welt verständlich. Deren Horizontcharakter ermöglicht auch erst den spezifischen Horizont des Wohin der gegenständlichen Hingehörigkeit.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 104: *Der Bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert.*

lo que tiene que haber lugares impropios. De qué modo es esto posible lo comprenderemos en el siguiente punto.

2.4. La Lejanía espacial del *Dasein*: deslajenación de su propio modo de ser.

Se podría decir que el lugar propio de una plancha es junto a la ropa. Una plancha se hace plancha en la actividad de planchar. ¿Qué sucede con el lugar del existente, sobre todo a causa de su peculiar modo de ser, que lo hace diferir del modo de la plancha? Si fuéramos planchas, quizás, todo sería más fácil. Pero no lo somos. Tendremos que aceptarlo, y continuar.

Heidegger, con más énfasis, el Heidegger anciano, auspiciado por la tragedia de un mundo tecnológico, creyó encontrar el lugar habitacional propio del *Dasein* en el arraigo a una tierra, una cultura, una tradición. No hay que ir muy lejos para imaginar el paisaje verde oscuro de montañas y árboles que engalanan la llamada Selva Negra, o “allí arriba” [*dort-oben*], como solía signar el lugar de su cabaña³²⁷, en *Todtnauberg*. La filiación a este lugar, sin lugar a duda, tiene que ver con la aceptación de la facticidad, lo que uno será-siendo-sido, como prominente horizonte, a fin de responder a lo que somos. Pero, como dijimos en el primer punto de nuestra meditación, por el momento, no podemos respaldarnos en lo expuesto por el Heidegger viejo. Tenemos que pensar *Ser y Tiempo*. Para ello, se ha de comprender que el existente es lo más lejano para consigo mismo³²⁸. Que sea lejano significa que se comprende como reflejo del mundo en el que vive, y se piensa cual ente intramundano. De suerte que no seamos entes intramundanos y podamos preguntar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. ¿Cómo va a tener lugar aquel ente que, con respecto a sí mismo, es lo más lejano? Ante la pregunta sobre el lugar del *Dasein*, Heidegger dice:

³²⁷ Cfr. Sharr, A., *La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*, trad. J. Rodríguez Feo, Barcelona, Gustavo Gill, 2009. El autor de la tesis doctoral, tuvo la oportunidad de visitar la cabaña, en una visita guiada por el hijo de Hermann Heidegger, y nieto de Heidegger, Arnulf Heidegger. Todas las adjetivaciones que Heidegger, a lo largo de vida y en los diversos epistolarios, parece incrustar al sustantivo cabaña, a saber, “proximidad”, o “allí arriba”, friccionan sobremanera con la humildad del hogar, un pequeño habitáculo que parece confundirse entre la maleza del lugar. No es nuestra tarea realizar un análisis descriptivo de la cabaña, en relación con el último pensar heideggeriano. Baste nombrar la gestualidad del movimiento: el lugar propio del *Dasein*-Heidegger parece encontrarse en una cabaña humilde, en medio de la Selva Negra alemana.

³²⁸ Baste nombrar la articulación del *das Man* en la obra heideggeriana y la siguiente afirmación (*Sein und Zeit*, p. 217): “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladuría, el *Dasein*, al escuchar al uno mismo, no oye su propio sí-mismo” [*Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst*]. Su rendimiento fenomenológico por sobre el sí-mismo propio (Cfr. *infra.*, 4.).

La ocupación de un lugar por parte del *Dasein* debe entenderse como una des-alejación de lo a la mano en el mundo circundante, en una zona previamente descubierta por una circunspección. El *Dasein* comprende su aquí desde el allí del mundo circundante. El aquí no alude al dónde de algo que estuviera-ahí, sino el en-medio-de-qué de un des-alejante ser-en-medio de... y, a una con él, la des-alejación misma³²⁹

Según parece, el lugar del *Dasein*, *prima facie*, no tiene nada que ver con algo así como el arraigo a una tierra, si por arraigo se piensa: respetar las tradiciones, o vivir conforme a las peculiaridades culturales del pueblo o ciudad en la que se habita³³⁰. Más bien, el lugar propio del existente radica en ser un comportarse des-alejante por antonomasia. Nótese que el movimiento de des-alejación se produce porque hay una lejanía expresa: que el *Dasein* vive entregado, sumido, absorbido en el mundo, con los entes intramundanos, los otros, expresados en el *das Man*, en un sí mismo que se piensa como substancialidad yoica, aunque, desde su medianía, no se piense tal que así³³¹. Esto es lo que quiere mentar que el *Dasein* des-aleja su aquí desde el allí. Ya siempre el *Dasein* está allí, nunca ahí.

Dijimos que el movimiento de des-alejación tenía que ver con el traer el respecto direccional hacia el útil, a fin de hacerlo accesible en su manifestación. Si esto fuera así, el lugar del *Dasein* consistiría en traer al “Ahí” [*Da*], la manifestación fenoménica del ente intramundano, en su relación circunmundana. Este es el sentido que el mismo Heidegger otorga a la espacialidad del existente: el *Dasein* es esencialmente espacial “porque él es esencialmente des-alejación”³³².

Toda des-alejación es posible porque el existente está marcado para siempre como movilidad intencional en tanto “ser-en” [*In-sein*], atestiguado en las posibilidades

³²⁹ *Ibíd.*, p. 107: *Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine unsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung.*

³³⁰ Se podría objetar, empero, que toda manifestación cultural, en la que conviven las tradiciones peculiares de un determinado lugar, son, por su misma naturaleza, des-alejantes, pues ponen “a-la-mano” un sentido que nos permite comprender, y vivir, de una forma más consentida nuestra existencia. Pero el gesto filosófico que Heidegger está tanteando, apunta a una referencia propia para con el *Dasein*. La cuestión es que la impronta de nuestro modo de ser, basado en la existencia, sea la que quede des-alejada -esto es, sin duda, lo que intentaremos esclarecer con el tratamiento de la mismidad, a partir del próximo punto de nuestra meditación-, no, solamente, el horizonte significativo desplegado por una determinada cultura. El *Dasein*, como bien sabe Heidegger, muy a menudo, queda encubierto por el dominio público de la vida cotidiana.

³³¹ Piénsese en la crítica a Descartes (*Sein und Zeit*, pp. 89-101).

³³² *Ibíd.*, p. 108: ... *weil es wesenhaft Ent-fernung.*

que engalanan su vida. No sería posible des-alejar, esto es, conformar un ente intramundano en un horizonte significativo, familiar, si el existente no fuera una posibilidad constituida en la intencionalidad de ser-en. ¿Qué sucedería si el existente, siempre ya, se comportara como la piedra, el martillo, o la televisión? Aunque suene grotesco, primero no se preguntaría; segundo, al no preguntarse, no se abriría el sentido; tercero, al no abrirse nada, no habría movilidad intencional, es decir, no se abriría el espacio del *en*. El *en* es espacial en virtud de su constitución como “entre” [*zwischen*], al vaivén del factual ente intramundano y del horizonte trascendental del mundo³³³. Del mismo modo, su espacialidad, esta anidada en la constatación de que nuestra proyectividad intencional se tope siempre con un mundo, en la medida en que no hay relación existencial que no esté pasada por el filtro de la significatividad³³⁴. Con todo ello, parece que el lugar propio del *Dasein* es la apertura espacial del *en*³³⁵. El lugar propio del *Dasein* es el *en*, también denominado “Ahí” [*Da*], pero, como se sabe, este Ahí, si observamos *Ser y Tiempo* en su integridad, tiene más que ver con el dominio de la temporalidad ejecutiva del *Dasein* [*Zeitlichkeit*], y no con una relación espacial, pues Heidegger se encarga, por sí mismo, de subordinar la importancia del espacio a favor del tiempo³³⁶. Nuestro esfuerzo consistió hasta ahora³³⁷, en cambio, en pensar la espacialidad desde el espacio mismo, que carga el existente en su modo de ser. Esto explicaría, entre tanto, porque es mejor usar el rótulo de *en*, para mentar lo que, en general, mienta la partícula Ahí.

El espacio del *Dasein*, en su nivel circummundano, radica, entonces, en el *en*, como espacio medial, intersticial, en el que tiene lugar la conformación de la significatividad, la des-alejación, la cercanía. Pero esta relevancia espacial sería anodina, por cuanto banal, si no fuera porque siempre ya quedara remitida a una manera en la que el *Dasein* se da a entender a sí mismo su ser, valga decir, la existencia. Toca,

³³³ Cfr. *infra.*, 3., donde damos cuenta de las razones que nos motivan a determinar al mundo en tanto trascendental.

³³⁴ Esta significatividad es explicada pormenorizadamente (Cfr. *infra.*, notas 393, 510 y 564).

³³⁵ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo”, en: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 63-73.

³³⁶ *Sein und Zeit*, p. 369: “Solo, en base a la temporalidad extático-horizontal, es posible la irrupción del *Dasein* en el espacio” [*Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich*]. Para su vinculación con la mismidad en nuestra investigación (Cfr. *infra.*, 11-14.)

³³⁷ En el siguiente punto (Cfr. *infra.*, 3) pasaremos a un análisis pleno de la mismidad, dentro de los momentos constitutivos de las *II Secciones* publicadas de *Ser y Tiempo*. Se comprenderá, pues, que la temporalidad, en su carácter de resuelta y en propiedad, es una determinación de la mismidad (Cfr. *infra.*, 11-14.). Por ende, la temporalidad es constitutiva de la existencia.

entonces, adentrarse en un desarrollo radical de la mismidad en tanto existencial fundamental de toda analítica existencial.

2.5. En busca de la mismidad del *Dasein* desde su espacialidad.

Espacio, espaciar, abrir-espacio, etc., son expresiones que manifiestan el modo en que se desarrolla la peculiar espacialidad del *Dasein*. Para con el ente intramundano, esta espacialidad, resulta clara, en la medida en que estribaba en abrir el horizonte-respeccional del útil mismo. Pero, contrariamente al ente intramundano, la propia espacialidad del *Dasein* resultaba compleja, entre tanto porque el *Dasein* tiene hurtada la posibilidad de un saber de sí mismo “en propiedad” [*Eigenlichkeit*], pues, siendo, en el día a día, queda definido por “el uno” [*das Man*]. De suerte que, según nuestro análisis, la espacialidad del *Dasein*, como acción de un dejar-ser des-alejante, ponía el énfasis en la propia necesidad de una mediación ontológica denominada *en*. Este *en* quería expresar, por un lado, una imposibilidad: la de un acceso directo, sin fisuras, del ser del *Dasein*; por otro, la obligatoriedad, para con el *Dasein*, si quiere de verás pensarse a sí mismo, de ser siempre bajo un entre, el cual queda tensado por lo ya-sido [*schon-gewesen*], esto es, por la facticidad, y por la posibilidad, en la modalidad del “poder-ser”³³⁸ [*Sein-können*].

Versar sobre la espacialidad del *Dasein* quiere decir des-alejar. El problema, aunque sea expresado en forma de paradoja es este: ¿cómo des-alejar lo des-alejante mismo que es el *Dasein*? Por lo ya dicho, la acción de des-alejar, producida por el *Dasein*, tiene que ver con dar cobijo hermenéutico al ente que le aparece, ora dentro de un horizonte de utilidad, ora como tradición cultural, la cual nos ayuda a dar sentido a nuestras vidas. La cuestión del espacio es importante, precisamente, en virtud de la paradoja en forma de pregunta que hemos anunciado: para des-alejarse, el *Dasein* tiene, de alguna manera, que apropiarse de su *en*, este *en*, entendido como elemento de pre-comprensión, pre-teorético, soporta todo acto de aprehensión fenomenológica, todo “se da” [*es gibt*].

Sin olvidar que el objeto de la meditación es preparar la pregunta por el sí mismo del *Dasein*, y considerando que ya hay otros autores que han leído *Ser y Tiempo* como una fenomenología del cuidado de sí, nuestra meditación quisiera intentar mostrar el modo cómo el *Dasein* queda transparentado a sí mismo. Por tanto, nuestro meditar

³³⁸ Este entre es, también, temporal, ya que el *Dasein* siempre es desde un haber-sido, como queda mostrado por su condición histórica, pero, del mismo modo, por un poder-ser, que es siempre futuro, proyecto y posibilidad.

tiene que diferir, en parte, de los intentos de construir un cuidado de sí, una ética de la mismidad; implica, más bien, rastrear las posibilidades para un aparecer del ser del *Dasein* en su integridad. Y esta experiencia, en tanto tal, es la que Heidegger expresa con el uso del término *Selbstheit*.

Una vez dicho esto, queda plantear el horizonte para pensar la mismidad del *Dasein*. Habíamos explicitado que una forma de entender tal *en* estribaba en pensar un “entre”, sostenido por el haber-sido de la facticidad y el proyecto (seré), afincado en la posibilidad de nuestro existir. Justamente he aquí lo importante: el *en* que sostiene, e integra, la espacialidad del *Dasein*, pone al *Dasein* mismo ante la posibilidad que constituye su ser, en tanto existente. Como se puede ver en la *II Sección* del tratado³³⁹, lo más propio del *Dasein*, ser sí mismo, tiene que ver con la “decisión” [*Entscheidung*] y la “resolución” [*Entschluß*] de la existencia, en tanto el *Dasein* tiene que decidirse resueltamente, a través de un “adelantarse hasta la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*], que él mismo es. Podemos entender, desde aquí, que la resolución tiene que ver con la temporalidad del *Dasein* [*Zeitlichkeit*], pues de lo que se trata es de tener que ganar una *praxis* “en propiedad” [*Eigenlichkeit*] que se decida a ser lo que uno es: posibilidad arrojada en un proyecto existencial. Ahora bien, si la espacialidad del *Dasein*, en tanto des-alejación, nos puso ante la constatación de nuestra propia posibilidad, esta posibilidad, que a la vez somos nosotros mismos, no puede ser pensada, en exclusividad, como un horizonte temporal, sino, en primer lugar, como espacialidad, en la medida en que el *Dasein*, siendo en el mundo, da cobijo al circunmundo que lo rodea y que, por mor de su constitución hermenéutica, lo comprende, dando, otorgando, un lugar para que el ente intramundano, pero también él mismo, con su vida diaria, puede tener sentido. Esta forma de tener sentido es la forma primera de tener un lugar. La primera forma de espacialidad para con el *Dasein* y la primera forma de transparencia de su peculiar modo de ser.

³³⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 231-437.

3. Horizontes fenomenológicos preparatorios para un acceso a la cuestión de la mismidad del *Dasein* desde la estructura del mundo (§§ 14-18).

3.1. Introducción.

Sin entrar en consideraciones de erudición y establecimiento doxográfico en la obra de Martin Heidegger, y desde la intención de poner al margen, cual *epoje*, posibles cambios o virajes³⁴⁰ en el transcurso meditativo del pensar heideggeriano, este capítulo tiene un propósito muy concreto: plantear la posibilidad de una aprehensión fenomenológica del horizonte del sí mismo del *Dasein*, desde las consideraciones fenomenológicas vertidas en una parte de la obra *Ser y Tiempo* (§§ 14-18), donde se establece la constatación del “existenciario”³⁴¹ [*Existenziall*] mundo como momento estructural del denominado “ser-en-el-mundo”³⁴² [*in-der-Welt-sein*]. Como es bien sabido, ser-en-el-mundo es una expresión que, para Heidegger, sintetiza la condición formal del *Dasein* en tanto ente que “se comporta” [*sich-Verhalten*] no solo ante un “mundo circundante” [*Um-Welt*], sino ante los otros y, sobre todo, con respecto a “sí-mismo”³⁴³ [*Selbstheit*]. La hipótesis que se postula en esta meditación apunta a desvelar la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], que vertebrata una parte de la concepción heideggeriana del existenciario “mundo” [*Welt*], como mecanismo para poder consolidar la pregunta por el “sí-mismo” del *Dasein*, formulada fragmentariamente en los §§ 25-27, cuando queda establecida negativamente, por cuanto se definió como el “uno-mismo”³⁴⁴ [*man-selbst*], y de un modo bastante abstracto-formal, en las

³⁴⁰ Cfr. *supra.*, nota 294.

³⁴¹ Los existenciaros son modos en los que se realiza la existencia. Apuntan a un carácter, de parte de la misma existencia, de individuación -que no de solipsismo- e irreductibilidad: el ser que se pone en juego, en cada posibilidad y decisión, es para todo caso el mío, no pudiendo delegar el modo de mi ser a otro existente, o instancia ulterior.

³⁴² Cfr. *supra.*, nota 62.

³⁴³ El sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del mundo entorno, mundo compartido y, por último, mundo de sí mismo (Cfr. *GA 17*, p. 176; *GA 60* pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212-214, 227-228, 228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; *GA 19*, pp. 54-58, 54-58, 342, 348, 440-441, 442; *GA 63*, pp. 29 y 102; *GA 9*, pp. 236, 338-344, 344-347 y *GA 24*, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394-395 422, 425). No hay que olvidar que la Analítica Existencial, propedéutica para alcanzar el horizonte de aprehensión de la “Temporalidad del ser” [*Temporalität des Seins*], pasaba si o si por un análisis de las estructuras existenciales del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*.

³⁴⁴ *Sein und Zeit*, p. 271: “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladería, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, pasa por alto su propio sí-mismo” [*Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst*].

derivaciones en torno a la “impropiedad/propiedad”³⁴⁵ [*Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit*] del existir. No va a ser competencia de este capítulo de la presente tesis doctoral asentar qué sea propio o impropio, sino descubrir los posibles rendimientos, a partir del análisis del mundo como elemento central del modo de ser del *Dasein*, de la apertura del horizonte del sí-mismo. El hilo conductor que, además, guiará nuestras pesquisas, tiene una justificación metodológica, la cual, es considerada importantísima: no hay conocimiento explícito y temático de lo más propio, y peculiar, del *Dasein*, si antes no queda abierto el horizonte del “mundo-entorno”³⁴⁶ [*Um-Welt*], en el que éste queda remitido en el imperar, casi absoluto, de toda acción cotidiana. Si de verdad nos tomamos en serio las consideraciones metodológicas compartidas por Heidegger en su *opus magnum*, no podemos obviar la relevancia de la esfera circunmundana para comprender quién es el *Dasein*³⁴⁷.

Por lo general, centrar nuestra actividad filosófica en el análisis del mundo, como elemento estructural del ser-en-el-mundo, responde, en primer lugar, a un criterio metodológico: el proceder fenomenológico-existencial nos interpela y hace que partamos del modo cotidiano de existir; en segundo lugar, y como consecuencia del primero, según parece, nuestro ser más propio, sí-mismo, solamente puede llegar a ser desvelado como elemento de “modificación” [*Verwandlung*] de eso que somos mientras estamos absorbidos por el fluir constante de la cotidianidad³⁴⁸. Si esto no fuera poco, la intención de seleccionar unos fragmentos, entre tantos, va de suyo acompañado por la pregnancia que conlleva abrir un horizonte ontológico-existencial: la necesidad de poner límites a lo aprehendido. El límite viene marcado por el mero existenciario

³⁴⁵ Se entiende por abstracto, en algún sentido, la necesidad metodológica que obliga a Heidegger a rehuir de formulaciones esencialistas, nucleadas en un contenido *quidditativo* (Cfr. *supra.*, nota 123). Impropiiedad y propiedad, en virtud de su constitución como indicadores formales, son momentos temporales-ejecutivos del modo de ser denominado *Dasein*, que, a su vez y “en cada caso” [*jeweiligkeit*] somos nosotros mismos. De cualquier modo, *Ser y Tiempo* no postula, *stricto sensu*, para extender el análisis de tales indicadores formales, un horizonte de aquello que sería la “mismidad” del *Dasein*, a partir de las posibilidades de existencia impropia/propia de este mismo *Dasein*. Las razones de tal imposibilidad, quizás, se deben a la escrupulosidad metodológica de Heidegger, al no querer entrar en consideraciones antropológicas que “sustancializaran” aquello que es el *Dasein*: un ente arrojado a su poder-ser, pero que, del mismo modo y con la misma necesidad ontológica, debe soportar aquello que es, su existencia. Para una respuesta a esta intención de alejamiento ante discursos antropológicos (Cfr. pp. GA 9, pp. 313-364).

³⁴⁶ Usaremos, para decir lo mismo, “mundo-entorno” y “circunmundo”, en la traducción a *Um-Welt*.

³⁴⁷ Como se verá en nuestra meditación, el proceder fenomenológico-hermenéutico de Heidegger pensará que los modos de tenencia de la vida del *Dasein*, esto es, los nexos-vitales y las “referencias” [*Zusammenhängen*] mundanas son mostradores, e indicativos, del proceso de “ejecución” [*Vollzug*] de la misma existencia. De este modo, desvelando las referencias, es decir, el cómo de la vida, la vida, o la existencia, se hace a sí misma. La “ocupación práctica” [*Umgang*] es un modo de esta ejecución (Cfr. *infra.*, 3).

³⁴⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 271.

“mundo” [*Welt*] y será acompañado por el proceder de la fenomenología, una fenomenología inspirada en la metodología del mismo Heidegger, pero, análogamente, muy preocupada en pensar los fenómenos desde el mismo ámbito de manifestación de su aparecer, sin pretensión de pre-suponer y teorizar lo que debe-ser tal cosa, o fenómeno.

En definitiva, se va a tratar de pensar *Ser y Tiempo* desde su propio modo de aparecer, esto es, sin importar vicisitudes biográficas, de estilo, incluso programáticas, en tanto libro inacabado³⁴⁹, para, desde el modo cómo Heidegger aprendió la “indicación formal”³⁵⁰ [*formale Anzeige*] llamada mundo, plantear la pregunta sobre el sí-mismo del *Dasein*, pregunta que es considerada para nosotros vital, a fin de responder a una demanda que, *in nuce*, es específica de toda analítica existencial: ¿quién es el *Dasein*? ¿Quiénes somos realmente nosotros?

3.2. La necesidad de implantación del proceder fenomenológico: la fenomenología para un correcto punto de acceso a la cuestión.

Pudiera ser que lo que pone en obra el pensar fenomenológico sea superfluo, sin valía. ¿Por qué tendría la fenomenología una cierta legitimidad para abordar el problema del acceso al mundo, y del mundo mismo, por parte del existente llamado humano?³⁵¹ ¿Acaso la historia, la medicina, la sociología, la química, la física, etc., no han pensado sobre el mundo, y el ser humano, con suficiente pertinencia y claridad? ¿Estas ciencias, en su proceder científico, de orientación hipotético-matemática o inductiva-experimental, no ejercen su *praxis* científica desde alguna que otra concepción de mundo?³⁵²

³⁴⁹ *Grosso modo*, la meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general, en tanto temporalidad [*Temporalität*]. Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la III Sección que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del Semestre de verano de 1927 su continuación (Cfr. GA 24).

³⁵⁰ La indicación formal hace mención de las referencias hermenéuticas, indicativas-ejecutivas, que surcan la existencia. No son nexos normativos, sino formales, modos de ser, al igual que los existenciaros. Más aún, la indicación formal, en la obra del joven Heidegger, son como un prefacio para con los existenciaros (Cfr. GA 60, p. 16).

³⁵¹ No estamos equiparando ser-humano y *Dasein*, más después de la crítica al humanismo desarrollada por Heidegger (Cfr. GA 9, pp. 313-364). Obviamente, como es bien claro, *Dasein* somos nosotros mismos, esto es, aquello que, en el lenguaje ordinario, aunque sea de una manera débil, se denomina “ser humano”. En resumidas cuentas, el ser humano es pensado en la obra *Ser y Tiempo* como oportunidad-proyectiva y lugar-comprensor de aquello que es, se da, el ser.

³⁵² El problema de la legitimidad de la ciencia en relación con la concepción de mundo fue explorado por Heidegger en un curso de 1919 intitulado “Semestre por necesidades de guerra” [*Kriegnotsemester*] (Cfr. GA 55/57, pp. 13-120).

Sea como fuere, en el orden práctico, lo que hoy se considera como “ciencias” operan, obteniendo resultados específicos y concretos, sin la necesidad de un replanteamiento de la cuestión del mundo y, ni mucho menos, tienen a la fenomenología como fundamento metodológico de su actividad científica³⁵³. No necesitan de la fenomenología porque la ciencia³⁵⁴ se ha adueñado ya de un acceso al mundo, del conocimiento y hasta del ser humano. Esto indica, por decirlo así, que lo que realza la fenomenología, en tanto saber disciplinado y filosófico, es un retroceso -no un progreso-, el cual vendría atestiguado, necesariamente, por la imposibilidad misma del saber científico, en su vocación de ser *mathesis universalis*, por determinar objetivamente³⁵⁵ los ámbitos de realidad que estamos tratando aquí: “mundo” [*Welt*], “existencia” [*Existenz/Dasein*] y “sí-mismo/mismidad” [*Selbstheit*]. Objetivar es, desde Kant³⁵⁶, “poner” [*setzen*] o dotar de *quiddidad* a lo que es. Por supuesto que, para un moderno, como en el caso de Kant, la actividad relativa al poner es un rendimiento de una instancia subjetiva-trascendental, pero eso no importa a fin de enfatizar el gesto esencial: la realidad es una actividad que se “pone-ahí” y que, por tanto y de alguna manera, se construye. La realidad es lo construido, conformado por la actividad, en este caso con Kant, del movimiento trascendental. Ahora bien, desde esta concepción epistemológica, mundo, existencia y mismidad, componen una triada que se resiste a la operatividad del poner ahí, en la medida en que todo intento por definir las bajo un es, un qué-es, resulta ser un fracaso estrepitoso. Aquí es donde entra el proceder fenomenológico de inspiración heideggeriana. He aquí la respuesta: el fracaso viene motivado por una ceguera a la hora de aprehender de qué modo se dan estas daciones: mundo, existencia y mismidad. Ellas tres no acontecen conceptualmente, en tanto qué-es, sino en la modalidad del “cómo” [*Wie*]. Aparecen como “maneras de existir”

³⁵³ No estamos pensando en los intentos actuales de la nueva “neuro-fenomenología” (Cfr. Thompson, E., Noë, A. y Cosmelli, D.: “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, en: Aknis, K. y Brook, A. (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 49-97 y Varela, F.J.: “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, en: *Journal of Consciousness Studies* 3, 1996, pp. 330-350), sino, más bien, apelando a un carácter general y medio: la ciencia, en su proceder progresivo, no necesita de un planteamiento fenomenológico para su legitimidad como ciencia.

³⁵⁴ Desde 1919, Heidegger piensa que la filosofía se ejerce dentro de un dominio “pre-teorético” [*Vor-theoretische*], en cuanto actividad que intenta aprehender la experiencia inmediata de la vida, y que queda conformada como “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Por tanto, la filosofía, siendo pre-teorética, tiene como finalidad poner al descubierto las estructuras ontológica de la vida fáctica, distinguiéndose, en su actividad, de actitudes teoréticas, basadas en la objetivación y la reflexión, como de una actitud de corte práctico, basada exclusivamente en la acción.

³⁵⁵ Cfr. *supra.*, nota 123.

³⁵⁶ Heidegger está pensando en la apercepción trascendental kantiana (Cfr. Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 135, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1956; GA 3, pp. 13-19, 65-85, 171-203 y 249-312).

[*Weisen zu existieren*], que quedan remitidas a un horizonte *a priori* por el momento ignoto³⁵⁷. La fenomenología, si es verdad el *dictum* husserliano de ¡a las cosas mismas! [*zu Sachen selbst!*], consiste en la preocupación rigurosa por captar el modo cómo las cosas aparecen, y, por tanto, no se trata, en ningún momento, de imponer o presuponer lo que se da, o sea, aquello que “es”³⁵⁸, sino, antes bien, partiendo de la manera de aparecer del ente, entrever su génesis trascendental, su estructura *a priori*, o, con Heidegger, su indicación formal.

El nexo que permite la dilucidación del *a priori* fenomenológico es establecido, en *Ser y Tiempo*, a través de la palabra significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Significatividad es todo aquello “por-mor-del” [*Umwillen*] *Dasein*³⁵⁹. En cierta manera, *a priori* y significatividad vienen a decir lo mismo: sentido o contexto de “previedad”³⁶⁰. El elemento de sentido, como nexo estructural que argamasa las múltiples significaciones, tanto del ente intramundano, como para con las (auto)referencias existenciales propias del *Dasein*, es la significatividad. Se puede decir de otro modo, en reserva del *dictum* fenomenológico: la significatividad es el elemento articulador que permite que lo que se dé, lo haga transido por algo que el *Dasein* es -que somos nosotros-. En virtud del hecho de que lo que aparece viene marcado por la significatividad, por algo que somos, en “cada caso”³⁶¹ [*Jeweiligkeit*] nosotros mismos, es posible ejercer la tarea trascendental sobre los rendimientos fenomenológicos en tanto estructuras universales, entiéndase, para todo ente-*Dasein*.

La fenomenología, en resumidas cuentas, no consiste, tan solo, en erigirse en una actitud respetuosa para con lo que se da, o aparece, sino que intenta desentrañar las condiciones formales-trascendentales que hacen posible todo aparecer. Para Heidegger, el fondo trascendental queda marcado por la “temporalidad del ser” [*Temporalität*]. Pero este es otro problema.

³⁵⁷ Este elemento “apriórico” es mentado por Heidegger en tanto horizonte “pre-teorético” [*Vor-theoretische*]. La estructura de “previedad”: “haber-previo” [*Vor-habe*], “ver-previo” [*Vor-sicht*] y “pre-concepción” [*Vorgriff*], fue desarrollado especialmente en el curso de 1923 (*GA* 63). La dilucidación de esta estructura previa es el objetivo final de toda hermenéutica de la facticidad.

³⁵⁸ En todo caso, desde siempre hemos defendido una unidad en el movimiento fenomenológico gestado por Husserl y Heidegger, a pesar de sus diferencias: fenomenología es atenerse al modo de aparición de aquello que se da, explorar sus rendimientos, y desvelar las estructuras que permiten todo aparecer.

³⁵⁹ *Cfr. infra.*, nota 393.

³⁶⁰ Al mentar la expresión sentido se quiere significar, a la par, el horizonte de previedad desde donde el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*]. Resulta conveniente no pensar el sentido como un añadido, a posteriori, de lo articulado como mundo.

³⁶¹ *Cfr. supra.*, nota 300.

3.3. Dasein “=” Mundo. Los ámbitos fenomenológicos del ser-en y el comportarse.

Una ecuación de igualdad recorre las páginas de *Ser y Tiempo*: “*Dasein = Mundo*”³⁶². *Prima facie*, esta igualdad mienta que tanto *Dasein* como mundo son co-origenarios en su mostración, de tal modo que no es posible pensar el uno con independencia del otro. En términos más latos, la igualdad³⁶³ entre *Dasein* y mundo determina que el *Dasein* es lo que hace, a saber, en un primer momento, ante una primera pregunta sobre quiénes somos, tendríamos que contestar: somos lo que hacemos mientras cocinamos, buscamos el parque Güell de Barcelona, o quedamos absortos viendo un partido de fútbol³⁶⁴. Ante esta tesitura, cualquier conocimiento de identidad yoica se debería constituir como un estado de excepción de la inmediatez de la vivencia y, como sabemos, Heidegger no está dispuesto a aceptarlo en honor de la propia fenomenología³⁶⁵. Pero lo importante, como trasfondo de la co-origenariedad entre *Dasein* y mundo, es que, desde una percepción cotidiana, en la expresión: “somos lo que hacemos”, permanecen implícitos los horizontes de comprensibilidad que posibilitan la relación “*Dasein = mundo*”, o mejor: esta relación de co-origenariedad ha sido ya planteada y abierta en la “ocupación práctica” [*Umgang*] del existente. De lo contrario, la ocupación práctica sería acéfala, carecería de significatividad. Tal pregnancia de lo ya abierto por el mundo, a través de la ocupación práctica, fue mentado con Heidegger, aunque en relación con el sentido del ser, con el rótulo de “pre-ontológicamente no extraño”³⁶⁶. Para que algo no nos resulte extraño, de algún modo,

³⁶² *Sein und Zeit*, p. 52: “Y si el mundo mismo es un *constitutivum* del *Dasein*, la elaboración conceptual del fenómeno del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del *Dasein*” [*Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins*].

³⁶³ El uso que se realiza sobre el término “igualdad” es retórico, pues Heidegger, desde la concepción de la verdad vertida en *Ser y Tiempo* (*Ibid.*, §. 44), va a dejar muy en claro que la verdad, lo verdadero y el ser-verdadero, como fenómenos relativos a la propia “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], no estarán basados en la *adaequatio intellectus et rei*. Adecuación (*adaequatio*) e igualdad (*aequatio*) vienen a manifestar un mismo ámbito de realidad: la correspondencia del entendimiento con la cosa. Siendo, entonces, la verdad la igualdad entre lo pensado y la cosa. Para una ampliación del problema de la verdad y su interpretación *aleteiológica* (Cfr. Vigo, A.: *Arqueología y aleteiológica, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 117-142).

³⁶⁴ *Sein und Zeit*, p. 239: “Se es lo que se hace (práctica)” [*Man ist das, was man betreibt*].

A partir de tan escueta afirmación, se puede comprender el compromiso adoptado, en términos fenomenológicos, con el análisis del mundo-entorno.

³⁶⁵ Tal afirmación corresponde a la máxima fenomenológica de atenerse al modo en el que se dan las cosas (cómo) y a su acción derivativa: la “atestiguación” [*Bezeugung*] de lo dado.

³⁶⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 15-19. Esta es una de las tesis metodológicas más importantes del libro, pues va a establecer, a nivel de la comprensión referencial-ejecutiva del *Dasein*, tres niveles de acceso en el “comportarse” [*sich-Verhalten*], que es el *Dasein* mismo: “lo más cercano” [*am nächsten*], “lo más lejano” [*an fernsten*] y, por último, “no extraño” [*nicht fremd*]. La no-extrañeza significa que el *Dasein*,

aunque no temático ni explícito en cuanto tal, tiene que ser conocido, en la medida en que ha de quedar vinculado con el modo de ser del agente práctico, en este caso: el *Dasein*. No lo olvidemos, el mundo, como se verá más adelante³⁶⁷, no es definido como totalidad de entes, sino como un modo de ser del *Dasein* denominado “mundaneidad”³⁶⁸ [*Weltlichkeit*]. Mundaneidad no es más, ni menos, que un modo de ser, por la sencilla razón de que no es un ente, una cosa que pueda “ponerse(contra)-ahí” [*Gegenstand*], como sí, en cambio, puede suceder con una mesa o una silla. La mundaneidad apunta a desvelar el carácter ontológico del mundo, o sea, del *Dasein*, haciendo énfasis en la definición de mundo como proyección horizontal *a priori* de sentido capaz de contener toda significación particular, así como articular hermenéuticamente todo hacer práctico³⁶⁹.

Como ya se puede ir comprendiendo, la fórmula “Dasein = Mundo” no quiere explicitar que el *Dasein* es solo su mundo, aunque Heidegger innumerables veces imaginara al existente como un mera “relucencia” [*Reluzenz*] del mundo en el que habita³⁷⁰; más bien, tal expresión de igualdad viene a decir que somos “ser-en”³⁷¹ [*Insein*]. Pero, a contracorriente, ¿qué tiene que ver lo formulado, en tanto ser-en, con la expresión de equivalencia “Dasein = Mundo”? ¿No es esto una abstracción?

en cada caso, se relaciona con las cosas bajo el carácter de una pre-comprensión que como, *in nuce*, está soportando toda aprehensión significativa. Del mismo modo, la posibilidad de que el *Dasein*, con respecto a sí, no sea del todo extraño va a vertebrar parte de las consideraciones sobre la propiedad/impropiedad (Cfr. *Ibid.*, §§. 45-53) del existir, determinando la definición del estado de propiedad en tanto “modificación” derivada del modo de ser impropio, no al revés (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en” [en prensa]).

³⁶⁷ Cfr. *infra.*, 3.5.

³⁶⁸ GA 20, p. 228: “por mundaneidad no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino el carácter de ser del *Dasein* y solo a través de él también el de lo ente”.

³⁶⁹ La noción de mundo, al menos en el *opus magnum* heideggeriano, es prolija y polisémica, dando lugar a diversas interpretaciones sobre los comentaristas (Cfr. Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 273-313; quien manifiesta que el concepto de mundo, implícito en el análisis de la angustia, fricciona con el expuesto en el §.18; o Figal, G.: *Martin Heidegger: Phänomenologische der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013; a su vez, se muestra contrario a Tugendhat. También son valiosas, a fin de esclarecer tal polisemia, las consideraciones de: Kalariparambil, T.: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, 1999, p. 260 y Poci, R.: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg, Karl Alber, 1996, p. 75 y “Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität”, en Th. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Academia Verlag, 2001, pp. 51-67).

³⁷⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, §.12, pp. 55 s., y §. 38, pp. 175 s. Para extender la temática conviene pensar el existenciarío “caída” [*Verfallen*] y todas sus modulaciones dentro de las “categorías de movimiento” [*Bewegungskategorien*] de la vida fáctica (Cfr. GA 61, pp. 117-130 y 131-151; GA 62, pp. 354 ss). Para completar la interpretación (Cfr. Kisiel, Th.: *The Genesis of Heidegger Being and Time*, California, University of California Press, 1995, pp. 257 ss., y Segura Peraita, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002, pp.146 ss.).

³⁷¹ Cfr. *supra.*, I Parte.

Es sabido que el ser-en constituye un existenciario fundamental a la hora de explicitar el grado de mostración de otro existenciario: ser-en-el-mundo. El ser-en es un momento estructural del ser-en-el-mundo. De suerte que, ahora, aquello que abre el ser-en recobre vitalidad e importancia, precisamente, de cara a poder aprehender lo que la ecuación “*Dasein* = Mundo” deja ver: no hay, primero, un mundo o un existente que pueda establecer, como causalmente, en tanto primer principio o comienzo, la relación que comporta tal expresión, sino que la relación es co-originaria con respecto a sus relatas. El *Dasein* es una relación abierta inercialmente, y siempre, referida a significaciones que no son elegidas por él, pues son propias de su ser-fáctico, esto es, del “haber-llegado-a-ser”³⁷² [*Gewordensein*]. Por tanto, aquello que el “=” implicaba era la constitución co-originaria de una relación del *Dasein* con el mundo, transparentando su modo de aparición primaria, como ente emparentado con este mismo mundo, desde aquello que hace o ejerce en su *praxis*.

Entretanto, la expresión “somos lo que hacemos”, buscaba ganar un ámbito para la mostración del ser-en, estructural en el *Dasein*, ya que nos acercaba a una captación fenomenológica del ser-en como “comportarse”³⁷³ [*sich-Verhalten*], o relación intencional analizable, en tanto modo de ser, por mor de sus referencias hermenéuticas, situacionales y ejecutivas³⁷⁴. Ahora, además de recobrar el sentido por el uso “somos lo que hacemos”, podríamos captar la atención de esta otra expresión cotidiana: “somos nuestra circunstancia”. Solo tiene circunstancia aquel que es una relación co-originaria con sus relatas. De nuevo: el *Dasein*.

3.4. Somos nuestra circunstancia: del carácter ontológico del *Um* a la preparación por la pregunta por el quién del *Dasein*.

La pregunta directriz de nuestra meditación es aquella que le concierne atestiguar quién es el *Dasein*, entendido en su conversión fenomenológica: ¿cómo un ente como el *Dasein*, que no tiene la constitución de un ente intramundano³⁷⁵, aparece si, antes bien, su ser es ser-en, es decir, una relación en apertura y franquía con el mundo en el que vive o habita? ¿Cómo se puede discernir, entonces, lo que somos y lo que el mundo es? Bien es verdad que, si el proceder fenomenológico, que nos llevó a

³⁷² Cfr. *GA 60*, pp. 67-160; Garrido-Periñán, J.J., “La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad de *Dasein*. Heidegger y la fenomenología de la religión”, pp. 533-556.

³⁷³ Cfr. *supra.*, I Parte.

³⁷⁴ Cfr. *supra.*, nota 295.

³⁷⁵ Cfr. *supra.*, nota 298.

huir de presuposiciones, no nos hubiese alertado al respecto, podríamos haber comenzado nuestra tarea atendiendo a la concepción del *Dasein* como *animal rationale*, o como género albergado en la *humanitas* y, desde este cobijo, adelantar una definición sobre quién es el existente. Pero no ha sido así, la mirada fenomenológica nos alertó de que, en un primer momento, si atendemos a lo que hay, a lo que se da, jamás es dado un existente fuera del mundo³⁷⁶. Tener mundo es tener circunstancias si y solo si la circunstancia es comprendida como elemento contextual que, de algún modo, soporte la significación de aquello que es (existe), y que, por otro, sirva para generar familiaridad para con aquello que relaciona, en este caso: el mundo, comprendido como trama que soporta la relación práctica, no “objetivante”, con el entorno (circunstancias). A partir de estas ocupaciones prácticas, en sus efectos colaterales, a la hora de generar ámbitos de pertenencia -o sea circunstancias- es por lo que se constituye el habitar. Siendo precisos, esta es la primera definición que otorga Heidegger sobre el modo de aparecer del *Dasein*: este es un ente que, nunca estando solamente “junto-a/dentro-del” [*bei*] mundo, lo habita³⁷⁷. Si se prefiere, antropológicamente hablando, el *Dasein* es un ente habitador de mundo que queda definido, y por tanto englobado, como en cobijo, por el carácter envolvente del *Um*, el *circum*, donde son retenidas todas las posibilidades de pre-comprensión mundana³⁷⁸, las cuales, actúan como “suelo fundante” [*gründende Boden*] para cualquier otro tipo de comprensión epistemológica, incluso para la propia de la ciencia teórica³⁷⁹. Habitar es consolidar una pertenencia con lo que rodea siempre a través del ejercicio práctico de ocupaciones que nos embargan a diario. Empero, en nuestra opinión, es vital aclarar que el sentido de pertenencia, ligazón,

³⁷⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 85-133.

³⁷⁷ Es muy importante, a fin de explicitar qué ha de entenderse por habitar en *Ser y Tiempo*, sin considerar los análisis posteriores en la obra de Heidegger, realizar una interpretación fenomenológica del existencial ser-en y, del mismo modo, de la espacialidad ontológica que comporta. Hemos realizado este estudio en la I Parte de la presente meditación doctoral.

³⁷⁸ No en vano este ser-en-la-circunstancia, auspiciado por una tarea de orden práctico, le pertenece un tipo de saber denominado “circunspección” [*Umsicht*]. Es sabido que el vocablo *Umsicht* es traducido por el joven Heidegger, durante su labor en la interpretación de Aristóteles, con el término *phronesis*, en tanto saber relativo a la circunstancia, cuya finalidad es poner a buen término la acción humana, siempre orientada y englobada en circunstancias (Cfr. *GA 62*, pp. 115, 376, 384 ss.; *GA 61*, 165-183, 193; *GA 19*, pp. 22, 47 y 51).

³⁷⁹ Esto se puede colegir fácilmente si se atiende a la precaución y cautela con la que actúa Heidegger en su proceder fenomenológico, pues, si no se puede partir del qué-es, a la vez, no es posible suponer, de entrada, una definición para lo que sea el *Dasein*. La corrección que supone partir del modo, esto es, del “cómo” nos conmina a considerar la cotidianidad, su modo de ser, como el primer paso para responder a tal tentativa. Desde una primera mirada, el *Dasein* no se distingue de lo que hace y, por esta razón, la experiencia práctica es originaria y fundante con respecto a aquella otra basada, ora por inducción, ora por deducción, en la obtención de un saber universal, denominado saber “teórico” [*Theoretische*] (Cfr. *GA 56/57*, pp. 13-120).

característico de la acción habitar, no viene ejercido por la misma actividad ocupacional y práctica, cual agregado de ésta, sino, más bien, -y esto es una cuestión metodológica muy importante- la consolidación con el *circum*, es previa y fundante, pertenece al orden del haber-sido del *Dasein*, a su facticidad³⁸⁰. De ahí que el análisis heideggeriano apunte a un esfuerzo denodado de transparencia sobre el fenómeno del “mundo-entorno”³⁸¹ [*Um-Welt*] y no, por el contrario, por la dilucidación de la misma acción, entendida como capacidad volitiva del ente-*Dasein*. Ahora bien, ¿por qué ha de tener privilegio fenomenológico-existencial el ámbito de realidad que denota la palabra mundo para un auto-esclarecimiento del modo de aparecer del *Dasein*? Esta es una pregunta que, llegados a este punto, es necesario responder. La respuesta ya ha sido implícitamente mencionada a lo largo de las páginas precedentes, por cuanto se pensó la co-originariedad de *Dasein* y mundo, aunque, mientras tanto, no ha sido manifestada explícitamente, ya que, en este nivel de análisis, deudor de la cotidianidad, la expresión *Dasein* es una palabra aparentemente huera y vacía, casi abstracta, si no viene acompañada del carácter envolvente, soporte del sentido hermenéutico, que comporta el *Um*-. Por esta razón, la pregunta directriz por el quién es el *Dasein* apunta al esclarecimiento exhaustivo del modo de constitución de la circunstancia, encinta y soportadora de sentido: el mundo. Desde una concepción vaga y mediana, pero no por ello carente de visión³⁸², la dimensión que aglutina el “ante-qué” [*Wovor*] de la circunstancia es el mundo. Heidegger piensa que, si hace accesible el modo de aparecer del mundo, podrá responder a la cuestión sobre quién es el *Dasein*, en tanto *das Man*, o sea, como tendencia fáctico-existencial a la caída³⁸³. De suerte para el mismo análisis existencial del *Dasein* que, tal respuesta, sea incluso insuficiente para con la misma metodología fenomenológica a seguir, la cual nos insta a pensar que, de alguna manera, el *Dasein* mismo tiene que aparecer, como sí-mismo, en el momento estructural del mundo. ¿No es verdad que el existencial que recorre la movilidad formal del *Dasein* es el ser-en-el-mundo? ¿Qué ha de mentar el existenciario ser-en-el-mundo si no es la necesidad perentoria de una existencia de constituirse por y sobre la circunstancia que le rodea? Se puede decir de otro modo, si el *Dasein* mismo no apareciera ya en la

³⁸⁰ Cfr. *supra.*, nota 341.

³⁸¹ Cfr. *GA 60*, pp. 3-159.

³⁸² La *doxa*, como el *das Man*, aunque son horizontes que limitan una comprensión total, íntegra y ontológica del *Dasein*, a la par, son fenómenos positivos, en la manera en la que abren una comprensión de aquello que nos rodea. Hemos analizado el aspecto de la *doxa* aristotélica en la obra de Heidegger: “Introducción: La *doxa*. Extracto del curso *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* de M. Heidegger (Gesamtausgabe Band 18)”, pp. 222-224.

³⁸³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 134-149.

experiencia mediana de ser-en-el-mundo, es decir, a través de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad³⁸⁴, ¿no es cierto que tendríamos que “pre-suponer” [*voraussetzen*] el modo de ser del ente llamado *Dasein*? ¿Qué ha de mentar la palabra “se da”³⁸⁵ si no es que el ser-en-el-mundo es una intuición experiencial que puede atestiguar en la misma vida? Es un principio inalienable para la fenomenología, entonces, partir de lo dado, de tal manera que la forma de ser del *Dasein* -no idéntica al modo del “estar-ahí-efectivo” [*Vorhandensein*]- tiene que aparecer de algún modo dentro del momento estructural mundo. Esta es nuestra premisa.

3.5. El existenciarlo mundo: útiles y significatividad. Un camino para el planteamiento de la mismidad del *Dasein*.

El existenciarlo mundo tiene una peculiaridad definida por su tendencia a la ambigüedad. Por un lado, lo que sea mundo, en el análisis existencial llevado a cabo por Heidegger, presenta el carácter de los entes que no son *Dasein*; por otro, soporta e integra el modo de ser del *Dasein*, principalmente basado en la significatividad. Las cuatro definiciones de mundo dadas por Heidegger, a saber: uno, el mundo es la totalidad de los entes intramundanos; dos, mundo es, más bien, el carácter de ser del ente intramundano; tres, en tanto fenómeno relativo al *Dasein*, el mundo es el “en dónde” este habita; y cuatro, el mundo es el ámbito de acogida y “aprehensibilidad” que soporta a todo ente bajo el formato de la significatividad³⁸⁶. Pues bien, según se colige de lo expresado por Heidegger, la definición tercera va a ser la que le va a servir de hilo conductor para culminar la tarea de poner al descubierto el mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo. Hacer esto, como ya se ha manifestado, justo en el punto anterior, significa comenzar desde el habitar, pero siempre en tanto se quiera dilucidar la misma estructura ontológica que soporta tal habitar: el *Um-*. A partir de entonces, lo que nos encontramos en *Ser y Tiempo* es con una tarea ardua y exhaustiva que tiene como fin transparentar el modo de aparecer del “útil” [*Zeug*] como elemento

³⁸⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp.185-198.

³⁸⁵ Estamos pensando el *Principio de todos los principios* de la fenomenología, expuesto por Husserl en *Ideas I* (Cfr. *supra.*, nota 50). Las palabras: aparecer, se da, donación, acontecer, etc., en sus variables metódicas, manifiestan una misma cosa por pensar y que, en nuestra opinión, podría ser unificado dentro de una inspiración husserliana del pensar: el objeto no está, solamente ahí, representado, sino que *es dado*. Para Heidegger, esta expresión de lo que se da, vendría recogido por la facticidad.

³⁸⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 63-113.

que, de cierta manera, preconiza y nos pone ante la experiencia del mundo entendido en tanto “mundaneidad”³⁸⁷ [*Weltlichkeit*].

3.5.1. El mundo y el útil: la necesidad de esclarecimiento de la pregunta por el *Dasein*.

Habíamos advertido que nuestra intención no era la de realizar un análisis de erudición sobre el *opus magnum* heideggeriano. Contrariamente a tal tentativa, queríamos plantear, desde el análisis del mundo, la pregunta que preparara un acceso, sin contar explícitamente con la deriva del *das Man* en la que conduce el análisis de Heidegger, a la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*. Es, empero, una obligación al menos y, *grosso modo*, para nuestra meditación, construir un cuestionamiento que pida cuentas sobre cómo se constituye la experiencia del útil, pues el útil es el nexo que conecta el propio uso particular del ente en cuestión, con la experiencia englobante que, según Heidegger, contiene lo que el mismo útil es³⁸⁸. Es de sobra conocido, por lo demás, el estudio que ejerce Heidegger sobre la “condición respectiva”³⁸⁹ [*Bewadtnis*]. Su proceder es hasta simple, aunque pareciera que su análisis fuera producto de un proceso abstracto y esquivo. Se parte del uso mismo, concreto y fáctico, a saber, el útil-cuchillo, el cual queda remitido a sus aplicaciones prácticas-operativas, sean las que sean, hasta cortar un trozo de pan como apuñalar³⁹⁰. Luego, su uso queda derivado a un

³⁸⁷ Desde un momento estructural del análisis de *Ser y Tiempo*, sobre todo en aquel relativo a la aparición del mundo, tanto la mundaneidad como la significatividad pudieran ser fenómenos análogos. Es cierto que la significatividad será el fenómeno que englobe, y, por tanto, acoja al carácter ontológico del mundo, esto es, la mundaneidad, pues la significatividad mienta estructura de “previedad” donde se configura y adquiere formato todos los fenómenos existenciales, en tanto fenómenos ligados a un horizonte de mundo. Pronto se comprenderá por qué la mundaneidad y la significatividad están hermanadas es un mismo punto: son fenómenos de anticipación que constituyen el soporte *a priori* de toda experiencia de mundo y, del mismo modo, son fenómenos relativos en exclusividad al modo de ser del *Dasein*. Una mesa no comporta significatividad, sino el *Dasein*. Para una aclaración de la expresión mundaneidad, conviene revisar el uso que hace Heidegger del neologismo “mundear” [*welten*] (Cfr. *GA 56/57*, p. 110). Conviene no olvidar las influencias de Emil Lask sobre Heidegger y el llamado por éste: “Principio de determinación material de la forma” (Cfr. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*). En este último punto, es de considerar la notable interpretación de A. Vigo (*Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2013, pp. 41-72).

³⁸⁸ Se comprenderá, a lo largo de la meditación, por qué el útil no es, solamente, un ente a la manera del entre intramundano, sino, del mismo modo, y con fundamento, un modo de ser del *Dasein*.

³⁸⁹ Aunque no es nuevo de *Ser y Tiempo*, pues, desde 1915, Heidegger ya se vale del sentido técnico de *respectus* como el “enfrente” que soporta la vivencia del yo (Cfr. *GA 1*, p. 223). La relación con ese horizonte trans-lógico del que versaba Emil Lask son de nuevo evidentes (Cfr. Crowel, S., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Illinois, Northwestern University Press, 2001, pp. 101 ss.).

³⁹⁰ El cuchillo es caracterizado por un “estar-remitido” [*Verwiesenheit*] (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 84) en diferentes funciones prácticas-operativas, ya comportadas por el sentido del mundo en el queda inscrito. Por tanto, estaría dentro de su remisión, aunque no sea el uso normal y cotidiano -y mucho menos ético- el que se use para matar, cazar o lo que sea menester.

horizonte global, holístico y contextual, denominado “contexto pragmático” [*Zeugzusammenhang*] e incluso “totalidad respeccional”³⁹¹ [*Bewandtnisganzheit*]. El momento estructural, que liga la experiencia del útil con el modo de ser del *Dasein*, es llamado “mundo-entorno” [*Um-welt*], culpable de configurar toda experiencia del *Dasein* con lo que le rodea y, por tanto, con el útil en su uso particular. El mundo-entorno cumple con la función de estructura de previdencia con respecto a la experiencia particular de uso.

Una vez puesto a colación el modo de funcionamiento fenomenológico del útil, hay que centrar la atención en la definición del contexto-pragmático, por cuanto representaba un horizonte holístico, soportador de todo para-algo, y, análogamente, sobre lo dicho en relación con el mundo entorno, ya que puede llevarnos a una confusión: ¿cuál es la diferencia, entonces, entre conjunto de remisiones instrumentales, propuestas en la totalidad-respeccional, y el mundo-entorno? ¿No es el mundo-entorno, al igual que la totalidad-respeccional, un contexto holístico e integral que funda la experiencia ocupacional particular? Ante estas preguntas solo cabe responder: sí y no. Sí, son lo mismo en la medida en que ambos existenciaros denotan la necesidad de circunscribir la experiencia del útil, concreta, aquí y ahora, a un horizonte de previdencia que engloba, a causa de su permeabilidad hermenéutica, toda significación. Pero no, por cuanto, desde lo extraído del conjunto de remisiones instrumentales, solo tenemos la percepción de que el útil es útil siempre en relación con un para-algo, careciendo del nexo fenomenológico que nos ponga ante la dilucidación de en qué medida el útil dice algo que el *Dasein* es. La red hermenéutica, que conjuga a todos los “respectos” (*respectus*), en su relación para con los para-algo, a saber: el cuchillo para cortar, tiene que toparse con un límite, pues, de lo contrario, esta cadena, en sus diversos usos, sería *ad infinitum*. Hay un para-algo que no remite a otro para-algo, que no está en relación con otro *respectus*: el para-algo en relación con el *Dasein*, o sea, según Heidegger: el “por-mor-de”³⁹² [*Worumwillen*]:

³⁹¹ No se quiere expresar que, ambos fenómenos, dentro del análisis heideggeriano, sean idénticos. Antes al contrario, el “contexto pragmático” queda emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” [*Um-zu*] de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-de” [*Um-willen*] *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto para-algo, comporta. El existenciaro del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” [*Bezugsganze*], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la “totalidad-respeccional” [*Bewandtnisganzheit*] cuanto su (auto)referencia hacia el *Dasein* -la significatividad y mundaneidad-.

³⁹² Cfr. *Sein und Zeit*, p. 84

En la comprensión del contexto-referencial ya expresado, desde un poder-ser asumido en forma explícita o implícita, en forma propia o impropia, por mor del cual él mismo es, el *Dasein* ya se ha remitido a sí mismo hacia un para-algo³⁹³

Aquí radica la importancia del mundo-entorno: conecta la posibilidad de dilucidación de la génesis fenomenológica del útil y, al mismo tiempo, la hace entrar en relación con aquello que el *Dasein* es. Solo así es posible la afirmación de que “somos nuestra circunstancia”. Resulta cognoscible ser nuestras circunstancias solo bajo la condición de que lo que forma y ejerce las circunstancias, las ocupaciones prácticas con los útiles en un mundo, remitan a nosotros. Ahora bien, ¿qué tiene que ver lo explicitado en este punto con la petición de que la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*, desde la experiencia circummundana, sea mostrada? En nuestra opinión, mucho, pues lo que afirma Heidegger, ni más ni menos, es que el complejo de fines del para-algo ha de remitir, como suelo fundante, a la experiencia propia y genuina del *Dasein*, a lo que éste es: la experiencia de sí mismo. El útil es útil si y solo si remite a la experiencia propia del *Dasein*, la cual ha de quedar anticipada en la comprensión de aquello que el útil, en su red hermenéutica, de ilación, del para-algo, es. Las posibilidades que engloban el modo de ser del *Dasein*, como ente no conformado en el modo de ser de la presencia o el estar-ahí-efectivo, además de solventar el problema del *ad infinitum* del para-algo, permiten entonces entrever fenomenológicamente el horizonte del sí-mismo o mismidad del *Dasein*, que, tácitamente, está articulando el modo de aparecer del mundo-entorno. ¿Está ya dado el *Dasein* en la experiencia del mundo-entorno? ¿se puede atestiguar, desde el mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo, la posibilidad de aprehensión de la mismidad del *Dasein*? Por el momento, solo es posible afirmar lo que sigue: si el mundo es aquello que permite el juego de los horizontes prácticos-operativos, donde se resuelven las acciones ocupacionales, el modo de ser de las cosas, etc., el mundo solo es posible, es mundo en cuanto tal, si sus posibilidades quedan ligadas a las posibilidades del *Dasein*³⁹⁴. Todavía no se hecho meridiano, ni siquiera, la

³⁹³ *Ibíd.*, p. 86: *Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen.*

³⁹⁴ Quizás un ejemplo resulte esclarecedor. Para seguir con el caso del cuchillo, aunque podría valer otro útil, el cuchillo tiene una función que, a su vez, conecta con otros útiles: éste sirve para cortar el pan, la carne y el pescado, de maneras muy diferentes; también, el cuchillo, como elemento hermenéutico del obrar humano, manifiesta un modo de ser de nosotros mismos, y no solo en tanto está ligado a unas exigencias humanas, sino por cuanto el cuchillo no es más que un elemento que remite, en su intelección y ocupación práctica, a una pre-comprensión, pre-comprensión que es el *Dasein*, en cada caso.

forma de la aparición del *Dasein* como modelo de anticipación comprensiva del útil. Lo iremos viendo, paso a paso.

3.5.2. El mundo y la significatividad: la anticipación del modo de ser del *Dasein*.

Heidegger, llegado aquí, está muy preocupado por mostrar de qué modo la preminencia del “por-mor-de” sobre el “para-(que)” es configuradora de toda intelección y ocupación humana, olvidando, quizás, la necesidad de mostrar el aparecer del sí-mismo del *Dasein* como fenómeno fundante del darse del mundo³⁹⁵. Lo cierto es que Heidegger no lo hace, se enfrasca en una explicitación muy concreta sobre las marcas y los signos, pues todo signo, a diferencia temática con los útiles, dejan más claro su relación hacia comportamientos humanos, posibilitando que la transparencia de prioridad del “por-mor-de” sea más meridiana. Para nuestros intereses, en cambio, estas explicaciones solo tienen validez en la medida en que preparan, y permiten, el planteo de la pregunta por el sí-mismo del *Dasein*. El sí-mismo o mismidad, por el momento, ha quedado vinculado a lo que permite que el contexto holístico, soportador del modo de ser del útil, sea comprendido. Esto es llamado por Heidegger “comprensión de mundo”³⁹⁶ [*Verstehen von Welt*]. Estaríamos muy tentados de manifestar que la comprensión de mundo es equivalente a la comprensión del *Dasein*, pero decir tal cosa complicaría la transparencia del modo de aparición del propio sí-mismo del *Dasein* desde la impronta del mundo³⁹⁷. En verdad, con Heidegger, no podemos decir que la mismidad se haga temática directamente desde la experiencia del útil, pero es que el útil, su intelección, tampoco, ya que toda experiencia utilitaria queda remita a una configuración y apertura previa de los contextos significativos³⁹⁸. Resulta muy valioso tener claro que el *Dasein* no es el instaurador de la apertura previa del ser, sino que se “encuentra” [*befindet*] con ella. Esta constatación del encuentro se llamará un poco más

³⁹⁵ Una vez explicitado la aparición del “por-mor-de”, Heidegger exclama: “Este conveniente contexto, que desde la estructura de la condición respectiva conduce al ser del *Dasein* como el verdadero y único por-mor-de, no ha de ser detenidamente profundizado por el momento” [*Der angezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, soll fürs erste noch nicht eingehender verfolgt werden*] (*Sein und Zeit*, p. 84). No da más explicaciones sobre la justificación de tal decisión.

³⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 86.

³⁹⁷ Recordemos, el *Dasein* no es un ente intramundano más, ni puede ser recogido desde el modelo de la substancia (Cfr. *supra.*, 40).

³⁹⁸ Cfr. *supra.*, nota 391.

adelante en la obra: “disposición afectiva”³⁹⁹ [*Befindlichkeit*], como sabemos, unos de los modos eminentes en las que el *Dasein* es su “Ahí” [*Da*].

Sin embargo, para los intereses de nuestra meditación, hay que quedarse estáticos y centrarse en el fenómeno del mundo, sobre todo porque aquí sale a relucir una referencia fenomenológica sobre el sí-mismo del *Dasein*. Si el mundo no nos pusiera ante un (auto)conocimiento de nosotros mismos, no se entendería el análisis que hace Heidegger para con éste. ¿Cómo nos pone, pues, el mundo ante nosotros mismos? En este sentido, la estructura de preiedad, sentido o comprensión de mundo es aquello que el *Dasein* es:

El en-qué del comprender que se auto-remite, como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja acontecer a los entes en el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo⁴⁰⁰.

Prima facie, esta definición valdría tanto para definir al mundo como al *Dasein*: ¿no es el *Dasein* un comprender que, en cada caso, se auto-remite⁴⁰¹ y que, por otro, en tanto proyecto-compresor, deja acontecer a todo ente intramundano? La importancia del existenciario mundo recibe aquí su preminencia y toda su integridad: el mundo sirve para visualizar el tránsito mundo-*Dasein*, o sea, desde la dilucidación del existenciario mundo, podemos comprender el hilo conductor que va desde los entes intramundanos hacia el *Dasein*.

Es el turno, entonces, de explotar el análisis de la relación del mundo con lo que el *Dasein* es, su auto-referencialidad. Esta determinación, por lo demás, queda remitida a la necesidad de explicitación de las condiciones de posibilidad del mundo mismo, ya que, desde lo abierto por la condición respectiva, es posible explicitar el comportamiento y funcionamiento de los útiles, pero no así preparar la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del fenómeno mundo. Estas condiciones de posibilidad radican, no obstante, en el fenómeno de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*]:

El carácter referencial de estas referencias del remitir nosotros lo concebimos como significar. En la familiaridad con estas referencias, el *Dasein* significa para sí

³⁹⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 134-140.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 86: *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*

⁴⁰¹ No olvidar el *dictum* de Heidegger en la obra: el *Dasein* es un ser que “le va su ser en ser(existir)” [*es geht ihm um sein Sein*] (*Ibid.*, pp. 41-42).

mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. El por-mor-de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un en lo cual del dejar ser, y éste un con-qué de la condición respectiva. Estas referencias están enganchadas, por debajo de, entre sí, como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo-referencial de este significar lo llamamos significatividad”⁴⁰²

Aparentemente, no hay nada nuevo en este fragmento, pues, como ya hemos manifestado con anterioridad⁴⁰³, la trama que otorga unificación a las diferentes sucesiones de los para-algo es la significatividad. No obstante, se puede observar que, en un primer momento, no se habla de significatividad, sino de “significar”⁴⁰⁴ [*Bedeutun*]. El significar es el carácter que conforma todas las remisiones instrumentales, las cuales son englobadas, contextual-holísticamente, solo bajo la condición de ser fenómenos correlativos a la interpretación o comprensión en las que el *Dasein*, mientras existe, es. ¿Realmente qué tiene que ver tal afirmación con la emergencia del aparecer de la mismidad del *Dasein*? En nuestra opinión aquí reside el meollo de la cuestión, por más que, en un primer vistazo, no podamos obtener respuesta. Si las remisiones instrumentales, propias de los útiles, son remitidas al significar, esta misma remisión instrumental queda ajustada, y englobada, en tanto condición de posibilidad, al interpretar que el mismo *Dasein* es un ente sumamente compresor⁴⁰⁵. Si esto es atinado, en nuestro análisis fenomenológico, podemos decir, pues, que el *Dasein*, su modo de aparecer ha de quedar ínsito, como “inmanente”, en la propia remisión instrumental. Y, ¿cómo ha de quedar ínsito el *Dasein* en la referencia instrumental? Repitamos:

⁴⁰² *Ibid.*, p. 87: *Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als bedeuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Sein-können zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit.*

⁴⁰³ *Cfr. supra.*, 3.5.1.

⁴⁰⁴ *Bedeutun* queda definido por la palabra española interpretar, en el sentido de “interpretar” [*deuten*], en relación con algo.

⁴⁰⁵ *Cfr. Sein und Zeit*, pp. 142-148.

Estas referencias están enganchadas, por debajo de, entre sí, como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo⁴⁰⁶

Con lo expresado por Heidegger, no solo se vislumbra la dependencia del para-algo con relación al por-mor-de, sino que sale a luz una de las características idiosincráticas del *Dasein*: el “anticiparse-a-sí” [*Sich-vorweg-sein*], que será un momento estructural del existencial total, el “cuidado”⁴⁰⁷ [*Sorge*], pero que, aquí, ya aparece ligado al mundo, en tanto pre-comprensión, pues, de lo contrario, ¿cuál sería el fundamento fenomenológico-ontológico para atestiguar el sentido que, al parecer, tienen las acciones prácticas humanas en su cotidianidad? Ello es solo posible porque el *Dasein* anticipa su modo de ser, llamado significatividad, de manera previa y fundante a la acción instrumental, práctica y concreta. Las remisiones instrumentales si y solo si son remisiones instrumentales mientras están conectadas a la comprensión del *Dasein*, la cual las ha hecho posible bajo la condición de auto-proyección anticipativa de su ser. Es cierto que, para Heidegger, el significar también hace referencia a los modos de aparecer de los entes mismos, a saber, los útiles significan en su estar en relación instrumental, mientras se encuentran englobados en su utilidad, pero, del mismo modo y de alguna manera, en tanto en sí, a saber, el cuchillo en tanto cuchillo⁴⁰⁸.

La prolijidad del término significar: aquello que permite la remisión, el aparecer del ente mismo y, por último, el por-mor-del *Dasein*, no debe hacernos titubear, a fin de mostrar, en univocidad, la posible ambigüedad en la que quedaría el existencial mundo, por cuanto es el horizonte⁴⁰⁹ que articula las remisiones de los entes intramundanos, en su carácter de útiles, y la propia auto-remisión del ente *Dasein*, en su significar. Para decirlo ya de manera sintética: la significatividad es la condición de posibilidad que otorga el código a todo tipo de significación entre entes intramundanos y la significación que, para sí, el *Dasein* se da a sí mismo.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁰⁸ Se entiende que el significar es el carácter de la remisión, pero también el ente cuchillo se da a significar él mismo en tanto cuchillo. El fenómeno cuchillo ya aparece relacionado a un significar en tanto qué-es. (Cfr. *GA 20*, p. 286).

⁴⁰⁹ El mundo es un horizonte, por tanto, sirve para determinar el “hacia-dónde”, la direccionalidad; por otro lado, horizonte significa *horizein*, ya que toda dirección limita, abarca; por último, horizonte es la cobertura de la totalidad de entes (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 365; *GA 24*, p. 378; *GA 26*, pp. 266, 269; *GA 27*, p. 309).

3.6. La pregunta por la mismidad del *Dasein* desde el momento estructural mundo: desarrollo, tematización y posibilidad anticipativa.

Sin salirnos del momento estructural del análisis del mundo: ¿cuál sería el modo genuino de aparición del ente *Dasein*, en tanto ente “en” [*in*] el mundo, y no como ente “dentro-del” [*bei*] mundo, o ente absorbido por la cadente interpretación proporcionada por la caída? ¿Hemos preparado el terrado para responder a tal pregunta? ¿Se nos ha mostrado ya un modo de ser del *Dasein* en el análisis del mundo, del útil y de la comprensión de mundo? Creemos que sí. La conclusión del análisis llevado a cabo en este capítulo es que, en verdad, desde un sentido primordial, el mundo es un fenómeno que queda condensado en la significatividad. La razón se debía, principalmente, a que toda remisión comporta la significación como fenómeno ontológico y, del mismo modo, todo significar emanaba del característico y peculiar ser del *Dasein*, en su manera de estar, ser una anticipación auto-proyectiva. Siguiendo este hilo conductor, y como último punto de este capítulo, vamos a ahondar en tal posicionamiento del *Dasein* como un significar emanado de una capacidad auto-proyectiva-anticipativa. Quizás la significatividad no sea más que un fenómeno de la anticipación del modo de ser del *Dasein*, la cual se anticipa en tanto ya-sida por la facticidad.

3.6.1. Mismidad del *Dasein*: auto-referencialidad y anticipación.

Los análisis sobre la anticipación y/o pre-cursar y el “adelantarse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] vienen después en la obra *Ser y Tiempo*⁴¹⁰. La razón principal es que Heidegger se ve forzado, en primer lugar, a encontrar un existenciario que sirva de unidad y principio sintetizador de todos los momentos existenciales del *Dasein*: el cuidado. Todo esto queda justificado si pensamos que Heidegger cree comprender que el ser es tiempo⁴¹¹. El cuidado es un existenciario sumamente temporal que, en su constitución, engloba los 3 éxtasis temporales: anticipación (futuro), ser-en (presente) y ser-ya-en-medio-de (pasado)⁴¹². De tal forma que, a partir de entonces, Heidegger puede dar el salto a la *II Sección*, donde expone un

⁴¹⁰ Cfr. *infra.*, 9.

⁴¹¹ Lo dice Heidegger claramente (*Sein und Zeit*, p. 369): “Solo sobre la base a la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del *Dasein* en el espacio” [*Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich*].

⁴¹² Su definición queda establecida tal que así (*Sein und Zeit*, p. 192): “El ser del *Dasein* significa: un anticiparse-a-sí-estando-ya-en(el-mundo-) en-medio-de (el ente que hace frente dentro del mundo)” [*Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein- in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seien- den)*].

intento, casi circular, de consolidación de la experiencia de la propiedad, lo ontológico, en camino hacia la comprensión mediana, respectiva y en concordancia con el modo de ser del ente intramundano. A resultas de todo, lo que quedaba ya, en la nunca publicada *III Sección*, era realizar una destrucción de la historia de la ontología con el único fin de preparar la pregunta por el sentido de la “temporalidad del ser” [*Temporalität des Seins*]. Y esto lo puede hacer, en concreto, porque Heidegger ha pensado que ya ha atestiguado el momento estructural-unitario del *Dasein*: el cuidado.

Pues bien, a lo largo de nuestra meditación, hemos usado el término “sí-mismo” o “mismidad”⁴¹³ [*Selbstheit*] para hacer mención de la relación auto-proyectiva del *Dasein* con su propio modo de ser. Tal relación de ser se ha manifestado a la manera de una anticipación que se desarrolla en relación con la forma de acontecer del ente intramundano llamado útil. En las remisiones instrumentales, e incluso en el contexto holístico que las soporta de una manera previa, estaba ya dado el modo de ser del *Dasein*, un modo de ser basado en la significatividad, palabra que soportaba toda posible significación, otorgándole, por así decir, el código de “aprehensibilidad” para todo usufructo del útil particular y/o ente intramundano. ¿Qué es lo que ha revelado el análisis del mundo para que el *Dasein*, en tanto sí-mismo, haya salido a la luz? A nuestro juicio, de manera notoria, la evidencia de que el mundo consiste, en su darse fenomenológico, en una anticipación del agente de experiencia, es decir: del *Dasein*. Solo de esta manera tiene sentido la articulación misma de los respectos instrumentales: bajo la condición de que estén ligados a las posibilidades de ser del *Dasein*. Tal es el grado de esta proposición que se podría decir que el cuchillo es cuchillo, queda remitido a unos respectos y referencias, si y solo si, éste, además de ser un útil, es algo en relación con el obrar existencial con el que se desarrolla el modo de ser llamado *Dasein*, con lo que éste hace desde sus respectivas circunstancias. Es claro, entonces, la preeminencia del *Dasein* con respecto al entramado circunscriptivo, específico del comercio de los entes intramundanos, en su modalidad de útiles. Sin embargo, como Heidegger está cansado de repetir⁴¹⁴, tal preeminencia no significa que los útiles sean

⁴¹³ Las expresiones “sí-mismo” y “mismidad” vienen a traducir la palabra alemana *Selbstheit*. Nosotros nos valemos del sentido primario: “carácter de sí mismo”. A lo largo de la meditación doctoral, en cada caso, la hemos usado para indicar un mismo horizonte significativo: la relación que guarda el *Dasein* con respecto a sí.

⁴¹⁴ Parte de las anotaciones de los llamados “Cuadernos Negros” [*Schwarze Hefte*] constituyen una revisión de las derivas de *Ser* y *Tiempo*, por lo que la reserva del propio Heidegger hacia los movimientos del idealismo, el subjetivismo o el humanismo, son muy claras. Al respecto, y a modo de señalización (Cfr. *GA 94*, pp. 10, 42, 53, 56, 94 ss).

fenómenos que el *Dasein* pone-ahí⁴¹⁵, cual actividad de creación o producción, más bien, lo que hay de fondo es un encuentro con algo que ya (se) es, que el *Dasein*, en cada caso, debe retener y sostener, en tanto movido intencionalmente por la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] de su existir.

¿Qué es lo que ya-(se)-es? La significatividad. Metodológicamente hablando, la significatividad, como fenómeno que guía toda estructura llamada mundo, funciona como un trascendental, a la manera de impedir la comprensión de los fenómenos en tanto elementos subjetivos del *Dasein*, pues la genuina articulación del “por-mor-de” [*Worum-willen*] no pertenece a una capacidad volitiva, racional, consciente, del ente llamado *Dasein*. Esta es la razón de que el mundo sea un existenciario primario: es el articulador de la cadena de los “para-algo”, pero, análogamente, de los “por-mor-de”, relativos a la auto-referencialidad del *Dasein*, su respectivo sí-mismo. Por otro lado, que el encuentro con lo que ya-es venga adjetivado por la palabra significatividad, está puesto en relación con la constatación de que el *Dasein* se encuentra con posibilidades, no abstractas, sino articuladas ya en un horizonte de mundo.

Por último, consideramos debidamente mostrado que ya, desde el análisis del mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo, aparece la dimensión del sí-mismo del *Dasein*, entendida como la auto-referencialidad de los fenómenos de los útiles para con el *Dasein* y, con la misma intensidad, a causa de que tal auto-referencialidad, a la manera del proyecto, se revelara como una anticipación del *Dasein* con su propio ser. Auto-referencialidad y anticipación son modos del sí-mismo del *Dasein*, porque son experiencias específicas de este tipo de ente marcado por la existencialidad y la cuestionabilidad. Tiene que quedar claro que, desde el análisis fenomenológico heideggeriano, ser sí mismo no tiene nada que ver con que el *Dasein* logre constituirse como *ego cogito* o sujeto-trascendental, sino con la -si se quiere así- “evidenciación” de su peculiar modo de ser⁴¹⁶. A partir de todo esto, se ha de comprender la afirmación de que el *Dasein* se da para sí mismo en toda actividad práctica, con los útiles y signos, como en su “ser-con”⁴¹⁷ [*Mit-sein*]. Darse antes a sí mismo significa que el *Dasein* queda anticipado en la estructura misma de significación que soporta toda relación con los útiles. De ahí que a la espacialidad le corresponda

⁴¹⁵ Cfr. *supra.*, nota 123.

⁴¹⁶ En la II Sección del Tratado, estas formas de “evidenciación” del “ser-total” [*Ganzheit*] del ser del *Dasein* estarán marcadas por los fenómenos del “llamado” [*Ruf*] y el “querer-tener-conciencia” [*Gewissenhabenwollen*] (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 267-301).

⁴¹⁷ Cfr. *infra.*, 4.

erigirse como posibilidad propicia para la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] y, por tanto, para desvelar un aspecto de la mismidad del *Dasein*. No es solo el tiempo el trascendental para lograr tal tentativa⁴¹⁸. Comprendemos, ahora, cuan importante es señalar esta conexión con el sí mismo, desde la cotidianidad media del *Dasein*, en su circunspección, pues, entre tanto, una forma de ser sí mismo, y conocerse, resulta de transparentar cómo estamos en la ocupación, entregados a una circunstancia. Así se gana un ámbito de auto-esclarecimiento de la vicisitud en el hacer práctico, sin necesidad del desvelamiento del cuidado en tanto existenciario que supura nuestra constitución temporal que, a la par, somos. Si Heidegger hubiera enfatizado las referencias de lo denominado sí-mismo, desde la ocupación práctica, no solo podría haber abordado el problema de la espacialidad con más amplitud⁴¹⁹, también hubiera obtenido una suerte de topografía existencial cuya finalidad hubiese sido, precisamente, aquella específica de la hermenéutica de la facticidad: situarnos en el punto de acceso correcto en la “aprehensibilidad” de las cosas. El *Dasein* necesita, antes de hacerlo temporalmente, encontrarse a sí mismo desde la espacialidad. ¿No es, acaso, el *Dasein*, del mismo modo, un ser espacial? El desvelamiento de la auto-referencialidad y la anticipación desde la emergencia hermenéutica de los útiles ayudaría, sin lugar a duda, a llevarlo a cabo. Pero, como se verá a lo largo de la meditación doctoral, a results del desarrollo de la obra *Ser y Tiempo*, el fenómeno eminente de la mismidad tendrá que ser abierto y desarrollado a través de un análisis de la temporalidad afincada en el *Dasein* en tanto cuidado.

⁴¹⁸ A pesar de que la mismidad sea englobada como modo temporal de un cierto estado en propiedad de la existencia, el cual es el constituyente de tal temporalidad (*Cfr. infra.*, 11-15.).

⁴¹⁹ *Cfr. supra.*, I Parte.

4. El quién del ser-con: esclarecimiento de la mismidad del *Dasein* (§§ 25-27).

4.1. Introducción: el compromiso fenomenológico para el desvelamiento del horizonte del ser-con.

¿Será posible al menos rastrear y preparar la pregunta sobre la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*, desde el momento estructural de la aparición de los otros, y dentro del análisis existencial llevado a cabo por Heidegger en el marco de la I Sección (§§ 25-27) de su tratado *Ser y Tiempo*? Y, entre tanto, tal tentativa, ¿es posible ejercerla respetando el modo de aparecer de los otros, dentro de la esfera común “ser-con” [*Mitsein*], tal y como aparece en la obra, integrando sus propias limitaciones y deficiencias de la definición dada por el mismo Heidegger? Pero ¿por qué hacer tal cosa? ¿no sería mejor, dentro de la plétora de libros que componen la *Gesamtausgabe* y la bibliografía secundaria aportada por los intérpretes, desarrollar una tarea expositiva e interpretativa de la concepción mismidad, entreviendo sus fallas, deficiencias y aportaciones desde/con/contra Heidegger hasta los desarrollos respectivos de la llamada “hermenéutica de sí”?⁴²⁰

Nuestra meditación está comprometida metodológicamente, esto es, busca atenerse al método filosófico denominado “fenomenología”, por la sencilla razón, y a nuestro juicio, de que es la fenomenología, en tanto corriente y *modus vivendi* del pensamiento, una manera óptima, eximia, de hacerse cargo del modo cómo aparecen las cosas. ¿Qué es lo que queremos transparentar aquí? La esfera del “mundo compartido” [*Um-Welt*], o sea, responder a la pregunta que intenta desvelar cómo aparece en el ser humano la tendencia a vivir conforme a los demás, dentro de una comunidad, un pueblo, o en el discurrir público de las opiniones, como forma de “habladurías” [*Gerede*], etc. La enfatización que pone Heidegger, en su asunción del método

⁴²⁰ Con la corriente denominada “hermenéutica de sí” se está aludiendo, con protagonismo, a la obra del filósofo francés P. Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990), pero es extensible, por supuesto, a otros autores como: P. Hadot (*Philosophy as a Way of Life*, Cambridge and Oxford, Blackwell Publishers, 1995); M. Nussbaum (*The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton university Press, 1994; o M. Foucault (*L' Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard, 2001). Entre sus divergencias, *grosso modo*, todos estos autores convergen en su necesidad de dar una explicación a la expresión “sí-mismo”. No obstante, habría que dejar muy en claro que nuestra meditación no va a buscar realizar un estudio comparativo, ni siquiera evaluar las diferentes derivas en las que la cuestión del sí-mismo, sea a partir de Heidegger, o no, ha quedado sedimentada por parte del pensamiento contemporáneo. El objetivo de este capítulo es ver, rastrear y demarcar el fenómeno de la mismidad del *Dasein*, a fin de lograr una cierta tematización del mismo, tal y como irrumpe en el desarrollo de *Ser y Tiempo*.

fenomenológico de origen husserliano, es plural y extensa, con sus dimes y diretes, pero lo importante es que, para Heidegger, la fenomenología, por decirlo así, en su motivación más interna, carece de un compromiso para con la *quiddidad*, desde la manera en la que se intenta lograr una determinación sobre qué-son las cosas; más bien, lo importante, para una fenomenología comprometida con un *pathos* existencial, es desvelar el modo, el “cómo” [*Wie*], los fenómenos y las cosas aparecen. Heidegger denomina a este uso metodológico, derivado de la fenomenología husserliana, antes de *Ser y Tiempo*, con el nombre de “indicación formal”⁴²¹ [*formale Anzeige*]. La fenomenología, en resumidas cuentas, no consiste, tan solo, en erigirse en una actitud respetuosa para con lo que se da, o aparece, sino que intenta desentrañar las condiciones formales-trascendentales que hacen posible todo aparecer. De lo que se va a tratar aquí no es sobre un ente que tiene la forma relativa al “objeto”⁴²² [*Gegenstand*], en virtud del cual se pueda determinar lo que-es, sino de un fenómeno que, *noles volens*, queda intrínsecamente ligado a lo que somos, en tanto emparentado a unas “maneras de existir” [*Weisen zu existieren*], las cuales quedan remitidas a un horizonte *a priori* por el momento ignoto⁴²³. Los “existenciaros”⁴²⁴ [*Existenzialen*], que actúan en calidad de indicadores formales: *Um-*; *Mit-*; *Selbst-*, y, en general, todos los existenciaros vertidos en el *opus magnum* heideggeriano, siempre van a ser pensados, ligados a la propia idiosincrasia existencial y hermenéutica del ente que se pregunta por el ser del ente: el *Dasein*⁴²⁵. Esta es la apuesta que realizó, para bien o para mal⁴²⁶, el propio Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, y que nosotros acogemos, apelando a su importancia metodológica, porque pensamos que es una forma sobresaliente de hacer resplandecer la valía fenomenológica del horizonte de la mismidad, la cual, según nuestra tesis, nuclea y pivota todos los análisis explicitados en el tratado de 1927, pero que, al mismo tiempo, queda como soterrada, quizás por la excesiva importancia que tiene el horizonte de la temporalidad del ser⁴²⁷, en su despliegue histórico, como “olvido del ser”

⁴²¹ Cfr. *supra.*, nota 350.

⁴²² Cfr. *supra.*, nota 123.

⁴²³ Cfr. *supra.*, nota 357.

⁴²⁴ Cfr. *supra.*, nota 341.

⁴²⁵ Cfr. *supra.*, nota 349.

⁴²⁶ Usamos la expresión “para bien o para mal” señalando el vasto recorrido de la obra de Heidegger, en sus formulaciones sobre “el giro” [*Die Kehre*] (Cfr. *supra.*, nota 294).

⁴²⁷ Justamente aquí va a radicar, en esencia, el hilo conductor de la presente tesis doctoral, o sea, en el planteo según el cual es posible una lectura, en base fenomenológica, de *Ser y Tiempo*, en tanto fenomenología de la mismidad, donde tal fenómeno juega un rol constitutivo dentro de la tarea, para Heidegger provisoria, de la Analítica del *Dasein*. Este planteamiento, por tanto, supone la no consideración de las propias motivaciones de Heidegger, el cual tenía en mente una meta mayor, por

[*Vergessenheit des Seins*], de una tradición, la metafísica, que ha permitido su exclusión apelando al ente en sus diversas manifestaciones: *eidos*, *ousia*, *cogito*, yo, etc.

La pregunta por la mismidad del *Dasein*, en su constatación como experiencia de sí, no es la pregunta sobre el qué, ni tan siquiera por el *cómo*, sino sobre el “quién”⁴²⁸ [*Wer*]. En este sentido, responder a la pregunta quiénes somos nosotros mismos mientras hablamos, comemos, leemos, nos relacionamos con los demás, etc., es el objetivo prioritario para con este capítulo. De suerte que el objetivo antes mentado constituya un objetivo necesario, pero no suficiente, pues, como se verá más adelante, la pregunta sobre el nosotros conllevará la dilucidación de la esfera de la mismidad⁴²⁹.

4.2. La impronta metodológica de la fenomenología: el horizonte del ser-con y la existencia.

Es bien sabido que *Ser y Tiempo* no constituye un tratado cuyo propósito sea la elaboración de una suerte de fenomenología del nosotros, de la inter-subjetividad, pero ello no quiere decir que lo que realza el problema de la intersubjetividad, la constitución del nosotros, entendido ontológicamente, no haya sido pensado, y abierto, en tal obra⁴³⁰. El primer atisbo del nosotros, traducido a la manera de Heidegger por el modo de aparición del “mundo compartido” [*Mit-Welt*], sale a luz en la *I Sección* de *Ser y Tiempo* (§ 25), justo cuando se producen los análisis fenomenológicos del modo en que el ente intramundano se constituye. Por esta razón, y ante un primer vistazo general, las consideraciones que podamos realizar acerca de la esfera del ser-con serán negativas, pues los aspectos intrínsecos a tal esfera, como son el hablar en común, las opiniones o la sociabilidad en general, aparecen revestidos bajo adjetivaciones poco favorables y negativas: “auto-enajenación” [*Selbstentäusserung*], “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*] o “auto-encubrimiento”⁴³¹ [*Selbstverdeckung*]. Por si esto fuera poco, desde un aspecto netamente metódico, el “otro”, en tanto dimensión ontológica que constituye el nosotros, vendría a fundamentarse en calidad de excusa y mero preámbulo superfluo, a fin de aprehender lo esencial: la verdad que transparenta el “ser-para(vuelto-a)-la-

cuanto el objetivo era sacar de su olvido el sentido a partir del cual se pudiera dar cuenta de la experiencia ontológica denominada ser.

⁴²⁸ Cfr. *infra.*, nota 458.

⁴²⁹ Cfr. *infra.*, 4.5., 4.5.1., 4.5.2., y 4.5.3.

⁴³⁰ A lo largo del texto se va a emplear, diversamente, los términos “ser-con”, “nosotros” e incluso “intersubjetividad”, para abordar y pensar el mismo problema: cómo se da fenomenológicamente lo que Heidegger denomina onto-existencialmente “ser-con” [*Mit-sein*].

⁴³¹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 126-130.

muerte” [*sein-zum-Tode*], en tanto posibilidad eminente que conecta al *Dasein*, singularizándolo, con su genuina e “irrespectiva” [*unbezüglich*] temporalidad existencial -*Zeitlichkeit*-. Los fenómenos analizados en la *II Sección* tales como “el llamado” [*der Ruf*], “el llamado de la conciencia” [*der Ruf des Gewissens*] o la “resolución” [*Entschlossenheit*], además de adquirir un cariz individual muy notorio - diríamos, rayano en la heroicidad del que se la juega a vivir o morir-, por cuanto sus consecuencias radican en romper y quebrar los mecanismos hermenéuticos del mundo, - precisamente aquellos que ligan al *Dasein* a un mundo compartido y de pertenencia a un “entorno” [*Um-*]-, revelan que Heidegger pensó la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] de la existencia en términos altamente trágicos y desestabilizadores, esbozando una situación en la que el *Dasein*, el ente que “le va su ser en ser(existir)” [*es geht ihm um sein Sein*], para ser “lo que es”, se ve obligado a tomar unas decisiones radicales e incommunicables para con otro. Desde esta conjunción, de fuerte marcado individual y “decisionista”, de demolición de cualquier estructura de pertenencia hermenéutica, de ligazón con el mundo, resulta arduo pensar que todavía haya algún espacio para realzar fenomenológicamente la esfera del ser-con en *Ser y Tiempo*.

Una vez expuestas las líneas generales en la que se adjetiva la esfera del mundo compartido, es menester acudir al rescate de la fenomenología vertida en el libro, o sea, es hora de ser consecuentes con la propia metodología llevada a cabo por Heidegger: una fenomenología-hermenéutica⁴³². A continuación, comprenderemos cómo, si de verdad respondemos con rigor al método fenomenológico, la importancia de la esfera de los otros y el mundo compartido será trascendental.

4.2.1. El rescate del ámbito del ser-con desde el método fenomenológico-hermenéutico.

Heidegger sabe muy bien que el “sentido del ser” [*Sinn von Sein*], el cual siempre aparece ligado a una “tonalidad afectiva” [*Stimmung*], en el modo de la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*], se ha extraviado, aunque no perdido del todo⁴³³. De

⁴³² Cfr. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*.

⁴³³ Es una consecuencia metódica, y casi de sentido común, apelar a que el olvido del ser nunca ha de ser pleno, sino que éste ha de quedar tácito en los diversos comportamientos del ser humano, ora cuando se habla sobre el partido de fútbol que se ha visto, ora cuando se dialoga sobre cualquier tema que concierne a la vida diaria. No olvidemos que, aparte de ser el “más lejano” [*am fernsten*] y el “más cercano” [*am nächsten*], el ser del *Dasein*, su sentido, es “no-extraño” [*nicht fremd*]. (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 16).

ahí que el meollo de la cuestión consista en abrir un horizonte de aprehensibilidad del venir a presencia del ente mismo. La fenomenología constituye aquí la posibilidad que lleva a cabo tal apertura del venir a la presencia⁴³⁴, preocupándose por dilucidar el modo de acceso de tal venir a presencia, soterrado por la actitud “teorética”⁴³⁵ [*Theoretische*], y presupuesto implícitamente en la actitud natural y cotidiana, a-temática. Por tanto, de lo que se trata con la fenomenología, según Heidegger, es de traer plenamente al ámbito de la mostración lo que en la actitud cotidiana era tácito, pero no explícito, de modo “precedente y concomitante”⁴³⁶ [*vorgängig und mitgängig*]: el ser mismo. Esto significa, además, que el ser mismo está ya dado de antemano, que la esfera del ser-con, al igual que sucede con el ser, está ya dada y, por tanto, de alguna manera, de lo que se trataría es de lograr una apertura del horizonte de su comprensibilidad. El aspecto de ya dado, lo ya-sido, del “haber-llegado-a-ser”⁴³⁷ [*Gewordensein*], es muy importante para realizar una actitud que solo la fenomenología es capaz de pensar: no se trata de abrir un nuevo y originario horizonte de comprensibilidad, sino de radicalizar una actitud que ya está dada de antemano, materializada en el modo en que nosotros, a diario, nos comportamos. Con la dimensión del ser-con, por ende, en analogía con lo que sucede con el problema del ser, se trata de tematizar, hacer explícito, lo abierto por él mismo, pero, también, dilucidar los “presupuestos” [*Voraussetzungen*] en el que queda inserto. De descubrir lo alienado en lo presupuesto se encargará la hermenéutica, pensada por Heidegger como una propedéutica fenomenológica cuyo cometido es ponernos en el correcto punto de acceso de la apertura fenomenológica.

Pues bien, afirmar que la esfera del ser-con no está fabulada ni inventada por Heidegger, cual recurso filosófico cuyo omnímodo objetivo es preparar la pregunta por el ser, o que la esfera del ser-con no es algo que haya que pasarse de largo a causa de su poca importancia, resulta factible entenderlo mientras sea posible atender al rigor expuesto por el recurso metodológico, el cual nos dice que no ha sido posible, al menos para Heidegger, mentar el problema del ser-con si éste no ha sido ya de antemano constituido, o dado, como modo de ser del *Dasein*, altamente ligado a su forma cotidiana de ser. Por tanto, el problema que trasluce el ser-con, hasta ahora ignoto, va a configurar, no solo las posibilidades de éxito de cara a preparar la pregunta que recupere

⁴³⁴ Convendría no olvidar lo que dice Heidegger: “La ontología solo es posible como fenomenología” [*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*] (*Ibíd.*, p. 35).

⁴³⁵ Cfr. *supra.*, nota 354.

⁴³⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 31.

⁴³⁷ Cfr. *GA 60*, pp. 3-159.

el sentido del ser, sino aquello que constituye lo más característico del *Dasein*: su mismidad.

Las adjetivaciones ya mentadas⁴³⁸, que enfatizaban el carácter negativo de la esfera compartida, constituyen un análisis que se queda corto con el mismo proceder llevado a cabo por Heidegger en su incesante lucha por desentrañar el sentido general y trascendental del ser del ente. Entonces, ¿por qué debemos conformarnos con las características negativas que, *prima facie*, aparecen en el libro *Ser y Tiempo*? ¿Acaso su radicalización no es una consecuencia directa con el mismo método filosófico empleado por Heidegger: la fenomenología? ¿No es este empeño, ejercido en esta meditación, coherente con el método empleado por Heidegger?

4.2.2. *Dasein* como existencia, no como *Vorhandensein*.

Se puede decir, sin miedo a equivocarse, que, desde prácticamente 1919, en la conversión que hace Heidegger de la fenomenología de su maestro Husserl, el sentido primordial de todo fenómeno es el “sentido de ejecución”⁴³⁹ [*Vollzugssinn*]. Que sea el sentido de ejecución el valedor de toda fenomenalidad ha de entenderse como una advertencia: la vivencia, que la fenomenología pretende rescatar, a través del utillaje de la *epojé* y la *reducción*, es algo que, de primeras, no debe ser pensado ni reflexionado, sino vivido en su nuda inmediatez⁴⁴⁰. Los fenómenos están, además de referenciados hermenéuticamente al mundo, en una constante “movilidad”⁴⁴¹ [*Bewegung*]. No basta con aprehenderlos, hay que vivirlos, ejecutarlos, “en cada caso” [*Jeweiligkeit*]. Precisamente, en virtud del imperativo ejecutivo que mueve toda fenomenalidad, en el acceso al *Dasein*, en su peculiar modo de ser basado en la existencialidad, se da una *asimetría*. El *Dasein* en su saberse, para con la conquista de su punto de acceso, se muestra como un ente esquivo para consigo mismo. La disparidad adviene porque lo que se le abre, en la modalidad de la inmediatez de su cotidianidad, en el plano -si se

⁴³⁸ Cfr. *supra.*, nota 431.

⁴³⁹ Cfr. *supra.*, nota 299.

⁴⁴⁰ Cfr. *supra.*, I Parte.

⁴⁴¹ En términos muy latos, Heidegger entiende la existencia cinéticamente (Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “Crítica de la razón del comenzar: esbozos hacia una filosofía del nacimiento”, en: *Eikasia: Revista Internacional de Filosofía* 44, 2012, pp. 99-111). Por lo general, la movilidad característica de la existencia humana es hermenéutica, sobre todo movida por el “estado de caída” [*Verfallen*]. El análisis de Heidegger, por el contrario, no queda ahí, sino que analiza toda una serie de “categorías de movimiento” [*Bewegungskategorien*] de la vida fáctica (Cfr. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §.12, pp. 55 s., y §. 38, pp. 175 s; *GA 61*, pp. 117-130 y 131-151; *GA 62*, pp. 354 ss. Para completar la interpretación (Cfr. Kisiel, Th. *The Genesis of Heidegger Being and Time*, pp. 257 ss., y Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, pp.146 ss.).

quiere así- “óntico”, dista de lo que éste ha de conservar en su comprensión pre-ontológica, primero, y en su comprensión ontológica, después. La vía del acceso al *Dasein* comienza si y solo si desde el modo en que éste se comporta desde su día a día, tensado por su propia facticidad, historicidad y cultura; pero, al mismo tiempo, tal familiaridad producida por los mecanismos de pertenencia al mundo, tiene que convivir, habitar, con un distanciamiento que es esencial e irrenunciable: el *Dasein* no es un ente que “está-ahí”⁴⁴² [*Vorhandensein*], sino que su modo de ser radica en la existencia, en la modalidad del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “en cada-caso-mío”⁴⁴³ [*Jemeinigkeit*]. La complejidad del acceso al *Dasein*, en su desvelamiento fenomenológico, no radica tan solo en su tendencia a constituirse cual reflejo del mundo que habita⁴⁴⁴, más bien es una consecuencia sintomática de la propia constitución existencial del *Dasein*, a caballo entre el modo respectivo del ente intramundano y el modo ontológico que vertebra una existencia movida por su tendencia a la cuestionabilidad.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver lo dicho con los objetivos marcados en el capítulo, los cuales tenían en mente transparentar fenomenológicamente el ámbito comunitario del ser-con? En nuestra opinión, las advertencias metodológicas llevadas a cabo nos sitúan en un punto extremadamente importante, en relación con la cuestión de la mismidad, como hemos dicho ya previamente sobre la dilucidación de la estructura del “nosotros”⁴⁴⁵: el carácter de sí mismo de este ente existencial llamado *Dasein*, para su conceptualización, no puede consistir en el desarrollo de una ontología propia de la *Vorhandenheit*. Por esta razón, cuando mentamos la expresión “mismidad”, no podemos auxiliarnos en lo legado por la tradición filosófica, pues el *Dasein* no es -tan solo- un *cogito*, un yo o un sujeto-trascendental, etc. Heidegger lucha furibundamente contra lo que él piensa que es una tendencia humana⁴⁴⁶ hacia su propia “auto-cosificación”⁴⁴⁷

⁴⁴² Cfr. *supra.*, nota 302.

⁴⁴³ Cfr. *infra.*, 4.3.

⁴⁴⁴ *Sein und Zeit*, pp. 15-16: “En el *Dasein* mismo y, con ello, en su comprensión de ser reside lo que vamos a poner de manifiesto como la refracción ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*” [*Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseins-auslegung aufweisen werden*].

⁴⁴⁵ Cfr. *supra.*, 4.

⁴⁴⁶ En resumidas cuentas, el ser humano es pensado en la obra *Ser y Tiempo* como oportunidad proyectiva y lugar comprensor de aquello que es, se da, el ser.

⁴⁴⁷ Por supuesto que esta lucha se personificó en su distanciamiento, sobre todo, de la fenomenología egológica husserliana. A fin de no desvirtuar la meditación, nos abstenemos de demorarnos en las similitudes/diferencias de los pensamientos de Husserl y Heidegger (Cfr. Merker, B. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1988; Hermann, F. W. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*; Blust, F-K., *Selbtheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz*

[*Selbstverdinglichung*]. Concepciones tales como la “substancialización” del alma -*Seelensubstanz*-, aquellas que abogan por la importancia de la conciencia -*Dinglichkeit des Bewußtsein*- o, por último, las concepciones de origen cristiano sobre el concepto de persona -*Gegenständlichkeit der Person*- naufragan, son insuficientes, si la tarea principal es realzar, a fin de obtenerlo, el carácter peculiar del ente que se pregunta por el ser, que siente, padece y piensa: el *Dasein*.

Al socaire de las advertencias metodológicas ejercidas hasta este momento, nos ponemos en camino de, primeramente, pensar rectamente la cuestión de la mismidad, en relación con los existenciaros “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]. A partir de entonces, en segundo lugar, plantaremos la problemática del ser-con. Pero tenemos que ir con pies de plomo, paso a paso.

4.3. Desvelamiento de la mismidad del *Dasein*: hacia la pregunta por el quién.

La mayoría de las veces, en la definición de *Dasein*, se emplea en demasía el carácter relativo al orden existencial. La apelación a la existencia, además de ser usual, corre el riesgo de caer en la más absoluta banalización, hasta el punto de poder confundir las pretensiones de Heidegger con la corriente existencialista⁴⁴⁸. Para Heidegger, el carácter existencial que porta el *Dasein* se ve recogido en los existenciaros: “tener-que-ser” y “ser-en-cada-caso-mío”. “Existencialidad” significa portar la marca que implica el hecho fáctico de “tener-que-ser”, en este mundo, y que las referencias ejecutivas, implícitas en el hecho de ser, se vuelvan contra nosotros (mí), imprecándonos, forzándonos a tener que decidir, en unas decisiones en la que nuestro (mi) propio ser queda en juego. Si esto es cierto, aunque explicado brevemente, y las posibilidades del “tener-que-ser” señalan ante mi propio ser (existir), las cuales se materializan en la toma de decisiones que envuelven al ser del *Dasein*, consideramos pertinente, pues, enfatizar que, desde la propia existencialidad, aun en su grado más nimio y cotidiano, las referencias hacia la “propiedad” [*Eigenlichkeit*] e “impropiedad” [*Uneigenlichkeit*] son ya manifiestas en tanto vías en las que el *Dasein*, desde sus posibilidades existenciales, puede ser sí mismo. Ser sí mismo significa, para nosotros, ser capaz de generar decisiones conformes a la propiedad del existir. Se podrá ahora entender la distancia que media entre Husserl y Heidegger sobre el problema de la

Seinsbestimmung des Ich, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987 y Overenget, E., *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht-Boston-London, Springer, 1998, pp. 139-165).

⁴⁴⁸ Una de las más sobresalientes respuestas ante tal acusación (Cfr. *GA 9*, pp. 313-364).

“autodonación”⁴⁴⁹ [*Selbstgebung*], no en exclusividad apelando al gusto husserliano por Descartes, sino porque Heidegger piensa que la reflexión no es un mecanismo válido para el rescate de la experiencia de la mismidad⁴⁵⁰.

Estas advertencias, por lo demás, van a cobrar su importancia a razón de su capacidad preventiva: para versar pertinentemente sobre los “otros”, no es suficiente la argumentación que apela a teorías tipo “empatía” [*Einfühlung*], en las que el yo corre la suerte de ser un “otro-yo”, igual, clonado, permeable para con la experiencia del otro⁴⁵¹. Esta crítica no es ejercida por Heidegger por considerarla ajena a sus intereses filosóficos, sino, más bien, porque, desde el ejemplo de la teoría de la empatía, la experiencia del otro queda transfigurada desde sus cimientos, al no partir de un modo recto de aprehender la experiencia de la mismidad, jamás impregnada bajo la signatura de la *Vorhandenheit*.

Llegados a este punto, creemos, que se puede comprender por qué tuvimos que comenzar este capítulo, a través de las páginas precedentes, recurriendo a cuestiones metódicas, con la consigna de realzar el modo de acceso de la mismidad del *Dasein*. La creencia que las referencias de nuestro propio ser, nuestro yo, servirán a fin de poder dar cuenta de la experiencia y vivencia del otro, es un error capital que Heidegger no está dispuesto a aceptar⁴⁵². Entonces, podríamos preguntar: ¿qué es lo que está dispuesto a aceptar Heidegger, en este punto de la meditación, sobre al acceso de los otros? Estimamos que el punto de partida de Heidegger consiste en afirmar que, originariamente, en virtud de la atención al propio modo de darse de este fenómeno de los “otros”, lo primero con que nos topamos es con una dimensión indiferente, en la que no es posible realizar semejanzas ni desemejanzas entre el “yo”, el “tú” o el “nosotros”⁴⁵³. *Nota bene*, indiferenciación no significa ignorancia o desconocimiento, sino, más bien, impotencia de atender al modo de acceso del fenómeno de la

⁴⁴⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 115; *GA 24*, pp. 219-251.

⁴⁵⁰ *GA 38*, p. 4: “¡Debemos actuar, salir por fin de la reflexión!” [*Wir sollen ins Handeln, aus der Reflexion heraus!*]. Para un desarrollo de la cuestión, en relación con la concepción del sí-mismo, recomiendo la lectura de Blust, F-K. *Selbsteheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, pp. 66 ss., y Rodríguez, R. *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis, 2015, pp. 61-82.

⁴⁵¹ Cfr. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 124 ss. Tampoco sería válida, para Heidegger, la teoría husserliana de la intersubjetividad expuesta en la Quinta Meditación de Meditaciones Cartesianas (*Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 121-184). Para un desarrollo de la cuestión se recomienda atender a la lectura de Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York, Walter de Gruyter & Co, 1964, pp. 156-186.

⁴⁵² Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 124 ss.

⁴⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 116.

mismidad⁴⁵⁴. Si carecemos, según Heidegger, de un conocimiento explícito y temático sobre nuestra mismidad, ¿cómo es posible que versemos fenomenológicamente sobre la experiencia del otro, de la comunidad o incluso de la alteridad? ¿No es esto un despropósito? La respuesta señala a la demora del pensar, e indica que, para comprender la experiencia del “ser-con” [*Mit-sein*] y de la “co-existencia” [*Mit-Dasein*], es menester partir de la propia estructura del ser del *Dasein*. O sea, desde el uso de otras palabras: no puede darse una experiencia de la mismidad, si antes no se ha integrado la experiencia de los otros, porque el *Dasein* no es un ser dispuesto en una atalaya, indiferente al mundo y a sus semejantes, sino que es un ente en relación⁴⁵⁵, co-originario a la dimensión abierta por el ser-con.

4.3.1. La pregunta por el quién del *Dasein*.

La pregunta por el ser común, el ser-con, esto es, aquello que la intersubjetividad deja abierto, es pensado por Heidegger a través del horizonte que cuestiona sobre el “quién”⁴⁵⁶ [*Wer*]. Como sabemos, desde *Ser y Tiempo*, la respuesta a esta pregunta - quién es el *Dasein*- es unilateral: “el uno”⁴⁵⁷ [*das Man*]. Lo que ocurre es que, en virtud de su estructura pública, no debemos entender el existenciario *das Man* como algo sumamente negativo, sino, como en el punto anterior, en tanto horizonte marcado por la indiferencia que nos encontramos cuando dilucidamos sobre la cuestión sobre quiénes somos nosotros mismos⁴⁵⁸. La inclinación que pone en liza la pregunta por el quién tiene una característica que la hace única: cuando preguntamos por el quién estamos dirigiendo nuestra atención, no solo a lo abierto desde lo preguntado, sino a lo relacionado mismo, nuestro propio ser. El quién se dirige radical y lacerantemente hacia lo que somos, interrogando al ente que hace preguntas: el *Dasein*. Tal es así que, si somos honestos para con nosotros mismos, ante la pregunta: ¿quién soy?, de primeras, no tenemos una respuesta fehacientemente válida, completa, rigurosa. La mayoría de las veces nos vemos obligados a considerar cuestiones pasadas, a afirmar una identidad del

⁴⁵⁴ Cfr. *infra.*, 4.5.; 4.5.1.; 4.5.2., y 4.5.3.

⁴⁵⁵ Hemos desarrollado una fenomenología del ser-en en la I Parte de la presente tesis doctoral.

⁴⁵⁶ Cfr. GA 38, p. 2.

⁴⁵⁷ *Sein und Zeit*, p. 271: “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladuría, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, pasa por alto su propio sí-mismo” [*Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst*].

⁴⁵⁸ Muy esclarecedor resulta el Curso del Semestre de verano de 1934, el cual queda transcrito por los apuntes de Helena Weiss, sobre las diferencias ontológicas-existenciales que se encuentran en la modalidad del preguntar sobre el qué -*Wasfrage*- y sobre el quién -*Werfrage*- (Cfr. GA 38, p. 33-35).

yo, a la manera kantiana⁴⁵⁹. Heidegger es consciente de la debilidad de las respuestas empleadas en la afirmación advenida por la pregunta por el quién, pues sabe muy bien que ninguna categoría, producto de lo que él denomina metafísica, va a recoger, en integridad, el ser del *Dasein*. Pero que piense tal que así, ya nos debería dar, al menos, una indicación que guíe nuestras pesquisas. Creemos no equivocarnos al manifestar, si de verdad el objetivo principal del capítulo es transparentar la estructura del ser-con, la necesidad de buscar, rastrear y radicalizar el horizonte de la mismidad del *Dasein*, pues por mismidad, *prima facie*, entendemos la disposición existencial en la que el *Dasein*, en cada caso, es conforme a lo que “es” (existencia). Ahora bien, pareciera que nuestra meditación ha caído en un círculo vicioso, ya que se resguarda en el carácter de la mismidad, pero, al mismo tiempo, manifiesta que de la mismidad no se puede formular un “concepto” [*Begriff*]. Entonces, ¿qué hacemos? ¿nos contentamos con la imposibilidad, la debacle, la impotencia? Aunque parezca inverosímil y sorprendente en parte, la respuesta se encuentra en la radicalización de la estructura del uno. El planteo que hace Heidegger al respecto resulta muy meridiano para alumbrar nuestros intereses: se ha de partir, por rigor fenomenológico, del modo en el que diariamente estamos, desde la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*], con el fin de, una vez ejercido una mirada fenomenológica-existencial sobre lo que somos cuando somos el uno, -es decir, nadie-, re-obtener la posibilidad, cual conquista, de un sí-mismo propio, que sirva para orientar rectamente el modo de aparición de los otros. La necesidad de comenzar el análisis por la cotidianidad del término medio no es azarosa ni volitiva, responde a una exigencia de orden formal que tiene que ver con la fenomenología, pues no es posible partir de “pre-suposiciones” [*Voraussetzungen*] ideales, sino de aquello que “se da” [*es gibt*]. Por esta razón, comenzar desde el modo en el que nos comportamos diariamente sirve para arrancar de los fenómenos “atestiguaciones-” [*Bezeugungen*], esto es, propias experiencias de sí que tiene que ver con lo vivimos diariamente.

Por otro lado, resulta al menos curioso que el camino solo sea de ida, y no de vuelta, a saber, no es posible partir de una experiencia propia del sí-mismo, de la mismidad, si antes no se ha comenzado desde la atestiguación por la que somos desde lo despejado por la estructura del uno. Fenómenos como “pérdida de sí” o “uniformidad anímica y niveladora” constituyen las atestiguaciones mediante las cuales Heidegger

⁴⁵⁹ Estamos pensando en la apercepción trascendental kantiana (Cfr. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 135; GA 3, pp. 13-19, 65-85, 171-203 y 249-312).

comienza sus análisis en torno a la pregunta por el quién. Esto servirá para empezar a pensar que la experiencia de la mismidad, para el *Dasein*, consiste en un estado de “modificación” [*Verwandlung*] de la vivencia extendida por el uno.

No es posible dar la vuelta al camino, esto es, partir de una experiencia propia para, desde ahí, modificar la impropiedad del estado producido por la cotidianidad del término medio. Es hora, pues, de pensar con más detenimiento la estructura del “ser-con” [*Mit-sein*]

4.4. El desvelamiento del ser-con: co-existencia y solicitud.

Lo que desvela el “ser-con” [*Mit-sein*] es algo muy serio, constituyéndose, en tanto existencial, como una estructura formal de carácter ontológico, esto es, fundamental, que sirve para explicar cualquier modalidad de determinación y manifestación comunal, relacional con respecto a los otros, cualquier forma de convivencia⁴⁶⁰. La radicalidad de la tendencia comunal, propia del ser-con, es para el *Dasein* importantísima, hasta el punto de que podemos decir, sin riesgo a errar, que el *Dasein*, ora en el modo de la “ocupación” [*Besorgen*], ora en el modo de la cotidianidad, cuando está dentro-del mundo, el otro está siempre pre-figurado para con él mismo, no siendo posible, para su captación fenomenológica, desligar el ámbito del otro de lo que el *Dasein* mismo es⁴⁶¹.

Otro *Dasein* es siempre “ya ahí con” [*ist mit da*] el propio *Dasein*⁴⁶². La señalización que pone en relación el modo de aparecer de los otros con el mundo-entorno no es baladí. En primera instancia, tal relación, no significa que los otros se den en el mundo bajo la modalidad del estar-ahí “ante los ojos” [*vorhandene Persondinge*], más bien, siguiendo el hilo conductor de las investigaciones heideggerianas, los otros aparecen revestidos, como implícitos, en la relación ocupacional-práctica que el *Dasein* tiene con los entes intramundanos. Encontramos la huella de los otros, a saber, cuando empleamos el martillo para ajustar el mobiliario, o cuando usamos el teléfono móvil de nuestro amigo, también cuando acudimos al rastro y vemos, observamos, “cosas” de segunda mano⁴⁶³. Esta experiencia que, para la intuición general, es de fácil captación,

⁴⁶⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 117-126.

⁴⁶¹ Que el otro se encuentra ya implícito en la experiencia del entorno queda claro en el análisis del útil (Cfr. *supra.*, 3.; *Sein und Zeit*, pp. 63-113).

⁴⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 118.

⁴⁶³ Cfr. Moreno, C., “Una suerte de calma hechizada. Praxis de extrañamiento y trascendencia poética (Paseando por el rastro con Gómez de la Serna), en: *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 21, 2016, pp. 74-94.

sirve para orientarnos sobre la radicalidad de la experiencia del otro-en-el-*Dasein*, mas no para ponernos cara a cara con ella. La experiencia del otro, para Heidegger, desborda los mecanismos de rastreo que, desde la ocupación-práctica, el *Dasein* pueda tener, intuyendo que, tras la elaboración, por ejemplo, del martillo, si es artesanal, está implícito el mundo del artesano. Pero ¿por qué? Hay que pensar que tanto *Um-* como *Mit-* son co-originarios. Si bien, *grosso modo*, la estructura del entorno quedaba fundamentada en un contexto global, holístico, de carácter hermenéutico⁴⁶⁴, el horizonte comunal, perteneciente al ser-con, aparecía, siempre ya, en el mismo hecho del “habla”⁴⁶⁵ [*Rede*]. El martillo, además de ser enlazado en un respectivo “para-que” [*Um-zu*], era pensado, a la par, como una forma “por-mor-de” [*Worum-willen*], es decir, como un elemento integral y en consonancia con el modo de ser del *Dasein*, un elemento que se integraba al contexto hermenéutico, de sentido⁴⁶⁶, que soporta el *Dasein* en su calidad intransferible de “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*]. Por tanto, co-existir no es una plusvalía que debiera desarrollarse *a posteriori* del trato ocupacional, el cual domina nuestra actividad diaria en el mundo, sino que, en su aparecer, se da con la misma intensidad, y en igualdad de condiciones, que tal estructura del mundo-entorno. Sucede, entonces, que la estructura ontológica del ser-con se encuentra soterrada por una experiencia fenoménica que tiene un nombre claro en la obra de Heidegger: la “co-existencia”⁴⁶⁷ [*Mit-dasein*]. Es conveniente no confundir la estructura ontológica del ser-con con la estructura óptica de la co-existencia. Lo veremos.

⁴⁶⁴ Cfr. *supra.*, 3.

⁴⁶⁵ Siguiendo a Aristóteles, Heidegger analiza los modos *doxáticos* del ser-uno-con-otros, rehabilitando el concepto de *polis* y la definición de *zoon logon politikon*. Curioso lo que dice el mismo Heidegger en su traducción del *zoon logon echon*: “El hombre es un viviente que lee el periódico” [*Der Mensch ist ein Lebendes, das Zeitung liest*] (*GA 18*, p. 108). Para nosotros, estas indicaciones recobran valor porque, ya en el mismo hecho de hablar, la esfera de la co-existencia se impone, pues, en este sentido, si *doxa* es “tener un parecer sobre algo” que aparece, o ha aparecido, el habla indica que el tener un parecer siempre es dicho para con otro que, por así decir, recoge lo dicho. La convivencia se comprendería, pues, como una forma de comunidad de los “pareceres”, al modo en el que se desarrolla, por ejemplo, los diálogos platónicos, en los que un determinado grupo de personajes dialogan en torno a un parecer. Por tanto, el habla no solo prefigura el ámbito de la presencia del otro, sino que es deudora de tal estructura mentada aquí bajo el rótulo de “ser-con”.

⁴⁶⁶ Reiteramos: al mentar la expresión sentido se quiere significar, a la par, el horizonte de previdencia desde donde el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*] (Cfr. *supra.*, 3.).

⁴⁶⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 121.

4.4.1. De la co-existencia a la solicitud.

En el plano de la captación fenomenológica se vivencia, en primer lugar, la co-existencia, en tanto es el modo en el que nosotros, diariamente, hablamos, conversamos, preguntamos al compañero de trabajo cómo le fue su fiesta de cumpleaños, etc. La co-existencia es una modalidad de ser-en-el-mundo perteneciente al carácter existencial del *Dasein* y posibilitada porque el *Dasein*, esencialmente, es un ser-comunitario, fundado en el ser-con. El hecho de que Heidegger, una vez explicitada la estructura del mundo-entorno, se vea obligado a demorarse, aunque dentro de las propias limitaciones de su análisis, a pensar el carácter comunitario que envuelve al *Dasein*, no es algo que deberíamos pasar por alto. Esta señalización indica, al menos, que el modo de comparecencia de los otros se ve implicado en algo especial, diferente al de los útiles. Esta experiencia de distinción es bastante clara: el otro, que es otro *Dasein*, no se nos da como útil. El otro *Dasein*, aunque sea en el modo nivelado de la co-existencia, no puede ser reemplazado, sustituido o reparado. Además de todo esto, el otro revela al *Dasein*, poniéndolo en franquía, la propia estructura capital que estamos analizando aquí: la mismidad. Y no es que, conociendo el modo de comparecencia del otro, podamos obtener un conocimiento de nosotros mismos, antes bien, desde el otro los caracteres que, según Heidegger, desvelan la integridad del *Dasein* se hacen más patentes. ¿No es verdad que el otro, a pesar de tratarlo, a través del filtro de la cotidianidad como cadáver o “extinto”⁴⁶⁸ [*Verstorbene*], nos pondría en franquía, en pos de pensar nuestra propia mortalidad? El pensamiento de la mortalidad no es accidental para Heidegger, pues pensar la mortalidad significa la posibilidad de aprehender el carácter temporal del *Dasein*, o sea, la *Zeitlichkeit*.

Después de lo dicho, ¿no estamos apelando a una suerte de teoría de la empatía para manifestar cierta preeminencia de la experiencia de los otros sobre el mundo-entorno? No es así, ya que, medianamente, el modo de acceso para con los otros, que Heidegger llama “solicitud” [*Fürsorge*], es sumamente deficiente. La solicitud no es más que una indicación del fundamental rol que juega el ser-con para con el *Dasein*; la solicitud es la forma existencial-ontológica que patentiza y regula cualquier modo de relación humana para con el otro. De este modo, la atención, el cuidar-de, la

⁴⁶⁸ Cfr. *infra.*, 9. Justamente, cuando se realiza el análisis fenomenológico del morir, cuyos resultados son relevantes para con el *Dasein* y la posibilidad de un existir en propiedad, Heidegger bifurca la experiencia de la muerte de los otros, la cual es siempre impropia y deficiente, y la muerte nuestra (mía), que es intransferible, insuperable e “irrespectiva”.

indiferencia, el rechazo, la intolerancia, etc., son formas, propias e impropias, de responder a esta ontológica necesidad existencial que tiene el *Dasein* en calidad de ser-con. Que la solicitud quede soterrada no es un hecho nuevo que Heidegger hubiera pensado en 1927⁴⁶⁹.

Desde este horizonte, Heidegger reitera la importancia de pensar que, desde un estado de plena convivencia y cotidianidad, la experiencia fenomenológica no nos pone ante la conciencia de un yo, sino con “el sí-mismo cotidiano”⁴⁷⁰ [*das alltägliche Selbstsein*], es decir, no con una cierta individualidad personal, que nos sirva para tomar distancia de los otros, sino con un horizonte sumido en el anonimato, infructuoso en relación con la tarea “identitaria”⁴⁷¹, que tiene como objeto el ser como todos, esto es, como nadie⁴⁷². Ahora bien, ser-nadie, como mínimo común múltiplo de nuestro estado cotidiano de ser, no significa una suerte de nihilismo al modo como Camus esbozó su Extranjero. Si se nos permite decirlo así, para Heidegger, palabras como anonimato y nadie significan exceso de pertenencia hermenéutica mundana, o sea, sobrecarga de tradición, historia, identidad. Se puede visualizar mejor en el ejemplo del individuo que, por sus razones históricas y culturales, para con toda pregunta, tiene una respuesta: “no hay mal que por bien no venga”, “morir es el fin de la vida”, “España es el mejor país del mundo”⁴⁷³, etc. Estas formulaciones, mentadas por la hermenéutica como prejuicios, son ambivalentes en la obra heideggeriana, pues, por un lado, son fenómenos positivos, en la medida en que abren un horizonte de comprensión para el *Dasein*, pero, por otro, sumamente negativos, porque impiden al *Dasein* toparse con la constitución ontológica de su ser. En relación con la solicitud, el *Dasein*, cuando es nadie, se comporta, también, en el modo de la solicitud que interviene por el otro, bajo el carácter de sustitutivo [*einspringend-beherrschende Fürsorge*]. Esto tiene unas consecuencias muy graves, no solo en el terreno ético y político -a saber, de este modo funcionan las

⁴⁶⁹ Al menos desde 1920, Heidegger ya se percata de las modalidades insuficientes de atender a la solicitud radical que forma el ser del *Dasein* (Cfr. *GA 60*, pp. 3-159; Anexo 1).

⁴⁷⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 126-130.

⁴⁷¹ Esta consideración sobre la identidad se ubica dentro de la crítica que hace Heidegger al ideal filosófico que piensa en la “conciencia” [*Bewußtsein*] como principio rector del mundo. Esta crítica, que no podemos explicitar aquí, se extiende, diríamos, en su integridad, al movimiento del idealismo alemán. Expresiones tales como: *ego, ego cogito, Egoismus, Egoität, Ich, Ichheit, Ichlich*, etc., son usuales en la obra de Heidegger, precisamente, desde un tono altamente crítico, como expresiones equívocas de raíz, alejadas del modo de acceso de la mismidad del *Dasein*. (Cfr. *GA 17*, p. 240; *GA 20*, pp. 131, 172, 326 y 341; *GA 21*, p. 227; *GA 23*, p. 236; *GA 24*, pp. 177, 182-185, 201 y 206-209). Sea suficiente estas referencias, aunque se puedan encontrar más en la vasta obra de Heidegger.

⁴⁷² Cfr. *supra.*, nota 457.

⁴⁷³ Cfr. *supra.*, nota 64. Este carácter de arraigo de la facticidad por sobre la tradición, fue ejemplificado en la I Parte, acudiendo a modelos explicativos sacados de la cotidianidad de la ciudad de Sevilla, en relación con su Semana Santa.

dictaduras-, sino porque le arrebatada al *Dasein* la posibilidad de experimentar su propia temporalidad desde la implicación ontológica que tiene el otro⁴⁷⁴. El otro, desde esta forma impropia de solicitud, se retira como otro, queda abortado en su constitución ontológica.

Por otro lado, el acceso íntegro al otro no es fácil y esto lo muestra la definición de solicitud-propia dada por Heidegger, en cuanto se la piensa como una “solicitud anticipativo-liberadora”⁴⁷⁵ [*vorspringend-befriende Fürsorge*], en virtud de la cual el *Dasein*, en una acción que se anticipa al estado de ruina proporcionado por la actitud cotidiana, basada en el nadie y el uno, logra reintegrar al *otro-Dasein*, devolverle su propia temporalidad. Por eso, dice Heidegger que, a través de la solicitud propia, se “devuelve el cuidado como cuidado”⁴⁷⁶ [*Rückgabe der Sorge als Sorge*].

La importancia que le hemos dado a los diversos modos de acceso al otro, mentado con el título de solicitud, buscaba poner el acento en el camino que hace posible un recto acceso a la constitución comunal del *Dasein* explicitada con la signatura ser-con. Ahora sí que podemos afirmar que, desde el modo de ser de la solicitud propia, es posible pensar ontológicamente el genuino ser-con, o, con otras palabras: el radical “nosotros” [*Wir*] que constituye el ser del *Dasein*. Solo cuando dejamos que el otro comparezca como otro, esto es, libre para consigo mismo, respetando su propia temporalidad, y no impidiendo que éste asuma su propio ser, es decir, su temporalidad, solo de esta manera la cuestión del nosotros, o de intersubjetividad, será aclarada y puesta en su fundamento.

4.4.2. Del ser-con impropio al ser-con propio: preparación del camino.

¿Es posible aprehender una experiencia en propiedad del ser-con, del “nosotros”? ¿no habíamos manifestado⁴⁷⁷ que no era posible captar un genuino ser-con si antes no se ha hecho temático y explícito la mismidad del *Dasein*? Sí, en relación con la última pregunta esto es cierto. El planteo de Heidegger al respecto es bastante claro: la estructura comunal del ser-con pre-supone partir de una experiencia genuina del sí mismo, porque, estando en el mundo, en el modo de la cotidianidad, el *Dasein* es el

⁴⁷⁴ Creo que resulta obvia la afirmación a tenor de lo dicho: no ha de existir un conocimiento propio de la mismidad del *Dasein* que, en su momento constitutivo, no integre al otro desde su propio ámbito de relevancia, como otro que somos, en cada caso, nosotros mismos

⁴⁷⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 117-126.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁷⁷ Cfr. *supra.*, 4.3.

“uno mismo”⁴⁷⁸ [*man-selbst*]. Ser-sí-mismo, no en la modalidad impropia otorgada por el uno, sino ser-sí-mismo propio significa la posibilidad de generar una posibilidad, en el modo de la modificación o recuperación, capaz de capacitar al *Dasein* para el desarrollo de una acción ejecutiva con respecto a su ser, a fin de re-tenerse en lo abierto resueltamente, mediante tal acción ejecutiva⁴⁷⁹, como modo propio de responder a lo que es. Es cierto, también, y esto complica aún más los propósitos de la meditación, que existe una palmaria prioridad de la constitución de la mismidad del *Dasein* en términos casi individualistas⁴⁸⁰, lo cual hace que la referencia al ser-con, al “nosotros”, se difumine. La pregunta pertinente de hacerse, llegados a este momento de la meditación, es la que sigue: ¿es posible hablar de un modo propio de recuperación, apropiación, por parte del *Dasein*, con respecto a la experiencia del ser-con? En este sentido, esta tarea estribaría en re-obtener un modo ejecutivo de acción capaz de recuperar los modos de concreción de la estructura del ser-con, a saber: “ser-junto-al-ente” [*bei-sein*] y “ser-uno-con-otros” [*Miteinandersein*], como numeradores comunes de la co-existencia⁴⁸¹.

A partir de ahora, y como último punto de este capítulo, intentaremos abrir el horizonte de los “otros” para poder pensar una propia y genuina experiencia del ser-con. Para ello, como ya hemos manifestado, nos centraremos con protagonismo en *Ser y Tiempo*, aunque a veces tendremos que recurrir a ciertas obras posteriores con la finalidad de aclarar lo enunciado. No obstante, el objetivo es respetar la integridad de lo abierto en *Ser y Tiempo*.

4.5. Fundamentación del ser-con propio: modificación (apropiación), ser-junto-al-ente y verdad de la existencia.

Si la tarea estribaba en re-obtener una experiencia propia del momento estructural del ser-con, debemos ser muy cautos, pues, como se ha dicho ya, Heidegger no hace un desarrollo temático de tal cuestión, apostando, al menos en *Ser y Tiempo*, por una resolución de carácter “decisionista”, con tintes individualistas, en el sentido del quebrantamiento intransferible que produce la individuación del tender hacia la muerte

⁴⁷⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 271.

⁴⁷⁹ Cfr. *Infra.*, 4.5.; 4.5.1.; 4.5.2.; 4.5.3. Esta acción ejecutiva será denominada, más adelante, en la obra de Heidegger “resolución” [*Entschlossenheit*] (Cfr. *infra.*, 11).

⁴⁸⁰ Cfr. *supra.*, 4.1.

⁴⁸¹ Las investigaciones de Steven Crowell (“Conscience and Reason: Heidegger on the Grounds of Intentionality”, en: *Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, 2007, pp. 43-62 y “Subjectivity: Locating the First Person in Bein and Time”, en: *Inquiry* 44, 2001, pp. 433-454), a pesar de no haber enfatizado en demasía la estructura del nosotros, sí, en cambio, han pensado radicalmente el papel de la “conciencia-práctica” [*Gewissen*], con respecto al rol que juega la noción de sí-mismo en Heidegger, en relación con el origen de la normatividad.

como posibilidad eminente, ante el cobijo de sentido otorgado mientras estamos en el mundo hermenéuticamente hablando. Por esta razón, deberíamos centrar nuestra atención en tres momentos que, en el punto anterior, han quedado implícitos cuando se ha intentado ubicar cómo sería el modo de captación de un ser propio relativo al ser-con, a saber: primero, se tiene que desarrollar qué significa la idea de recuperación, apropiación o modificación, que permite el vaivén entre los modos de ser impropios y propios; segundo, si es verdad que la cotidianidad es el término medio existencial, término que inicia un comienzo sin punto cero⁴⁸², tendríamos que fundamentar las potencialidades de la función respectiva del ser-junto-al-ente; y tercero, a fin de la renuencia del propio Heidegger a discursos modernos, subjetivistas, ha de existir una relación entre relación propia y “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], sobre todo para que lo desvelado por la decisión sea un conocimiento fenomenológico atestiguado en el propio existir, no un producto de la voluntad del yo.

4.5.1. El carácter de la modificación y la mismidad.

Son dos las condiciones formales características de la existencialidad del *Dasein*: “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]. Tanto una como la otra son propias e irrespectivas de ente-*Dasein*, no encontrándose en otra modalidad de ente. Estas condiciones formales, particularísimas del *Dasein*, manifiestan, a nuestro modo de ver, dos posibles atestiguaciones fenomenológicas, arraigadas en la vivencia, del ser “en propiedad” [*Eigentlichkeit*]. El planteo que se juega aquí es que el *Dasein* es, esencialmente, un ser en “estado de caída”⁴⁸³ [*Verfallen*] y esto significa que, siendo en la cotidianidad, carece de una vivencia que le ponga en camino hacia los fenómenos de la propiedad del existir. Caída significa aquí imposibilidad de atestiguación de un ser-propio. De suerte que el estado refractario de la caída, también en la modalidad del uno, es incompleto, no total. Las dos modalidades existenciales del *Dasein*, “tener-que-ser” y “ser-en-cada-caso-mío”, según Heidegger, aunque soterradas, siempre están marcadas bajo el carácter del *Dasein*, por lo que esto significa que, sea como sea, el *Dasein* tiene que sentir, o padecer, su propia constitución; de nuevo: una constitución que es existencial, no intramundana⁴⁸⁴.

⁴⁸² Cfr. *supra.*, 4.1.

⁴⁸³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 52-59 y 175-180.

⁴⁸⁴ Cfr. *supra.*, 4.2.2.

Ahora bien, si siendo diariamente, el *Dasein* es un ser caído, incapaz de auto-transparentarse, algo tiene que hacerle sacudir, a fin de que la experiencia del “tener-que-ser” y ser-“en-cada-caso-mío” emerjan con toda su plenitud. Este es el sentido de la “modificación”⁴⁸⁵ [*Verwandlung*], más que una turbulencia sobre la cotidianidad es su disrupción⁴⁸⁶. Tal disrupción, ya en la *II Sección* de *Ser y Tiempo*, se manifiesta en dos fenómenos muy importantes: el “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” [*sein-zum-Tode*] y el “llamado de la conciencia”⁴⁸⁷ [*Ruf des Gewissens*]. Su carácter disruptivo, de quebrantamiento para con la cotidianidad, se debe, de nuevo, a que la disrupción acontece desde el suelo de esta misma cotidianidad, no al revés. El estado de propiedad de la existencia, entonces, se divisa en base a la constitución proyectiva del *Dasein*, en tanto ser existente en posibilidades, que, una vez experimentada la propia insignificancia de la cotidianidad a través de la angustia, decide tomar lo que es, haciéndose cargo ejecutivamente de su respectivo ser, o sea, de su temporalidad finita (cuidado). La modificación asumida de su propio ser le revela al *Dasein* la necesidad de “transparencia”⁴⁸⁸ [*Durchsichtigkeit*]. Y es aquí donde se pone en realce lo que denominamos “mismidad” [*Selbstheit*]: como el *Dasein* es un ser arrojado en posibilidades, las cuales, si o si, tienen que ser articuladas y asumidas en un proyecto, este mismo *Dasein* tiene que elegir elegirse⁴⁸⁹. Solo cuando el *Dasein* elige la elección es en consonancia con respecto a sí mismo. En esto consiste la mismidad: en poder ser sí mismo a través de una decisión resuelta, la cual ha sido rehabilitada *a posteriori* de la ejecución de “recuperar una elección” [*Nachholen einer Wahl*].

Por último, nuestro modo de pensar la mismidad del *Dasein* ha puesto el énfasis en el “estado de resuelto” [*Entschlossenheit*], en tanto modo eminente de auto-transparentancia del *Dasein*, un modo eminente que desvela y pone en la verdad lo que este mismo *Dasein* es.

4.5.2. La apertura del ser-dentro-de y la irrupción del ser-con.

¿Desde dónde se ejerce la actitud ejecutiva que comprende la transparencia del *Dasein*? Obviamente, desde la cotidianidad del término medio, esto es, en el modo

⁴⁸⁵ Obsérvese que esta “modificación” existencial no tiene nada que ver con una actitud reflexiva, de corte teórico.

⁴⁸⁶ De ahí la importancia de la angustia para lograr tal atestiguación y ponernos de cara ante la posibilidad de una existencia en propiedad (Cfr. *infra.*, 6.2.2.).

⁴⁸⁷ Cfr. *infra.*, 10; *Sein und Zeit*, pp. 267-301

⁴⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 146.

⁴⁸⁹ Heidegger utiliza la expresión “elección de la elección” [*Wählen dieser Wahl*] (*Ibíd.*, p. 268).

impropio de ser del *Dasein*, en el momento existencial de su comprensión media, en calidad de ente que no “existe” en el mundo, sino que es “dentro-del” [*bei*] mundo⁴⁹⁰. Por esta razón, y atendiendo al rigor del método empleado, no puede haber un estado de resuelto que no implique la transparencia del modo de ser del ente intramundano, su desvelamiento [*Entdecktheit*]. Explicar pormenorizadamente su por qué, excedería los límites de este capítulo⁴⁹¹, empero, valga esta respuesta: el modo de ser del ente intramundano, en tanto útil, siempre remitía, en virtud de su constitución, al propio modo de ser del *Dasein*, en tanto “por-mor-de” [*Worumwillen*]. Es el proyecto, que sostiene en su apertura el *Dasein*, aquello que impone, y provee, a los entes intramundanos su propia significación.

Pero ¿qué tiene que ver esto que afirmamos con la estructura comunal del ser-con? Aparentemente muy poco, pues Heidegger, sobre todo en la *I Sección* del tratado, con demasiada frecuencia, conecta el existenciario “ser-dentro-de” [*sein-bei*] con la modalidad impropia de existir: el quedar absorbido, en estado de caída. En cambio, nosotros pensamos que, desde el “ser-dentro-de”, hay una posibilidad de pensar el ser-con, más aún, si atendemos al estado de indiferencia que, desde el comienzo, mueve a la pregunta sobre el quién del ser-con, el quién en relación con “nosotros”. Indiferencia, por lo demás, no ha de mentar una incapacidad de dar sentido, o apertura, más bien indica que, desde el modo de ser cotidiano del “ser-junto-a/dentro-de,” se abren ciertos sentidos del “anunciarse” [*Bekundung*], en los que el ente intramundano, de manera anónima, nivelada, queda “descubierto”⁴⁹² [*Entdecktheit*]. O sea, hay una apertura, desde el modo de ser de la cotidianidad, que es para todo *Dasein*, pública; hay un anunciarse que es común, una forma de “compartir una verdad” [*Sich-teilen-ein-der-Wahrheit*], una orientación, promovida por la manera de “ser-uno-con-otros”⁴⁹³ [*Miteinandersein*].

Ahora, por último, vemos que no ha de haber un estado de resuelto en propiedad para el *Dasein* que no presuponga un estado de descubierto del ente intramundano,

⁴⁹⁰ Cfr. *supra.*, 4.2.2.

⁴⁹¹ Cfr. *supra.*, 3.

⁴⁹² Aunque, en *Ser y Tiempo*, Heidegger no explicitará en demasía este aspecto de mostración del ente intramundano, sí lo hace en la lección de 1928-1929 (Cfr. *GA* 27, pp. 68-104). Para su desarrollo dentro del importantísimo §. 44 (Cfr. *infra.*, 7).

⁴⁹³ Cfr. Olafson, F., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 15-39. Aunque, desde una diferente línea interpretativa, desarrolla la relación de “ser en la verdad” y el “ser-con”. Mencionar, en relación con la temática, el sobresaliente trabajo del Profesor Alejandro Vigo (*Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, pp. 259-290), donde se intenta ubicar la constitución del “nosotros” en la obra de Heidegger, en especial atención al Curso del Semestre de Verano impartido por Heidegger en 1934 (Cfr. *GA* 38.).

siendo este estado de descubierto, por antonomasia, colectivo, público, el cual emerge de una forma de ser-uno-con-otros. Este es el fundamento, según Heidegger, de cualquier manifestación de comunicación, comunidad o “pueblo”⁴⁹⁴ [Volk].

4.5.3. La verdad de la existencia y la posibilidad de un ser-con propio.

A pesar de que hayamos realzado la modalidad del “ser-dentro-de”, específico del ente intramundano, en su papel constituyente, estructural, a la hora de explicar el “estado de resuelto” del *Dasein*, sin embargo, desde la modalidad del “ser-dentro-de”, es imposible dar cobertura al cambio existencial que se produce entre las modalidades de impropiedad y propiedad. Y ello a razón de la “ambivalencia” [Zweideutigkeit] peculiar del *Dasein*, un ente que está en la verdad y en la no-verdad de su existir⁴⁹⁵. La ambivalencia es de tal grado que la posibilidad de ser en propiedad, promovido por una decisión conforme a aceptar la temporalidad que constituye su existencia, no tiene el carácter de cosa, no es un “objeto” [Gegenstand]. Ahora bien, seríamos poco cautos si entendemos la ambivalencia del *Dasein* como un aspecto negativo del mismo. A nuestro juicio, la ambivalencia, la cual es connatural al carácter proyectivo del existir, permite el re-surgimiento de la posibilidad de un modo propio de ser. Este modo propio de ser, para con esta meditación, tiene que ver con rehabilitar su posibilidad en relación con la estructura del ser-con. ¿Será posible? Pensamos que sí. Ya vimos que, desde la modalidad de acceso a los otros denominada “solicitud” [Fürsorge], había un modo propio de acceso al otro que lo signamos bajo expresiones tales como “solicitud anticipativa liberadora”, “no-intervencionista” “ni sustitutiva”⁴⁹⁶, etc. Todas estas expresiones tienen en común en que son acciones ejecutivas del *Dasein*, de re-tención, donde el “otro” es integrado como *Dasein* al que no se le puede usurpar su “irrespectiva” carga de ser, su genuina responsabilidad.

¿Se podrá, entonces, rehabilitar una experiencia propia del ser-con, desde tal situación de ambivalencia, donde prima el estado de “pérdida de sí” [Selbstverlorenheit] propia de la cotidianidad, dejando al margen las afirmaciones heideggerianas posteriores en torno al “pueblo”⁴⁹⁷ [Volk]? Pensamos que sí, pero tenemos que ser conscientes de

⁴⁹⁴ Cfr. *infra.*, nota 497.

⁴⁹⁵ Que el *Dasein* esté en la no-verdad y verdad significa que continuamente se mueve entre el estado de caída y una exigencia de (auto)comprensión en armonía con su propia temporalidad.

⁴⁹⁶ Cfr. *supra.*, 4.4.1.

⁴⁹⁷ El desarrollo de un “nosotros” genuino es fundamentado por Heidegger en conexión con la conformación del “pueblo” [Volk], en tanto constituye una unidad de resolución ante el destino histórico fundado por el envío del ser. En parte, este desarrollo queda constatado en el Curso del Semestre de

que, desde la perspectiva heideggeriana, la respuesta debe ser limitada, a razón de que, como hemos manifestado con anterioridad⁴⁹⁸, para con el estado de propiedad, y desde *Ser y Tiempo*, obtienen una primacía las modalidades “individuales” de existencia. Más aún, como también se manifestó⁴⁹⁹, no puede haber un ser-con en propiedad que no presuponga una asunción del *Dasein* con respecto a sí, con su mismidad. No obstante, la posibilidad de un estado propio del existir se comprendió como una modalidad de “modificación” del modo cotidiano de ser-en-el-mundo, apelando al carácter preeminente de la apertura ejecutiva que lleva tras de sí la decisión. El estado de resuelto advendría, desde el proyecto-arrojado que constituye al *Dasein*, como colofón de una decisión decidida a ser lo que es. Esta decisión, fundamental, no tendría un carácter teórico, propio de la actitud teórica y reflexiva, sino que, más bien, advendría como un momento ejecutivo, de carácter temporal, que tiene que ver con un “adelantarse a la posibilidad”⁵⁰⁰ [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]. Ahora bien, tal decisión supone para Heidegger un compromiso por y para lo decidido. La decisión que toma el *Dasein*, desde el proyecto arrojado de mundo que es, se hace siempre desde el trasfondo del “haber-llegado-a-ser”⁵⁰¹ [*Gewordensein*], constitutivo de la facticidad. Esta facticidad se le revela al *Dasein* como fondo indisponible desde su propio proyecto. El ser-con, como existenciarario que soporta cualquier modalidad de convivencia, aparece co-ligado a la facticidad y el haber-llegado-a-ser, en un primer momento, revestido en la modalidad de comprensión impropia, por cuanto es entendido como “el uno”, la “Historiografía”, etc., pero, en un segundo momento, desde la genuina decisión que posibilita el estado de apertura, abierto en la posibilidad de su concreción propia. Dicho de otro modo, la “verdad de la existencia”, que constituye el corolario de las consecuencias ejecutivas-temporales proporcionadas por el estado de apertura, permite que el *Dasein* pueda re-tornar al fondo indisponible del haber-llegado-a-ser y la facticidad, a fin de que el otro pueda aparecer, precisamente, como *otro-Dasein*. Solo así es posible generar una solicitud no intervencionista para con el otro: retornarnos al ser-con desde la impronta ejecutiva promovida por el estado de resuelto, en la modalidad de “ser lo que se es”, cuando el *Dasein* es conforme a su mismidad. De este

Verano de 1934 (Cfr. GA 38.). Preferimos no ahondar en esta temática, no por considerarla banal o superflua, sino, más bien, porque nos alejaría de los objetivos marcados en el capítulo, los cuales procuraban atenerse a la relevancia que el ser-con posee por sobre los §§. 25-27 de *Ser y Tiempo*.

⁴⁹⁸ Cfr. *supra.*, 4.1.

⁴⁹⁹ Cfr. *supra.*, 4.3.

⁵⁰⁰ Cfr. *infra.*, 9.

⁵⁰¹ Cfr. *supra.*, Anexo 1.

modo, el fondo comunal del ser-con, y el “nosotros” que le acompaña, ya no aparecería en el modo de la indiferencia, sino en el modo de la concreción de su genuina historicidad⁵⁰².

Por último, aunque no hayamos explicitado específicamente la temática, y como es sabido, la cuestión de la historicidad será muy importante para Heidegger en la conformación de su pensamiento después de la *Kehre*. Estas consideraciones llevaron a Heidegger a implantar el pensamiento de la “historia del ser” [*Seinsgeschichte*], y a conducirlos a polémicas con el Nacional Socialismo⁵⁰³.

Por mucho que estas cuestiones sean importantes, dentro del ámbito de especialización del pensamiento heideggeriano, nuestra meditación, por sobre este capítulo, intentó hacer ver que no es posible hablar de un ser-con propio si antes no se lo pone en relación con el horizonte de la mismidad. La línea de interpretación de la mismidad, llevada a cabo en esta tesis doctoral, permitió articular la posibilidad de entendimiento de un ser-con no encandilado por la configuración histórica de un pueblo. Leer fenomenológicamente la obra *Ser y Tiempo*, desde el filtro de una fenomenología del sí-mismo, permite, como se ha visto aquí, reubicar la cuestión del ser-con en tanto fenómeno necesitado y conducido por una posibilidad eminente: que seamos lo que somos. No otra cosa.

⁵⁰² Cfr. *infra.*, 13.

⁵⁰³ Parte de las anotaciones de los llamados “Cuadernos Negros” [*Schwarze Hefte*] constituyen una revisión de las derivas de *Ser y Tiempo*, por lo que podríamos intuir un abandono de las consideraciones esbozadas aquí sobre la potencialidad de la pregunta de la mismidad sobre el existenciarío “ser-con”. Al respecto, y a modo de señalización (Cfr. *GA 94*, pp. 10, 42, 53, 56, 94 ss., y Johnson, F., “El Nacionalsocialismo de Heidegger o el abandono de las *cosas mismas*”, en: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 2017, pp. 185-202.

5. La mismidad como disposición afectiva no-apofántica: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en (§§ 28-38).

5.1. Introducción.

La tarea, por naturaleza ardua y esquiva, de reinterpretar fenomenológicamente la obra *Ser y Tiempo*, como corolario de una fenomenología de la experiencia de sí y/o “mismidad” [*Selbstheit*], tiene, tarde o temprano, que afrontar el análisis de las condiciones de posibilidad de aquello que permite la apertura de algo, su fenomenalidad. En la obra de Heidegger, el “existenciario” que se hace cargo de implementar las condiciones de posibilidad de lo abierto en cuanto tal tiene un nombre: el “ser-en” [*In-sein*]. Heidegger ejerce su análisis a lo largo de los §§ 28-38⁵⁰⁴, ora para consolidar las consideraciones vertidas sobre el “mundo-entorno” [*Um-Welt*], el “mundo-compartido” [*Mit-Welt*] y “el uno” [*das Man*], ora para cerrar el análisis del existenciario “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], pues, como es sabido, el ser-en constituye un momento estructural de aquel existenciario, siendo el encargado de poner en realce el momento puntual de la apertura del ente en su “manifestabilidad” en cuanto tal, sin tener presente los rasgos definidos de la “vinculabilidad” [*Verbundenheit*] que se presuponen en toda apertura de sentido del ente⁵⁰⁵. Para decirlo lo más sucintamente posible: el ser-en es el existencial que se encarga de dar cuenta de la articulación de algo en general, o sea, trata de hacer explícitos los “presupuestos” [*Voraussetzungen*] por lo que algo viene a presencia, se hace patente, o deviene fenómeno⁵⁰⁶. El *modus operandi* heideggeriano se viene a bifurcar en dos vías: por un lado, se trataría de

⁵⁰⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 130-180.

⁵⁰⁵ Cfr. *supra.*, 3. En los §§. 14-24, Heidegger quiere ofrecer un análisis fenomenológico de la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] del mundo, partiendo de la experiencia del mundo-entorno, en tanto “trato práctico” [*Umgang*] con los útiles bajo el mecanismo de la “remisión” [*Verweisung*], para pasar a explicar cómo, desde la experiencia de orden práctico, el otro-*Dasein* queda ya presupuesto y acogido por el mundo-compartido. El cierre, el cual se produce en los §§. 25-27, podría resultar hasta inquietante, ya que la conclusión del análisis de la mundaneidad del mundo, en su pregunta sobre el quién del *Dasein*, tiene como resultados que el *Dasein* es obstruido, digamos en su potencialidad ontológica, por la nivelación ejercida por “el uno” [*das Man*] en la forma del “uno-mismo” [*man-Selbst*]. Dicho esto, en nuestra opinión, y poniéndolo en relación con el análisis posterior del ser-en, lo que se está jugando aquí es la posibilidad de explicitación de la misma vinculación presupuesta en la apertura manifiesta en el ser-en. En este caso, la vinculación tiene un nombre: el mundo, y en sus tres manifestaciones más idiosincráticas, las cuales no deben ser consideradas estancas, sino desde un plano de co-origenariedad: el mundo-entorno, el mundo-compartido y el “mundo de sí mismo” [*Selbst-Welt*].

⁵⁰⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 27-39.

describir la “apertura/estado de apertura” [*Erschlossenheit*], presupuesta en el ser-en (§§. 29-34); por otro lado, de asumir el modo por el que el *Dasein* es su apertura, esto es, su “ahí” [*Da*] (§§ 35-38). En relación a lo último expresado, cabe destacar algo que, quizás, por su naturaleza metodológica y algo erudita, queda muchas veces pasado por alto: el análisis del ser-en constituye la condición de posibilidad de la analítica del *Dasein* en general⁵⁰⁷, en la medida en que se trata, a través del ser-en, de poner al descubierto no solo la posibilidad de apertura que impregna al modo de ser del *Dasein*, sino también el modo en el que este ente tiene que habérselas con tal apertura. Tal manera de habérselas fue signado con el existenciario: “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*], el cual hace referencia a un modo eminente de “encontrarse” [*sich-befinden*] del *Dasein* con aquello que se le abre, es decir, todo tipo de ente bajo la adjetivación perenne de un sentido⁵⁰⁸. Para Heidegger, este sentido, es una estructura no-apofántica en su génesis, pues no queda reconducida por la vía del enunciado, sino que es, más bien, *aleteiológica*⁵⁰⁹, ya que tiene que ver con los posibles rendimientos que hermanan a un determinado fenómeno con su respectiva “apertura” originaria. Esta apertura de los fenómenos no es irracional ni mística, sino, al ser circunscrita siempre a un sentido, es un elemento de preiedad, que viene ya articulado, hermenéuticamente ordenado y comprendido, al igual que sucedía con el útil y la “totalidad respeccional”⁵¹⁰ [*Bewandtnisganzheit*]. La primera forma de articulación, siguiendo a Heidegger, es la disposición afectiva. Tal disposición afectiva constituye un existenciario, en relación con las formas de apertura, co-originario con la

⁵⁰⁷ Cfr. *supra.*, nota 349.

⁵⁰⁸ Se ha de sobreentender que no puede haber un estado de franquea, como el que manifiesta el ser-en, el cual no comportara la función del sentido. Por esta razón, afirmamos que el sentido no es una plusvalía que acompañara a los fenómenos al modo de su fin o *telos*, sino que el sentido es siempre ya ínsito a las condiciones de posibilidad de apertura que manifiesta el existenciario ser-en. Sentido es, pues, una “estructura de preiedad” [*Vor-struktur*] que transparenta el desde-dónde de toda apertura a la comprensibilidad (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 95-180).

⁵⁰⁹ Estamos de acuerdo por la tesis presentada por Alejandro Vigo (*Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, pp. 437-466), según la cual, y *grosso modo*, las formas no-apofánticas de la comprensión documentan de forma más directa la articulación de la significación, propuesta ya en el “estado de apertura/aperturidad” [*Erschlossenheit*] del *Dasein*. Para Vigo, la *aleteología* es un intento por reubicar la temática de la verdad, entendida como *aletheia*, dentro de lo que, por la tradición, se denominó “verdad trascendental”, esto es, como la apertura que permite la comprensión del ente en su ser.

⁵¹⁰ Cfr. *supra.*, 3. Los análisis sobre la mundaneidad, en general, y del útil, en particular, son muy prolivos, por lo que baste esta explicación muy somera: la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-de” [*Worumwillen*] respectivo al *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto para-algo, comporta. El existenciario del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” [*Bezugsganze*], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la “totalidad-respeccional” [*Bewandtnisganzheit*] cuanto sus (auto)referencias hacia el *Dasein* -la significatividad y la mundaneidad-.

“comprensión” [*Verstehen*] y el “habla” [*Rede*], por lo que no es extraño manifestar, pues, que en la disposición afectiva habría ya una significación articulada, la cual determinaría al menos lo explícito de la comprensión del *Dasein*. La disposición afectiva -ahora sí- sería una plusvalía no apofántica que tendría que aportar algo a la propia comprensión de sentido abierta ya en el estado de apertura característico de este mismo ente.

Por último, a través de este capítulo se quisiera enfatizar ese *plus* que parece potenciar la disposición afectiva para con la comprensión del *Dasein*, intentando atisbar, a partir de lo expreso mismo en la disposición afectiva y en tanto aporte no-apofántico, la posibilidad de tematización de la mismidad del *Dasein*, una mismidad entendida como posibilidad de “recuperar una elección” [*Nachholen einer Wahl*], a través de un acto comprensivo-ejecutivo llamado “transparencia”⁵¹¹ [*Durchsichtigkeit*].

5.2. La comprensión es siempre afectiva.

Las condiciones que soportan la apertura del ente, comportada con el rótulo ser-en, buscaban, según el anhelo de Heidegger, ser tematizadas en cuanto tales, en aparente des-conexión, al menos metodológica, con la vinculación referente al mundo. Pero este intento, diríamos, es solamente formal, pues se trata de demarcar un momento estructural del existenciario ser-en-el-mundo, que actúa como el mínimo común múltiplo del “comportarse” [*sich-Verhalten*] del *Dasein*. Desde el inicio del análisis, en el instante en el que Heidegger habla de la disposición afectiva y el comprender, se sigue que no puede haber una venida a la presencia del ente que, por así decir, se encontrara en un absoluto divorcio con el mundo, como desvinculado de su horizonte de sentido. La vinculación es, por tanto, co-extensiva al momento de apertura al ente, un vínculo que, al menos, presenta dos determinaciones: la de ser nexa con el mundo, en tanto plexo total que cobija la significación como fenómeno ontológico; otra, la de ser, también, un nexa con el propio modo de ser del único ente que, además de preguntarse en su “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] radical, se comporta con respecto a su ser como concernido, siendo que “le va su ser en ser (existir)” [*es geht ihm um sein Sein*].

Ahora bien, Heidegger es muy consciente de que debemos comenzar atisbando lo que la historia, o mejor: la tradición, ha comprendido sobre el fenómeno

⁵¹¹ Cf. *infra.*, 5.4.4.

trascendental que comporta la génesis del ente. Esta tradición, de corte ontológico y casi hegemonizada por la obra de Aristóteles⁵¹², determinó que la manera más óptima de responder a la cuestión sobre la génesis del ente es aquella que pasa por la enunciación, en su forma de justificación apofántica, bajo el *logos apophantikos*⁵¹³. De aquí se extraen las siguientes consecuencias: a) toda forma de logos no amoldada por el imperativo apofántico, en cuanto determinación enunciativa, no es considerada, sino marginada; b) la verdad es, *nolens volens*, una verdad predicativa y, por tanto, las categorías, aquellas que dan cuenta de la estructura ontológica de la realidad misma, quedan reducidas a su condición exclusivamente apofántica⁵¹⁴. Pues bien, esto es una visión muy reductiva del problema de la llamada génesis ontológica, la cual constituye el centro temático del discurso apofántico. Para decirlo de la manera más breve posible: lo que sucede nada tiene que ver con un modo de acceso teórico⁵¹⁵ al problema; más bien, desde el “trato práctico” [*Umgang*], que mueve a ser al *Dasein*, se da ya una apertura de sentido manifiesta en el simple hecho de que toda acción del mismo *Dasein* no es acéfala, sino que comporta un orden y una articulación. En el trato práctico y operativo se abren ya significaciones de los entes, en el ámbito, diríamos también con Husserl, de la experiencia “ante-predicativa” [*Vorprädikativ*]. Heidegger es muy claro al respecto: “La totalidad significativa de la comprensibilidad viene a la palabra. A las significaciones les crecen palabras. No es que las palabras cosificadas sean provistas de significaciones”⁵¹⁶.

De esta forma, como se echa de ver, la comprensión es un fenómeno ontológico, radical y articulado bajo la manera de una disposición afectiva que temple la misma articulación significativa. Sin esta irrupción, propia del temple, la apertura a la comprensión no podría cifrarse ya en el modo de comportamiento del *Dasein* respecto del trato con el mundo-entorno, antes bien, tendríamos que suponer -y, por tanto, en

⁵¹² En particular, las formas apofánticas, las cuales están basadas, en mayor o menor medida, en la determinación veritativa (verdadero/falso) y en la predicación. En cambio, Aristóteles también desarrolla una teoría no-apofántica de la interpretación, a saber, la plegaria, el ruego, etc., que son analizadas en el marco del Tratado *De Interpretatione* 4, 16b 34 ss., [en: *Tratados de Lógica (Organon) II*, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1995, pp. 41-42].

⁵¹³ Cf. *Sein und Zeit*, pp. 153-160.

⁵¹⁴ Esta división es, a nuestro juicio, harto importante por cuanto mueve a Heidegger a una dualidad en su examen ontológico: las categorías, canalizadas bajo el proceder de la *Vorhandenheit*, de lo que tiene el “carácter cósmico” [*Dinghaftigkeit*]; los existenciaros, en cambio, se hacen cargo de la existencialidad característica del ente-*Dasein*.

⁵¹⁵ Cf. *supra.*, nota 354.

⁵¹⁶ *Sein und Zeit*, p. 161: *Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.*

contra del mismo proceder fenomenológico que se atiene a lo que es dado- que hay otra forma más originaria de acceso al ente, dictada, a buen seguro, por un modo que dejara como al margen a la disposición afectiva. Este modo es, para Heidegger, el modo teórico de proceder, esto es, el que pone en relación la *theoria* aristotélica⁵¹⁷ como un “tranquilo permanecer junto a...”⁵¹⁸ [*im ruhigen Verweilen bei...*]. Sin poder adelantar más hasta el momento, es obvio que, para Heidegger, el proceder teórico presupone un temple, aun en la negación del mismo, y, por otro lado, aunque reconociendo la validez del conocimiento derivado de la *theoria*, en tanto “teoría del conocimiento”⁵¹⁹ [*Erkenntnistheorie*], este saber sería, en su mismo ser, derivado, actuando de modo diferido con la forma concreta, fáctica y fenomenológica del comportarse del *Dasein*, un ente eminentemente práctico⁵²⁰.

Pero ¿qué sucede con la otra disposición franca que articula el estado de apertura de todo fenómeno, es decir, el “habla” [*Rede*]? ¿qué relación ha de tener con los modos de proceder fenomenológico, por una parte, y teórico, por otro? El habla es una emanación de la articulación significativa, la cual ha sido abierta en tanto disposición afectiva, o, también, afectivamente comprendida⁵²¹. Por esta razón, si es verdad que el proceder teórico deja al margen, o, más bien, intenta calmar el temple mismo de la disposición afectiva, las consecuencias para con el habla son letales, degenerando en un habla y/o discurso incapaz de pensar las cosas mismas, incapaz de atender al modo de acceso de todo fenómeno⁵²².

5.3. Disposición afectiva y discurso no-apofántico: objetualidad, vinculación, remisionabilidad y autorreferencialidad.

En la metodología proveniente de *Ser y Tiempo*, y en conexión con nuestra investigación, podríamos afirmar, sin lugar a dudas, que toda forma de conocer, sea del rango que sea, es una consecuencia directa de un modo de comportarse, de un modo de entrar en acceso, o de “ver” aquello que es. *Pro domo*, podríamos decir, que lo

⁵¹⁷ Cfr. *Metafísica* 12, 982 22 (en: *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1994).

⁵¹⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 138.

⁵¹⁹ La teoría del conocimiento es, según Heidegger, un desarrollo ulterior y en consonancia con el proceder lógico-apofántico. En la tradición alemana, tal movimiento, hace referencia a la época del criticismo postkantiano, surgido a mitad del siglo XIX, hasta el desarrollo, *stricto sensu*, del neokantismo, allá por los siglos XIX-XX.

⁵²⁰ Cfr. *supra.*, nota 364.

⁵²¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 162

⁵²² Cfr. *supra.*, nota 299.

articulado en el lenguaje es producto de una forma de comportamiento, o, de otro modo, de una función lingüística. Con ello, el proceder teórico tiene, según Heidegger, la característica inigualable de emplear la función del habla respectiva al “estado de cosas”⁵²³ [*Sachverhalte*], valiéndose, entonces, de enunciados puramente constataivos del estilo “la pizarra es verde”, “el aula es grande”, etc. Ahora bien, ¿es esta función del habla la más usual a la hora de dar cuentas del comportamiento humano? ¿no es verdad que regularmente, y, al contrario, empleamos funciones del lenguaje que nada tienen que ver con la descripción de cosas, sino que comunicamos al otro cómo nos sentimos, qué pensamos, a veces, y otras, usamos el lenguaje para mandar y ordenar?

No olvidemos que la cotidianidad, entendida como aquello que se hace con regularidad, es un indicativo de valencia fenomenológica para Heidegger, pues, entre otras cosas, se trataría de partir de la forma en la que estamos en el mundo, no de “presuponer” [*Voraussetzen*] aquello que se da. Esta afirmación, que nada dice en contra del discurso apofántico, es, en cambio, una alerta. La alerta estriba en la derivación de los fenómenos antes mentados como propios de la apertura del ente: disposición afectiva, comprensión y habla, ya que, en relación al discurso apofántico, basado en la enunciación predicativa, el acceso que regula (templadamente) el acceso a las cosas sería el “mero dirigir la mirada” [*Hinsehen*], el cual no solo supone una suerte de ascetismo singular del observador puro, sino que revierte aquello que la cosa misma es, o sea, el fenómeno deviene cosa, en tanto está-ahí, “ante los ojos” [*vorhanden*], y, con la misma pregnancia, el existente deviene sujeto de la predicación. De suerte que, para Heidegger, el sujeto de la predicación, antes de sostener la misma predicación en tanto *subiectum*, es un existente arrojado en un mundo ya dado, en un mundo previamente articulado por el que accede si y solo si por medio de una disposición afectiva. A fin de potenciar posibles rendimientos de la disposición afectiva, en relación con el descubrimiento de cierto horizonte de lo que sería la “mismidad” del *Dasein*, enunciaremos ciertas consecuencias que se siguen de la crítica heideggeriana al discurso apofántico. No hay que olvidar que semejante crítica es hecha a fin de poner al descubierto otras formas de manifestación que nada tienen que ver, en parte, con el discurso apofántico.

⁵²³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 37, 46, 290 y 474.

5.3.1. El ser ante los ojos y el carácter de objeto (objetualidad).

Durante el análisis del mundo (§§ 14-18), Heidegger parece haber propuesto una forma explicativa de conocimiento primario, el cual distaría del conocimiento que se deriva del proceder teórico. *Grosso modo*, a lo largo de esos párrafos el pensador alemán había enfatizado, en relación con todo conocimiento, un elemento contextual y holístico que actuaba de fundamento para con el acceso al ente intramundano. Este elemento contextual, entre tanto, fue llamado el “con lo cual” [*Womit*]. Pues bien, lo que se produciría, con la irrupción del proceder apofántico, es una transferencia en el acceso, siendo que el “con lo cual” derivaba en el “sobre lo cual” [*Worüber*]. Las consecuencias de tal transferencia son letales para los objetivos que el propio Heidegger postula como meta de toda hermenéutica de la facticidad, menoscabando el punto de acceso abierto por la dilucidación del “haber-previo” [*Vor-habe*], el genuino *a priori*⁵²⁴ fenomenológico. Para poner un ejemplo: el lápiz, que es un “útil” [*Zeug*], el cual remite a un contexto significativo, un “para” [*um*], a la vez que una vía que, mediante su utilidad y ocupación, pone en marcha un modo de ser del *Dasein*, un “por-mor-de” [*Worumwillen*], puede ser comprendido dentro de unas “apropiaciones” [*Geeignetheiten*] o “inapropiaciones” [*Ungeeignetheiten*], en la manera en que el lápiz pinta, escribe, vale, o, al contrario, no sirve para cortar, a saber, una barra de pan. Lo que haría, entonces, el proceder teórico es ver al lápiz como un “objeto”⁵²⁵ [*Gegenstand*], provisto de “propiedades” [*Eigenschaften*] que pueden ser descritas al modo de la dureza del plástico que compone el lápiz, o su color. Heidegger entiende que estas propiedades no sólo son una forma de determinar categorialmente al ente, sino que es un modo que falsifica la experiencia, en este caso, del lápiz, convirtiéndolo en un objeto desprovisto de toda vinculación con el mundo como plexo total de significación. Las propiedades del objeto, por tanto, constituyen una determinación categorial co-extensiva al modo de acceso teórico, aquel que pone “ante los ojos” lo que es.

⁵²⁴ Este elemento “apriórico” es mentado por Heidegger en tanto horizonte “pre-teórico” [*Vor-theoretische*]. La estructura de “previedad”: “haber-previo” [*Vor-habe*], “ver-previo” [*Vor-sicht*] y “pre-concepción” [*Vorgriff*]. La dilucidación de esta estructura previa es el objetivo final de toda hermenéutica de la facticidad.

⁵²⁵ *Cfr. supra.*, nota 123.

5.3.2. La disposición afectiva es un cómo: vinculación y remisionabilidad no-apofántica.

La cosa, en cambio, es muy distinta en relación directa al *Dasein*. La hipótesis de partida de Heidegger consiste en distanciar el comportarse del *Dasein* en el mundo del modo de proceder regido por el “estar-ahí” [*Vorhandenheit*] y, por tanto, de su modo de acceso, el ser-ante-los-ojos. Sucede, más bien, que el *Dasein* se mueve dentro de contextos articulados hermenéuticamente. El primer, y más elemental, contexto de articulación acontece a través del “mundo-entorno” [*Um-Welt*] bajo la guía de la “ocupación” [*Besorgen*] y el “ver-entorno” [*Umsicht*]. En el relacionarse con el mundo-entorno, el *Dasein* se mueve ya con entes que aparecen como cosas “a la mano” [*zuhanden*], incardinadas en un proyecto de mundo que el *Dasein*, por ser el ente que es, soporta o sostiene. Pero lo importante aquí, quizás, no es señalar, en exclusividad, la importancia del elemento práctico-pragmático que regula el comportarse del *Dasein*, sino el hecho de que, a través de la actitud que acompaña a la ocupación, lo que se muestra o se presenta, en este caso: la cosa “como a la mano”, lo hace de forma no nivelada ni distanciada, como, en cambio, sí ocurría bajo el prisma de mostración del proceder teórico. El ente aparece como algo que sirve o vale para algo, no perdiendo ni menoscabándose su carácter de remisionalidad. Tal remisión, a la que apunta el ente en su dimensión holística y contextual dentro del mundo-entorno, no queda definida, simplemente, por la posibilidad de su proyectar con respecto a un “para-” [*Um-*], sino que se dirige, digamos, lacerantemente al propio ser del *Dasein* como ente sumamente comprensor⁵²⁶, ya que la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], en tanto fenómeno ontológico que posibilita toda significación, es “por-mor-del” *Dasein*. Se puede expresar de otro modo: en el comportarse teórico, los vínculos de toda mostración, que deja traslucir el fenómeno de la remisión, quedarían como desactivados o distanciados del propio agente de experiencia, el *Dasein*; en cambio, en el comportamiento de orden práctico, relativo a lo que Heidegger llama ocupación, el

⁵²⁶ Heidegger expresa tal carácter comprensor con estas palabras (*Sein und Zeit*, p. 148): “El *Dasein* proyecta, en cuanto comprender, su ser hacia posibilidades. Este comprensor ser para posibilidades es en sí mismo, por la repercusión que tienen sobre el *Dasein* en tanto que abiertas, un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación” [*Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende Sein zu Möglichkeiten ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung*].

carácter de remisión es patente, siendo que el *Dasein* tiene la posibilidad de experimentar (“experienciar”) lo que se muestra, como haciéndolo siempre para sí mismo, o sea, la ocupación práctica, como vía de acceso al conocimiento, no camufla el carácter de remisionalidad que acompaña a todo ente en su intelección pragmática, sino que, antes bien, lo realza, ora en el comportamiento utilitario, ora en el empleo de señales o signos⁵²⁷. La “vinculación” [*Verbindung*] es un fenómeno eminente, a pesar de ser co-originario con el carácter de “remisionalidad” [*Verweisung*], en la medida en que supone un aporte, un *plus*, en el acceso al conocimiento del *Dasein*⁵²⁸. Que lo que se muestra lo haga siempre en un vínculo para el agente de experiencia, significa que no hay mostración del ente, o descubrimiento en su significatividad, que no sea dispuesto (abierto) afectivamente. En último término, aquello que revela la vinculación provista en la remisionabilidad, es la disposición afectiva que templea al *Dasein* en su ser-en-el-mundo⁵²⁹.

Ahora bien, el ser-en-el-mundo no es acéfalo, sino una estructura intencionalmente articulada que siempre pone en relación algo con algo y, por esta razón, podríamos decir que no hay ser-en-el-mundo que, en cuanto tal, no esté abierto a lo que se da. La estructura de la apertura a lo que se da fue signada con el rótulo de ser-en. Descubrimos, ahora, que la disposición afectiva “co-constituye” [*mit-konstituiert*] la posibilidad de tal apertura, no siendo un fenómeno derivado y subsidiario de la interpretación. En rigor, el aporte a la significación de la disposición afectiva no hace más que revelar que en el “dejar hacer frente” [*das Begegnenlassen*] a las cosas, el *Dasein*, siendo vinculado, es afectado, “concernido” [*angegangen*], le va en su ser aquello que se le presenta, aquello a “lo que hace frente dentro del mundo” [*das innerweltlich Begegnende*]. Pero ¿qué tiene que ver esto con la propia constitución del existencial ser-en y el aporte a la comprensión que, desde el principio, hemos

⁵²⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 76-83. El problema de los “signos” [*Zeichen*] viene después del análisis de los útiles, a fin de completar y desarrollar el análisis mismo del mundo-entorno. Los útiles tienen la potencialidad de la vinculación con elementos hermenéuticos notorios, a saber, el martillo es considerado un ente de uso, mientras que, si se acompaña con una hoz, en una bandera roja y amarilla, es un signo, devenido en símbolo, del comunismo. En cualquier caso, el horizonte comunal de la remisión y la vinculación es patente.

⁵²⁸ Heidegger suele bifurcar el conocimiento, en tanto, conocer categorial, y lo denomina *Erkenntnis*, y “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], que constituye un intento de hacer accesible fenomenológicamente la misma experiencia total del ente llamado *Dasein*. En todo caso, cuando mentamos conocimiento del *Dasein*, estamos refiriéndonos a la transparencia, tal y como Heidegger hace uso de ella (Cfr. *infra*, 5.4.4.).

⁵²⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 61, 69, 74, 203 y 273.

defendido? Debemos andar con cuidado, pues no se está afirmando en esta meditación doctoral una suerte de sugestión afectiva que modificara lo que se presenta, o muestra, subjetivamente, como si fuera *a posteriori*, o una distorsión psicológica de la percepción. Justamente, a través de lo dicho, Heidegger está aniquilando la hegemonía de la “percepción” [*Wahrnehmung*], como modo de acceso al conocimiento, en la medida en que no hay un acceso no templado afectivamente y, por tanto, los fenómenos de acceso como el “tener sensación” [*Empfinden*] o el “clavar la mirada” [*anstarren*] son mostrados como incapaces de aprehender el aporte lacerante que ejerce la disposición afectiva. Más aún, a tenor de la radicalidad de la disposición afectiva en la constitución del ser-en del *Dasein*, esta afectividad, que regula la transfusión entre lo que se da y el ser-afectado, va a constituir, *per se*, un modo de mostración mismo, impregnando la posibilidad de que lo que se dé lo haga siempre en una determinada modalidad, un “cómo” [*Wie*], una “manera de existir” [*Weisen zu existieren*]. Y esto es harto importante a causa de que la “comprensión” [*Verstehen*] es tomada ya como una modalidad, afinada en la posibilidad de un “ser-posible” [*Sein-können*], en contraposición al otro modo de aprehensión, aquel que hace referencia a la substancialidad y la “objetualidad”⁵³⁰ [*Gegenstandlichkeit*], ambos basados en el establecimiento de la *quiddidad* de lo que es.

Estamos, por ende, ante un fenómeno de gran importancia, no neutral ni circunstancial, sino que determina y constituye la condición de posibilidad del conocimiento existencial bajo la modalidad del “cómo” [*Wie*]. La disposición afectiva no consistiría, solamente, en la posibilidad de poder ser-afectado por algo que se presenta como para mí, sino que estaría co-constituyendo el mismo acto de presentación del ente en su vía de acceso práctico, donde el carácter de la remisionalidad es patente. Disposición afectiva y carácter remisional estarían, pues, ligados. La posibilidad de su articulación, a través del habla/discurso, quedaría recogido por la modalidad del habla/discurso no-apofántico. De ahí su importancia.

5.3.3. La relevancia del elemento autorreferencial respectivo del *Dasein*.

Si es verdad que la disposición afectiva, en relación con la venida a la presencia de aquello que se da, es capaz de otorgar el código de presentación para todo ente, en la

⁵³⁰ Desarrollamos esta problemática, en un diálogo con la obra de Kant, en: Garrido-Periñán, J.J, “Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger”, pp. 145-160.

modalidad del cómo, esta consideración, debe hacernos pensar en el *Dasein* mismo, ya que es este mismo ente quien es capaz de ser articulado comprensiblemente en la modalidad de una manera de existir. Como ya se ha afirmado, en los análisis de la estructura del mundo y su carácter de remisionalidad (§§ 16-18), Heidegger supedita el plexo de significatividad, que supura todo ente-útil, anclado y dirigido siempre en un “para/hacia” [*Um*], a una estructura de orden existencial y hermenéutica que tiene que ver con la pregnancia del modo de ser del *Dasein*, basado en una significatividad desplegada siempre en posibilidades, para con todo lo que es, a saber: el por-mor-de⁵³¹. El por-mor-de es una estructura existencial que constituye, en definitiva, la condición de posibilidad de la remisionabilidad misma, constituyéndose como su trasfondo posibilitador. Esto se puede plasmar muy bien a través de un ejemplo: el martillo, que se activa como útil en referencia a su contexto de utilidad y al plexo significativo al que remite su “para/hacia” (mundo del artesano, donde tienen cabida hermenéutica unos zapatos, una mesa de madera, un taller, unos clavos, etc), además de servir-para, es un elemento por y mediante el cual una impronta, singular del *Dasein*, queda patente, siendo que el martillo es, del mismo modo, un útil que se integra en un dominio de posibilidades en homologación con el ente que se pregunta por el ser, o sea, este mismo *Dasein*. De este modo, el martillo, además de un útil, el cual sirve-para-algo, entre otras cosas para martillar, tiene su condición de posibilidad, de aprehensión hermenéutica, en la medida en que remite al propio ser del *Dasein*. El por-mor-de es esta pre-estructura⁵³² existencial y ontológica que permite, entonces, la propia remisionabilidad. Si esto es así, y nuestra interpretación no anda descarriada, es posible manifestar que, en el momento estructural basado en la autorreferencialidad del por-mor-de, lo que se produce es un dejar-de-lado, cual *epojè*, el propio mecanismo de remisión, en el que el ente queda configurado contextualmente, y relacionado siempre hacia otro ente -el martillo, el clavo y la mesa de madera-. Lo que aparece ahora no es la comprensión de que el útil, en su intelección hermenéutica, siempre ha de quedar hermanado con otro

⁵³¹ Cfr. *supra.*, nota 369. También son valiosas, a fin de esclarecer tal polisemia, las consideraciones de: Kalaripambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, p. 260; Pocaí, R., *Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität*, en: Rentsch, Th (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Academia Verlag, Berlin, 2001, pp. 51-67 y *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Karl Alber, Freiburg am Breisgau, 1996, p. 75.

⁵³² Nos permitimos el empleo de ciertos usos de palabras a fin de dejar claro que el por-mor-de remite directamente al *Dasein* bajo la modalidad del “anticipar” [*vorlaufen*], sobre todo si se compara con el movimiento móvil, cual proyectil, que parece indicar la actitud remisional del “hacia/para”, que siempre es un estar-en-relación-a.

útil, sino la afección (comprensiva) que se produce por y sobre el ente encargado de sostener su articulación, o sea, su sentido, de nuevo: el *Dasein*. Lo que se ve y/o comprende, en este caso, es que, desde la intelección del martillo, nuestro (mi) ser queda afectado como aquel ser que le va su ser en ser(existir) desde el martillar del martillo. Es acaso, quizás, muy exagerado por nuestra parte manifestar tal cosa, obviamente, si, en vez del martillo en su comprensión, omitimos el existenciario que con más potencia patentiza este elemento existencial de irnos nuestro ser en ser(existir): “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”⁵³³ [*sein-zum-Tode*]. Pero, como manifestamos al principio, la tarea consiste en centrarnos en el momento estructura del ser-en⁵³⁴.

Por esta razón, aquello que nos va en la comprensión del martillo es el carácter esencialmente “yecto/arrojado” [*geworfen*] de la misma comprensión. La disposición afectiva, por tanto, en la enfatización que ejerce desde el horizonte autorreferencial, lo que hace es mostrarnos que todo acto de comprensión, sea intramundano o existencial, es un acto emanado de la condición naciente del “estado de arrojado” [*Geworfenheit*] del propio *Dasein*.

5.3.4. El aporte no-apofántico de la disposición afectiva como facticidad.

En el anterior ejemplo sobre el martillo se manifestó, como algo lejano y poco probable, el padecimiento de la angustia, en tanto vía de acceso óptima al horizonte autorreferencial que supura todo acto de comprensión, pues, a diferencia del existenciario sobre la muerte, la experiencia circummundana del martillo no tenía la capacidad de mostrarnos nuestro ser como un ser que tiene que ser, jugándose su ser en

⁵³³ Cfr. *infra.*, 9. Desarrollamos una fenomenología del ser-para(vuelto-a)-la-muerte como vía tentativa de preparación de la pregunta por la mismidad del *Dasein* en: Garrido-Periñán, J.J., “El envés de un Heidegger terapéutico: fenomenología del ser-para-la-muerte”, en Garrido-Periñán, J.J.; De Bravo, C; Ordóñez, J (eds.), *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, Fénix Editora, Sevilla, 2016, pp. 53-81.

⁵³⁴ Cf. *supra.*, 5.1. El ser-para(vuelto-a)-la-muerte es un existenciario sobresaliente para manifestar el carácter yecto y finito del *Dasein*. En todo caso, la fuerza de este existenciario estaría en poner al *Dasein* ante una situación comprensiva de su ser como ente que, en su ser, le va este mismo ser. La cosa cambia con el ejemplo del martillo, pues, desde el martillo, no se ve nítidamente las posibles conexiones autorreferenciales subyacentes a la estructura del mismo ente llamado *Dasein*. Se puede decir de otro modo: desde la experiencia, en su posibilidad, de nuestra (mi) muerte, acontece la angustia, que activaría una posible comprensión propia, que focalizara este momento llamado autorreferencial del por-mor-de en su versión más existencial y temporal: “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]; en cambio, desde el uso del martillo, podremos sentir molestia, impedimentos, pero nunca angustia y, por tanto, el realce del momento estructural autorreferencial, la mayoría de las veces, tiene que perder la partida en relación a su otra parte: el carácter remisional del útil hacia otro útil, el “para”.

la existencia misma⁵³⁵. Pero el martillo es considerado un útil, o sea, no es un “objeto” [*Gegenstand*]. Desde su condición intermedia de útil, pues es comprendido desde un contexto referencial, holístico e integral, llamado mundo, se puede atisbar la conexión con el agente de experiencia llamado *Dasein*. Y para Heidegger ¿cuándo se ve mejor esta llamada autorreferencialidad relativa al por-mor-de? Pues, en analogía con la angustia, desde momentos de ruptura y disrupción. En este caso, no se produce la aniquilación contextual de sentido de toda angustia, sino un quiebre en el horizonte de expectativas propiciado por el “para” [*Um*]. Estos fenómenos de disrupción tienen nombres y son: “no-llamatividad” [*Unauffälligkeit*], “no-pertinencia” [*Unaufdringlichkeit*] y “no-insistencia”⁵³⁶ [*Unaufsässigkeit*]. De resultas de esto, quiere Heidegger, además de poner en realce la estructura del “a la mano”, en contraposición de la actitud teórica basada en el “ante los ojos”, que los útiles, los entes por el que diariamente nos valemos, tienen una conexión con aquello que somos mediante el fenómeno de la comprensión. En estos momentos de ruptura y quiebre del horizonte de utilidad del útil -a saber, el martillo que tiene su cabeza de plomo rota en dos partes o la plancha estropeada que es incapaz de ejecutar la actividad de planchar-, este mismo útil aparece como algo que soy, que me concierne, de algún modo. Este algo es el mismo núcleo de la disposición afectiva bajo la forma del “estado de arrojado” [*Geworfenheit*]. El acto de comprensión, siempre dispuesto afectivamente, es ahora una comprensión si y solo si queda remitida a unas posibilidades ya dadas. La comprensión, sea categorial o existencial, es siempre ya una comprensión de posibilidades fácticamente dadas y/o impuestas.

Queda, entonces, mostrado que la aportación significativa de la disposición afectiva tiene que ver con la determinación de la comprensión como un acto radicado en la posibilidad existencial, relativa al *Dasein*, siendo esta posibilidad, siempre ya, “yecta”, en la medida en que remite a un “encontrarse” [*sich-befinden*], una modalidad

⁵³⁵ Las dos eminentes muestras de autorreferencialidad del *Dasein* la encontramos explícitas ya al principio del *opus magnum*: “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “en-cada-caso-mio” [*Jemeinigkeit*]. *Grosso modo*, el existenciario “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”, no ha de significar que el fin, cual destino, del existente es morir, sino, antes bien, poner en claro que la estructura del *Dasein* radica, precisamente, en tener-que-ser, en todo caso, y en hacerse cargo de aquello que es: un “ser-posible” [*Sein-können*]. Este doble movimiento, pura idiosincrasia del ente-*Dasein*, se revela con más nitidez en el fenómeno del “ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Por último, el existenciario sobre la muerte, por decirlo así, realza, entre otras cosas, estos dos fenómenos de autorreferencialidad del *Dasein*, aconteciendo la angustia, donde el *Dasein* tiene que hacer frente a su condición de ser desde y con su misma posibilidad.

⁵³⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 73 ss.

de habérmolas en el mundo. Por y mediante la disposición afectiva irrumpe la facticidad como un existenciario que articula la comprensión, siempre ya en unas posibilidades que este mismo *Dasein* es.

5.4. El desvelamiento de la mismidad del *Dasein* desde el momento estructural del ser-en: cercanía/lejanía, impropiedad y transparencia.

Es hora, pues, de adentrarse en un análisis fenomenológico, respetando el modo de comparecencia del ser-en, de la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*. Como es sabido, a partir de la *II Sección*, y dejando al margen ya los requerimientos de concreción de un correcto punto de acceso hermenéutico a la cuestión, Heidegger desarrolla los análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte, el “llamado” [*Ruf*], “el llamado de la conciencia” [*der Ruf des Gewissens*], el “querer-tener-conciencia” [*Gewissenhabenwollen*] y la “culpa”⁵³⁷ [*Schuld*], a fin de mostrar que el establecimiento de la experiencia de sí, “en propiedad” [*Eigentlichkeit*], pasaba por un acontecimiento de disrupción y recuperación de lo que somos, pues, no lo olvidemos, las consecuencias de sus análisis intramundanos definen al *Dasein* como epítome de la estructura denominada “uno-mismo”⁵³⁸ [*man-selbst*]. Justamente, el *Dasein*, quien es uno-mismo, es nadie. La pregunta radical y existencial por el “quién”⁵³⁹ [*Wer*] fue desplazada y soterrada en la definición del uno, en tanto servía como un horizonte de nivelación que obturaba la posibilidad de un conocimiento, por parte del *Dasein*, genuino y en homologación con su carácter de posibilidad-arrojada.

De suerte que, para con este capítulo, no se tratará de realizar un trabajo hermenéutico, que ponga en vistas la posibilidad de un conocimiento de sí por parte del *Dasein*, a partir de los fenómenos esbozados en la *II Sección*, sino, antes bien, poner al descubierto la necesidad del horizonte al que refiere la mismidad, presupuesto ya en el momento estructural del ser-en, sin el cual sería imposible su aprehensión fenomenológica, en su carácter mismo de existenciario encargado de articular la

⁵³⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 231-333. Hemos desarrollado un planteamiento, desde un proceder fenomenológico, a partir de los existenciaros mentados, que pone en juego la posibilidad de la mismidad del *Dasein* y la novela de Franz Kafka “El Proceso” en: Garrido-Periñán, J.J., “En busca del sí mismo perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”, pp. 159-182.

⁵³⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 126-130.

⁵³⁹ Cfr. *supra.*, 4.

posibilidad de apertura de toda fenomenalidad. La tarea, como se observa, se vaticina ardua y esquiva. Es necesario ir por partes.

5.4.1. La inevitable ocultación del *Dasein*: sobre la cercanía y lejanía.

Unas de las consecuencias que podemos extraer del análisis sobre el uno es que al *Dasein* le pertenece, esencialmente, una tendencia a ocultarse a sí mismo lo que realmente es. No quiere saber lo que es. Unas de las más famosas tesis de Heidegger es la de la “refracción ontológica”⁵⁴⁰ [*ontologische Rückstrahlung*], mediante la cual el *Dasein* se ve, y se interpreta, como reflejo del mundo en el que vive, o sea, adquiriendo los caracteres del ente intramundano. Pero Heidegger, desde el comienzo⁵⁴¹, ha defendido que una metodología fenomenológica, que se moviera en el terreno de la *Vorhandenheit*, es, al menos, insuficiente, a fin de abordar la peculiaridad existencial del *Dasein*, necesitando, por ende, otro proceder, generalmente marcado por una fenomenología ejercida a través de la “indicación formal”⁵⁴² [*formale Anzeige*] y la enfatización de la existencialidad. La tendencia a la huida, *mutatis mutandis*, la disposición casi hegemónica del “estado de caída” [*Verfallen*], no es azarosa ni voluntarista en *Ser y Tiempo*. A nuestro juicio, responde a una necesidad de claro marcado metodológico. Siendo así, el *Dasein* no se comprende a sí mismo de manera huidiza porque lo quiera, o lo deseara de modo inconsciente; antes al contrario, el *Dasein* es un reflejo del mundo en el que vive en respuesta a su propia constitución: ser-en-el-mundo. Si el *Dasein* es, netamente, una comprensión yecta-afectivamente dispuesta en posibilidades concretamente fácticas, esto significa que, para comprender(se), este ente, tiene que hacerlo en co-extensión al mundo que habita⁵⁴³. El ser-en-el-mundo es, pues, la estructura que introduce, por necesidad ontológica, el carácter de “cercanía” [*Nähe*] del *Dasein* con respecto a sí mismo, otorgándole un nombre, unos apellidos, una cultura, unas aficiones, en definitiva: un contexto mundano de pertenencia. Esta necesidad ontológica de cercanía, con la misma intensidad, marca las pautas del proceder fenomenológico, ya que Heidegger piensa que la fenomenología nace de una radicalización temática y explícita de la cotidianidad, o como a Heidegger

⁵⁴⁰ Cfr. *supra.*, nota 444; *Sein und Zeit*, pp. 15-16.

⁵⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴² Cfr. *supra.*, nota 350.

⁵⁴³ No olvidemos que, según Heidegger, “ser-en” significa “habitar” [*wohnen*] (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 54). Desarrollamos esta en lectura en: “Carta sobre el Humanismo: consideraciones del “ahí” del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?”, pp. 302-320.

le gusta decir: “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*], justamente, el estado por el que esta cercanía se hace más expresa y evidente. Ahora bien, esta cercanía con respecto al mundo, inherente a la significación hermenéutica, casi connatural, es inquietante por cuanto resulta insuficiente para con la misma comprensión de sí del *Dasein*. La experiencia de la cercanía se experimenta como represora⁵⁴⁴ e insuficiente, introduciendo ya una distancia que impide al *Dasein* una comprensión genuina de su ser⁵⁴⁵. Paradójicamente, siendo lo más cercano, el *Dasein* es lo más lejano con respecto a sí⁵⁴⁶. Ahora bien, en términos metodológicos de gran importancia, por cuanto salvaguardan el principio fenomenológico, sin esta cercanía, propiedad de “estar-familiarizado” [*vertraut-sein*] del habitar, no habría posibilidad de recuperar la lejanía por la que el *Dasein* se decide a ser lo que es. El rol que juega la cercanía, trasladado al ámbito de la génesis ontológica⁵⁴⁷, es idéntico a la importancia de la comprensión pre-ontológica por y sobre la comprensión ontológica. Ahora y siempre la comprensión ontológica es deudora de la pre-ontológica. Solo así se preserva el proceder fenomenológico, el cual consiste, entre otras cosas, en partir de lo ya dado. En este sentido, Heidegger es casi lapidario:

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está desde siempre instalada en el *Dasein*. Muchas cosas son las que primariamente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de tal comprensión media. De este estado de interpretado cotidiano, en el cual ha crecido primeramente, el *Dasein* nunca logra evadirse. En él, a partir de él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación, comunicación, redescubrimiento y nueva apropiación. No es el caso de que un *Dasein*, no afectado, ni sano y salvo, por este estado de interpretado, quedara situado ante la tierra libre de un mundo en sí, para contemplar tan sólo lo que le hace frente. El señorío del estado de interpretado público ha decidido ya incluso sobre las

⁵⁴⁴ Nos valemos del término “represión” [*abdrängen/Abdrängung, verdrängen/Verdrängung*] empleado por Ramón Rodríguez (*La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, pp. 197 ss.), quien manifiesta, dentro de una explicación sobre el tránsito impropiedad-propiedad, que, durante el estado de impropiedad, algo tiene que molestarle al *Dasein*, algo tiene que permanecer como reprimido, a fin de que este mismo ente se decida a ser-propio y la impropiedad sea evaluada como tal (*Cfr. GA 20*, p. 378).

⁵⁴⁵ *Cfr. supra.*, nota 433.

⁵⁴⁶ Fue de esta manera, algo enigmática, como comenzamos la presente tesis doctoral (*Cfr. supra.*, I Parte).

⁵⁴⁷ *Cf. supra.*, 5.2.

posibilidades del estar afectivamente dispuesto, es decir, sobre el modo fundamental en el que el *Dasein* se deja afectar por el mundo. El uno suscribe de antemano el encontrarse, determina qué se ve y cómo (...) El *Dasein*, que se mantiene en la habladuría, está, como ser en el mundo, separado de los modos ontológicos de referencia primarios y originariamente genuinos respecto del mundo, el coexistir y el ser-en. Se mantiene en una suerte de Limbo, en suspensión, y de ese modo, empero, es todavía en medio del mundo, con los otros y en relación consigo mismo⁵⁴⁸

El realce de la habladuría, como *modus vivendi* del *Dasein*, el soterramiento que se produce de la potencialidad de la disposición afectiva, su regulación y amilanamiento, en términos metódicos, solo expresan la deuda que tiene la comprensión ontológica, como aquella comprensión óptima y trascendental, de la comprensión pre-ontológica. A través de tal comprensión, de orden pre-ontológico, las posibilidades arrojadas que gravitan sobre el ser del *Dasein* se concretizan, posibilitando la cercanía y, al mismo tiempo, favoreciendo su lejanía, pues, por posibilidades fácticamente arrojadas, se ha de entender aquellas posibilidades ya dadas, previas y, en cierta medida, ajenas, en un sentido restringido, a la misma existencia del *Dasein*.

Una pregunta, ahora, es de obligada formulación: ¿qué tiene que ver esto de la lejanía y la cercanía con la posibilidad de preparar, desde el cuestionamiento del ser-en, la mismidad del *Dasein*? Justo lo veremos en el siguiente punto de la meditación.

5.4.2. La radicalidad de la mismidad: la impropiedad del existir.

La cercanía del *Dasein* es la concreción más palmaria de su ser, o sea, es la forma en la que el “existir” se desarrolla, su movilidad más ordinaria⁵⁴⁹. En el § 9 del

⁵⁴⁸ *Sein und Zeit*, pp. 169-170: *Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer Welt an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man sieht (...) Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglichechten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der Welt, mit den Anderen und zu ihm selbst.*

⁵⁴⁹ Cfr. *supra.*, nota 441.

tratado, Heidegger había sostenido una definición dual sobre el carácter formal de ser del *Dasein*: el “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], en tanto formas en la que este ente tiene que habérselas consigo mismo⁵⁵⁰. La cercanía, siendo una forma de “concreción óptica” [*ontische Zunächst*], es la determinación ejecutiva por la que el *Dasein* se hace cargo de sí mismo, esto es, ejecuta su tener-que-ser y su en-cada-caso-mío, aunque lo haga de manera huidiza, indiferenciada, nivelada y de manera auto-delegatoria⁵⁵¹. La conexión entre cercanía y esta forma impropia de ser sí mismo, a través de la cotidianidad del tener-que-ser y en-cada-caso-mío, permite situar la cuestión de la mismidad del *Dasein* en términos de encuentro de una “atestiguación” [*Bezeugung*], por la que ya se atisba, de una manera latente e implícita, aquello a lo que se refiere la mismidad del *Dasein*, en su no conformación plena con el modo de vida basado en la cotidianidad y, en su acceso teórico-constatativo, por el modo de ser de la *Vorhandenheit*.

Otra apreciación importante, en relación con la plasticidad que parece presentar la cercanía del *Dasein*, es su capacidad por situar el término del análisis de la mismidad a través de un punto concreto: el primer paso es partir del uno-mismo, o sea, del modo en el que el tener-que-ser y en-cada-caso-mío, desde el término medio, se ejecutan⁵⁵². Nótese, sin embargo, que nada se ha dicho sobre la “impropiedad y propiedad” [*Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit*] del existir, a pesar de que, ambas posibilidades, también de concreción ontológica por parte del *Dasein*, están ya presupuestas, no solo en el análisis anterior sobre la disposición afectiva, el cual nos desvela al ser del *Dasein* como un encontrarse fáctico en posibilidades arrojadas, sino en el seno mismo de los existenciales tener-que-ser y en-cada-caso-mío, ya que siempre, y en todo caso, tenemos que habérsela con nuestro ser. Una obviedad es que, para Heidegger, la tarea existencial, acompañada por un proceder ontológico, radica en el logro de una propiedad (comprensiva) del *Dasein*. En este sentido, la mismidad del *Dasein* tendría que apuntar

⁵⁵⁰ Para Heidegger, el carácter existencial que porta el *Dasein* se ve recogido en los existenciales: “tener-que-ser” y “en cada-caso-mío”. “Existencialidad” significa portar la marca que implica el hecho fáctico de “tener-que-ser”, en este mundo, y que las referencias ejecutivas, implícitas en el hecho de ser, se vuelvan contra nosotros (mí), imprecándonos(me), forzándonos(me) a tener que decidir, en unas decisiones en la que nuestro (mi) propio ser queda en juego

⁵⁵¹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 42-43.

⁵⁵² Más tarde, en el §. 59, Heidegger situará la atestiguación de un ser-sí-mismo propio en el fenómeno del “llamado de la conciencia”, partiendo, justamente, del uno-mismo. La conciencia que llama es, *grosso modo*, aquel saber lúcido que, consciente de la nihilidad existencial que surca al *Dasein* en su no conformación intramundana, realza la posibilidad de una apropiación de su ser, en términos de “recuperar una elección” [*Nachholen einer Wahl*].

a un desarrollo del estado de propiedad de tal ente. La limitación de nuestro análisis, focalizado en el desarrollo temático del existencial ser-en, tiene que producir una contracción en el mismo análisis desarrollado, pues, como es sabido, tal temática será explicitada en la *II Sección*⁵⁵³. Ahora bien, la importancia de situar la meditación en el esclarecimiento del ser-en, haciendo énfasis casi con exclusividad en la disposición afectiva, consiste en la formulación de que la mismidad del *Dasein*, en tanto fenómeno a través del cual este ente tiene que hacerse cargo de sí, está supuesto ya en ese nivel de análisis. De lo contrario, sería imposible su plena captación.

La disposición afectiva, concretizada en su posibilidad por el fenómeno de la cercanía, muestra que el *Dasein* siempre ya se ha hecho responsable de su propio ser, y sitúa la cuestión de la mismidad, entendida como saber de sí, en términos de una comprensión huidiza y auto-delegatoria con lo que este mismo *Dasein* es. Tal huida permite, también, la forma de una atestiguación desde la impropiedad, entiéndase: la mismidad en términos de “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*]. Pero para que haya algo así como una pérdida o huida, el *Dasein* tiene que saber de sí. Por tanto, la mismidad ha de quedar ya implícita, incluso desde el análisis de la impropiedad del existir.

5.4.3. Mismidad y apertura del por qué existencial.

Situada la pregunta de la mismidad, en términos de recuperación de sí por parte del *Dasein*, a partir del fenómeno positivo y primario de la pérdida de sí relativa al uno, nuestro análisis ha encontrado ya su primera atestiguación temática. Sin embargo, esta atestiguación es, a todas luces, insuficiente, por cuanto se intenta dotar de una significación a esa misma mismidad. Este hecho no nos tiene que quitar el aliento⁵⁵⁴; antes al contrario, debería animarnos a continuar con la tarea filosófica. ¿Qué es de lo que se le priva al *Dasein* cuando, en conformidad mediana, se piensa a sí mismo como el uno-mismo? La posibilidad de un acceso a su propio ser en su “por qué” [*Warum*]. El fáctico hecho de ser, como experiencia genuinamente existencial, mueve al *Dasein* hacia una forma de existir a contracorriente con el entramado del uno-mismo y, por ende, a partir de la impronta de tal experiencia, puede ser abierto el fenómeno de la

⁵⁵³ Cfr. *infra.*, 8.

⁵⁵⁴ La mismidad es un “cómo” [*Wie*], una “manera de existir” [*Weisen zu existieren*] y, por tanto, no un concepto del que se pudiera seguir una *quiddidad*, un “qué” [*Was*]. La atención al método fenomenológico, de corte existencial, e inspiración heideggeriana, nos impide emplear el método propio de la *Vorhandenheit*. La mismidad es un fenómeno relacional y ejecutivo, que tiene que ver con la manera de asumir y actuar conforme a una apropiación de calado existencial y temporal.

recuperación, a fin de que pueda ser atestiguado de modo ejecutivo⁵⁵⁵. Aquí se vuelve a incidir en algo manifiesto ya en nuestro análisis sobre la disposición afectiva, cuando se vio que lo que provocaba la estructura impersonal del uno era una sedación, en tanto obturación de su posibilidad, del hecho existencial del encontrarse-se, o sea, de la vivencia de la misma facticidad⁵⁵⁶. Se puede decir de otro modo: el fenómeno de la pérdida de sí, que a su vez constituye una primaria atestiguación de la mismidad del *Dasein*, es perfilado ya en la experiencia pre-ontológica y no-apofántica del quedar afectado por el temple relativo al ser-en-el-mundo. Queda, entonces, manifiesta la imbricación e impronta de la mismidad del *Dasein* en el desarrollo temático del existencial ser-en, en concreto por y sobre el tratamiento de la disposición afectiva. Bien es verdad, por otro lado, que esta mismidad, en fricción con el saber desplegado por el uno-mismo, constituye una condición necesaria para el desarrollo del análisis de la disposición afectiva, pero no, en cambio, su condición suficiente, pues la facticidad, el “haber-sido” [*gewesen-sein*], al que hace referencia la disposición afectiva, tiene justamente el carácter de la no-mismidad. Heidegger no menciona qué elemento tiene prioridad en el análisis, al menos hasta el final del desarrollo del existencial ser-en⁵⁵⁷. Metodológicamente, el camino es el que lleva de la facticidad hasta el saber de sí propio del *Dasein*, o sea, de la impropiedad a la propiedad, no al revés. Eso no quita ningún ápice a los análisis ejercidos hasta aquí, pues, ahora con más vigorosidad, se entiende que el aporte no-apofántico, manifiesto ya en la disposición afectiva, tiene que ver con una manera de ser sí-mismo por parte del *Dasein*, de saber de sí y hacerse cargo de su ser. Tal forma, digamos, de responsabilidad existencial es dada ya incluso en el modo impropio de existir.

5.4.4. La transparencia de la mismidad.

El desarrollo formal y metodológico, a nuestro juicio, ha sido debidamente cubierto. Es hora de presentar, por así decir, el contenido temático, que conformaría la mismidad del *Dasein* desde la disposición afectiva que acompaña a todo ser en franquía propio del ser-en. Este desarrollo temático tiene que ser medido a causa de los propios

⁵⁵⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 276.

⁵⁵⁶ Cfr. *supra.*, 5.2.

⁵⁵⁷ Pero, en virtud del desarrollo desplegado en la *II Sección*, podemos manifestar que el ámbito de la mismidad del *Dasein*, en los términos de la propiedad del existir, en tanto “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], va a recuperar protagonismo con más intensidad en detrimento de las derivas plúmbeas del estado de caída (Cfr. *infra.*, 7.; *Sein und Zeit*, pp. 212-230).

límites impuestos en la investigación de este capítulo, al no considerar temáticamente los fenómenos disruptivos como “el llamado”, “el querer-tener-conciencia”, etc⁵⁵⁸. La limitación temática es, quizás, a pesar de su insuficiencia, positiva, pues se puede mostrar, con mayor nitidez, de qué manera la mismidad del *Dasein* está ya supuesta en los análisis vertidos en la *I Sección*.

Quisiéramos, empero, mostrar de qué manera se puede hablar de una transparencia del *Dasein* desde el horizonte de la disposición afectiva, justamente para señalar, más si cabe, el aporte significativo no-apofántico que, desde el comienzo de la meditación, hemos defendido que se produce a través de la afectividad. Antes, sería conveniente matizar que Heidegger emplea la expresión “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], en primer lugar, como demarcación de otra actitud, más teórica y basada en el uso de la substancialización, a la que llama “teoría del conocimiento”⁵⁵⁹ [*Erkenntnistheorie*]. La transparencia constituye la posibilidad de un saber tal que el *Dasein* pueda hacerse cargo, comprensiva-ejecutivamente, de sí mismo, partiendo de todos los momentos estructurales analizados en la analítica existencial⁵⁶⁰, donde el “cuidado” [*Sorge*] constituye su fundamento, y los fenómenos eminentes del “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”, la angustia, su más extrema posibilidad. Todo esto sin considerar, por obviedad metodológica, que la transparencia es deudora de las atestiguaciones producidas, sobre todo, por el llamado, el querer-tener-conciencia y el “estar-en-la-deuda” [*sein in der Schuld*].

Si es pertinente lo dicho, entonces, ¿es posible hablar de una transparencia del ser del *Dasein*, desde el momento estructural de la disposición afectiva, y sin considerar los demás existenciales tan importantes para la tematización de la propiedad de este mismo ente? Pensamos que sí. La transparencia es una comprensión, cual “sentido de ejecución”⁵⁶¹ [*Vollzugssin*], autorreferencial e integral, por cuanto, a través de ella, este mismo *Dasein* se hace responsable de su propio “estado de apertura” [*Erschlossenheit*]. No hay manera de hacerse cargo de la propia apertura, según Heidegger, que no pase por la obtención de un saber ontológico sobre todos los momentos esenciales que componen el ser-en-el-mundo: “mundo-entorno” [*Um-Welt*], “mundo compartido” [*Mit-Welt*] y “mundo de sí-mismo” [*Selbst-Welt*]. Conviene, empero, no entender estos

⁵⁵⁸ Cfr. *infra.*, 10.

⁵⁵⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 146.

⁵⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 146.

⁵⁶¹ Cf. *supra.*, nota 299.

momentos constitutivos como estancos. *Stricto sensu*, son momentos esenciales del ser del *Dasein*, co-origenarios, los cuales aparecen, la mayor parte de la veces, mezclados y necesitados uno de otros. La importancia que tiene la delimitación de estos momentos existenciales se debe tener en cuenta para, precisamente, realzar la necesidad de la mismidad del *Dasein*, a fin de comprenderla en su más genuina posibilidad. Al mismo tiempo, tales momentos estructurales ya definen de alguna manera lo que es la propia mismidad del *Dasein*: si este ente quiere ser sí-mismo, desde el horizonte temporal de su propiedad, lo tiene que ser al socaire de tales momentos estructurales, o lo que es igual: hay una manera de ser sí mismo por parte del *Dasein* desde el mundo-entorno y el mundo-compartido, incluso mejor, bajo las formas derivativas de acceso de tales momentos estructurales, a partir del “ser junto al mundo” [*Sein bei der Welt*] y del “ser con otros”⁵⁶² [*Mitsein mit Anderen*]. Esto, además de preservar el conocimiento sobre la mismidad de posibles derivaciones “substancialistas”, la delimita y abarca en su posibilidad más genuina, o sea: ontológica.

¿Qué clase de aporte es el develado por la facticidad, el cual realza la mismidad del *Dasein*? Aunque pudiera parecer paradójico en sus términos, la propia facticidad del existir. En la impronta de la facticidad sobre el *Dasein*, es decir, desde su respectivo haber-sido, de carácter impositivo y anti-voluntarista, este ente ya se ha hecho, con análoga originalidad, cargo de sí. De esta tensión, producida como plusvalía de la facticidad sobre la comprensión y el habla, deriva un saber de sí que, aunque implícito, reflota en el seno mismo de la existencia, en tanto tendencia, manifiesta ya, en el existenciarío en-cada-caso-mío. Facticidad y mismidad, aunque remitan a proyecciones de posibilidades inversas -una, es retroactiva; otra, es retro/proyectiva- constituyen la cara y la cruz de una misma moneda. Son imposibles una sin la otra. Por esta razón, desde la facticidad lo que ocurre es que el *Dasein* se encuentra en un “enredo en la impropiedad” [*Verstrickung in die Uneigentlichkeit*], siendo como arrastrado a la no elección. Pero, del mismo modo, el saber de sí, entendido como mismidad, lleva a este mismo ente, marcado por la existencialidad, a la posibilidad de recuperarse a sí mismo, por cuanto se hace cargo de la elección que enmarca su existencia en tanto posibilidad, una posibilidad, no lo olvidemos, enfatizada por la experiencia de la disposición afectiva por y a través de la facticidad. Tal “recuperación de la elección” [*Nachholen*

⁵⁶² Cfr. *Sein und Zeit*, p. 146

einer Wahl], que luego más tarde, en el análisis del comprender el llamado⁵⁶³, será desarrollada en toda su pertinencia, se ha hecho ya patente, en el momento respectivo de la facticidad templada, si y solo si, por medio de la disposición afectiva. El *Dasein*, el ser por antonomasia afectado y templado, sabe de sí, esta-despierto ante lo que es. La disposición afectiva ha abierto la posibilidad de la recuperación de la elección, pues no hay ser-afectado que, al mismo tiempo, no sea un ser-comprendido y, por ende, responsabilizado por lo que le afecta. Nada importa si esta elección, que ha de ser rescatada y/o recuperada, se ejerce bajo un dominio relativo a la impropiedad del existir. Lo importante es que la experiencia de la mismidad vertebrada hasta la experiencia más heterónoma que conoce el análisis existencial heideggeriano: la propia facticidad.

⁵⁶³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 280-289.

6. Cuidado y Mismidad en los §§ 39-42: la necesidad de su vinculación.

6.1. Introducción.

Hasta el momento, el análisis existencial del ente *Dasein* en el § 38 de *Ser y Tiempo*, se ha llevado a cabo como hacia fuera, describiendo e interpretando los caracteres manifiestos del *circum* (*Um-*), cual plexo de respectividad o “totalidad-respeccional”⁵⁶⁴ [*Bewandtnisganzheit*], y del útil en el “mundo entorno” [*Um-Welt*]. También, hasta entonces, se ha intentado atisbar la relevancia del “mundo compartido” [*Mit-Welt*], en el manifiesto “ser-uno-con-otros”⁵⁶⁵ [*Miteinandersein*], con su interdependencia ontológica en relación con el “ser-con” [*Mitsein*]. Incluso el análisis del momento estructural, perteneciente al ser-en-el-mundo, del “ser-en” [*In-sein*], el cual intentaba tematizar las condiciones de posibilidad de la apertura del ente en su darse, quedaron como obturadas por modalidades impropias y/o deficientes de tal apertura: “habladuría” [*Gerede*], “curiosidad” [*Neugier*] y “ambigüedad”⁵⁶⁶ [*Zweideutigkeit*], siendo, entonces, recogidas por el “estado de caída” [*Verfallen*], un existencial que denota la fatalidad cinética⁵⁶⁷ del *Dasein* y su extremo “involucramiento” [*Verstrickung*] con el ente intramundano, en la medida en que se descubrió que el existir de este ente estriba en una profunda tendencia a interpretar su ser como reflejo del mundo en el que vive⁵⁶⁸. Los resultados de todos estos análisis son, *prima facie*, deprimentes, pues esbozan al *Dasein* como un ente, aunque marcado por los caracteres existenciales del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], incapaz de sostenerse a sí mismo en su carácter más genuino de ser, desde y para con la posibilidad que constituye su existencia como “ser-posible” [*Sein-können*]. De tal modo, si se tuviera que responder a la pregunta sobre quién es el

⁵⁶⁴ Hacemos mención al carácter de la mundaneidad y a la explicación que da el propio Heidegger sobre el aparecer de los útiles y el mundo entorno (Cfr. *supra.*, 3; nota 510). El “contexto pragmático”, el cual comporta el mundo-entorno, queda emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” [*Um-zu*] de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-del” [*Worumwillen*] *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto para-algo, comporta. El existencial del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” [*Bezugsganze*], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la “totalidad-respeccional” [*Bewandtnisganzheit*] cuanto su (auto)referencia hacia el *Dasein* -la significatividad y mundaneidad-.

⁵⁶⁵ Hemos desarrollado esta interesante cuestión en un artículo de investigación (“La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, en: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, [en prensa]). Ver también: *supra.*, 4.

⁵⁶⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 167-180

⁵⁶⁷ Cfr. *supra.*, nota 441.

⁵⁶⁸ Cfr. *supra.*, nota 444.

Dasein, una respuesta aparecería preclara: el “uno-mismo” [*man-selbst*], esto es, un modo auto-delegatorio de ser, en virtud del cual el *Dasein* no asume responsablemente aquello que es: un “ser que le va su ser en su propio ser (existir)” [*es geht ihm um sein eigene Sein*].

En este punto de impotencia, como se echa de ver, el análisis existencial llevado a cabo por Heidegger parece concluir en un *impasse*, ciego e infructuoso, por el que no hay vía de salida a fin de reclamar una posibilidad fenomenológica, y, por tanto, atestiguada en la experiencia como darse, por la que el *Dasein* pueda ser-sí-mismo, o sea, preguntar por su “mismidad”⁵⁶⁹ [*Selbstheit*]. De suerte que lo abierto hasta el momento constituye algo así como un epitome de las obligaciones metódicas ejercidas por Heidegger. Estas obligaciones metódicas son plurales, vastas, y, por tanto, exceden los motivos centrales de este capítulo, aunque, en conformidad con nuestros intereses, pueden ser resumidas de tal forma: el análisis existencial del *Dasein*, o sea la analítica existencial, es siempre deudora de fenómenos a-temáticos, pre-comprensivos, y, por tanto, se encuentra en dependencia de lo interpretado por la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*], pues todo término medio constituye una intelección de carácter general, en plena vinculación con la estructura relacional que surca al ser de *Dasein*: el “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*]. Esto, además de explicar los resultados del análisis existencial del *Dasein* como “el uno” [*das Man*], es una consecuencia directa de lo expresado por Heidegger con los siguientes términos rimbombantes: “La ontología es solo posible como fenomenología”⁵⁷⁰. Por tanto, la fenomenología es una actividad que da cuenta de las condiciones de posibilidad de la venida a presencia del ente, siendo que toda venida a la presencia es un venir a un mundo, a través del carácter previo de un sentido⁵⁷¹. A tenor de lo expresado, se realiza una tensión vinculante que es consecuencia directa del compromiso metodológico ejercido por Heidegger: el *Dasein* es un ser tensado por la existencialidad y la facticidad. En esta tensión friccional, entre existencialidad y facticidad, es ubicado el desarrollo temático del existenciario más importante para el ser del *Dasein*: “el cuidado” [*Sorge*]. El cuidado es un existenciario total, encargado de dar cuenta del

⁵⁶⁹ Cfr. *supra.*, nota 343.

⁵⁷⁰ *Sein und Zeit*, p. 35: *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*

⁵⁷¹ Sobre la noción de sentido (Cfr. *supra.*, nota 360).

momento integral del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo⁵⁷². El cuidado aportaría, entonces, unidad por y sobre todos los momentos parciales, co-originarios, desarrollados hasta entonces, que constituyen la dinámica temática, su más peculiar movilidad, del ser-en-el-mundo. Tales momentos pueden ser concentrados en tres modalidades contextuales, las cuales han de ser entendidas en constante mezcolanza y en absoluta co-originariedad: “mundo-entorno” [*Um-Welt*], “mundo-compartido” [*Mit-Welt*] y “mundo de sí-mismo” [*Selbst-Welt*], a la que le pertenecen, pues, otras tres maneras de comportamientos/accesos: “ver-en-torno/a la mano” [*Umsicht/vorhanden*], “solicitud/ser-uno-con-otros” [*Fürsorge/Miteinandersein*] y “estado de caída/cosidad del yo” [*Verfallen/Dinghaftigkeit des Ich*]. La fuerza vinculante de tales existenciarios, como se puede ver, estriba en la definición del *Dasein* como ser-en-el-mundo, esto es, como un “comportarse” [*sich-Verhalten*] proyectivo sobre contextos hermenéuticos de sentido y comprensión, y no, más bien, desde el proceder de la substancia o la “cosidad”. Pero la introducción del cuidado, en el análisis existencial ejercido por Heidegger en la *I Sección* de *Ser y Tiempo*, responde, análogamente, a motivos que tienen un claro compromiso con los aspectos metódicos manifiestos en esta investigación, a saber, a través del cuidado Heidegger intentará otorgar una cohesión, y por tanto unidad, a la analítica del *Dasein*, aparecida hasta en entonces como un conglomerado de momentos estructurales en aparente desconexión. Del mismo modo, mediante el análisis del cuidado, Heidegger intentará construir un puente que lo lleve a la *II Sección*, permitiendo así la transición a la ontología fundamental⁵⁷³, o lo que es lo mismo a la vinculación entre *Dasein* y temporalidad, siendo la temporalidad “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”⁵⁷⁴.

En definitiva, el análisis del cuidado va a intentar poner sobre la base la afirmación de que el ente *Dasein* tiene algo así como un ser, permitiendo que este ente se encuentre con una posibilidad de ser lo que es, lo cual será fenomenológicamente atestiguado a través de la angustia. En cambio, el objetivo de este capítulo intentará pensar la relación, y su “vinculabilidad” [*Verbundenheit*], entre cuidado y mismidad,

⁵⁷² *Sein und Zeit*, p. 252: “El cuidado es el título ontológico para la totalidad del todo estructural del *Dasein*” [*Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*].

⁵⁷³ Sobre la meta y objetivo último de *Ser y Tiempo* (Cfr. *supra.*, nota 349).

⁵⁷⁴ *Sein und Zeit*, p. 17: ... daß das, von wo aus *Dasein* überhaupt so etwas wie *Sein* unausdrücklich versteht und auslegt.

más concretamente, intentaremos mostrar de qué manera la mismidad, entendida como un saber de sí del *Dasein* en su propiedad, ha de quedar ya presupuesta en el mismo existenciario llamado cuidado.

6.2. Preparación fenomenológica: miedo y angustia.

En la tarea de análisis existencial que Heidegger está llevando a cabo resulta imposible situar al cuidado, en tanto existencial, sin que, por entremedio, no irrumpa una disposición afectiva, radical y lacerante: la “angustia” [*Angst*]. Mucho se ha hablado de la angustia, ora sobre su importancia metodológica, ora en su rol protagónico para con un acceso en propiedad del ser del *Dasein*⁵⁷⁵. Todas estas interpretaciones, en su mayoría, aciertan, en mayor o menor grado, a desarrollar una explicación de la angustia como eminente disposición afectiva dentro de los contornos sistemáticos del tratado. Empero, nuestra tarea no va a consistir en realizar un ejercicio de explicitación del existenciario angustia sobre *Ser y Tiempo*, antes bien, quisiéramos ofrecer un análisis interno, y existencial, de tal modo óptimo de encontrarse en el mundo del *Dasein*, para, de cara a las conclusiones de nuestra investigación, mostrar en qué medida la mismidad es una condición necesaria y suficiente de tal modo eminente de afectividad: la angustia y/o el cuidado.

6.2.1. La aportación afectiva del miedo.

La atención al método empleado, la fenomenología, paradójicamente, nos conmina a pensar la angustia desde el miedo, no al revés, y esto a razón de la necesidad de partir de un modo concreto de ser, en este caso, desde la interpretación

⁵⁷⁵ Cfr. Biemel, W., “Husserl’s Encyclopedia Britannica Article and Heidegger’s Remarks Thereon”, en: *Husserl. Exposition and Appraisals*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 299-303; Courtine, J. F., “Le platonisme de Heidegger”, en: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Jean Vrin, 1990, pp. 126-158; Garrido-Periñán, J-J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”; Held, K. “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, pp. 111-139; Landgrebe L., “La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, en: *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pp. 13-60; Schacht, R., “Husserlian and Heideggerian Phenomenology”, en: *Husserl Studies* 23, 1972, pp. 293-314; Tugendhat, E., *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1967, p. 263.

proporcionada por la cotidianidad. La cotidianidad nos regala un término por el que comenzar a pensar, un punto de acceso, aunque impropio, por el que arrancar nuestro análisis. Pero el miedo es conveniente comprenderlo en calidad de disposición afectiva general, a través del cual tememos que algo futuro y/o pasado, en un presente entendido como instante⁵⁷⁶, pueda causarnos algún daño en nuestra integridad existencial. Como es común, Heidegger despliega una división tripartita en el modo de acceso al miedo, a saber: a) el “ante-qué” [*Wovor*] del miedo, que es lo amenazador mismo, su objeto intencional; b), el tener-miedo, en cuanto tal; y c) el “por qué” [*Warum*] del miedo, o sea el *Dasein* en su integridad, en tanto “concernido” [*angegangen*]. Como se observa, la captación del miedo como un sentimiento, o afecto, implica ya una relación con una movilidad de carácter intencional en la que el *Dasein*, en tanto afectado por él, se ve movido. Tal y como se observa en “a)”, el objeto intencional del miedo, lo amenazador, correlacional al mismo ente-*Dasein*, tiene que situarse sobre una movilidad temporal, de tal manera que se tenga miedo de que algo, inesperado y amenazante, ponga en riesgo la integridad de nuestro ser. Este modo de temporalidad expuesta por el miedo, baste decir ahora, es impropia, y está en consonancia con la naturaleza limitada -en contraposición con la angustia- de tal afección: desde el miedo se realza de forma eminente la movilidad cadente, el estado de caída del *Dasein*. Solo bajo este presupuesto, implícito, se puede afirmar que el miedo tiene un ante-qué concreto, óntico, ya que, sintiendo miedo, el *Dasein* sigue el curso ruinoso de su comprensión media, entiéndase: en clave marcada por la *Vorhandenheit*. El hecho de que en “b)”, Heidegger pueda hablar del tener-miedo en cuanto tal, en nuestra opinión, no debería ser pasado por alto, pues significa que hay algo que es un “en sí” [*an-sich*] del miedo en tanto miedo. Este en sí del miedo, en tanto algo “ya dado”⁵⁷⁷ [*vorgegeben*], comporta, por de pronto, “cómo” [*Wie*] el miedo es tenido/vivido/experimentado. Por esta razón, en el tener-miedo en cuanto tal, además de considerar lo dado como “miedo” en tanto en sí mismo, se escinde un cómo nos va en el tener-miedo del miedo. La correlación expresada es vital para comprender la imbricación ya mentada por Heidegger sobre la disposición

⁵⁷⁶ Nótese de qué manera impropia es comprendida la temporalidad, en tanto sucesión de pasado+presente+futuro. Una comparación con la temporal escindida en el cuidado nos ayudará a comprender, aunque de modo germinal, la temporalidad propia del *Dasein* (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 372-437).

⁵⁷⁷ Cfr. Husserl, E., *Logische Untersuchungen II*, §§. 2, 23-24, 50.

afectiva, la comprensión y el habla⁵⁷⁸, pues, desde el miedo mismo, se produce un realce del ente miedo -no olvidemos: siempre se tiene miedo de algo-, por ejemplo, cuando, además de comprender que un perro es un animal de compañía, amable y afable, vemos que, en casos excepcionales, puede morder. Esta enfatización “objetual”⁵⁷⁹ imprime un *plus* en la significación de la cosa misma del miedo que, en otros casos, cuando no se tiene miedo, no aparecería. La otra cara de la correlación es bastante clara: el tener-miedo en cuanto tal muestra una manera de habérsela con él, o sea, en el miedo nos sentimos siempre ya miedosos. Esta última consideración, de nuevo, solo hace enfatizar el aporte significativo que se da de pleno en el ámbito de la disposición afectiva⁵⁸⁰. Por tanto, una cosa ha de quedar clara: la angustia no tiene el dominio absoluto de la disposición afectiva, pues en el miedo ya se observa la imbricación de la afectividad en su propia constitución. Justo es lo que, de una manera obvia, destaca el momento estructural del fenómeno “c)”, ya que el miedo es si y solo si “por-mor-del” [*Worumwillen*] *Dasein*. El elemento autorreferencial que muestra el quedar afectado por el miedo es notable. Sin esta pregnancia afectiva del miedo sobre el *Dasein*, no se podría hablar, en rigor, de miedo, ni mucho menos del carácter amenazante de tal disposición, pues ¿si el *Dasein* no teme por su ser, sería posible el temor? La respuesta con Heidegger es categórica: no. ¿Por qué? Sin la participación del elemento autorreferencial, el por-mor-de, entendido como un ámbito de anticipación del propio ser del *Dasein* con relación al mundo en el cual se comporta siempre ya, la disposición del miedo no sería afectiva, esto es, no estaría vinculada con la facticidad. No quedar vinculada por la facticidad significa carecer de fondo afectivo, en virtud del cual lo vivido es sentido como nuestro (mío)⁵⁸¹. El miedo templa el fondo afectivo retenido en el ser del *Dasein*, pero no logra producir un seísmo en su pleno ser. Esto lo hará la angustia.

⁵⁷⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 134-166.

⁵⁷⁹ Cfr. *supra.*, nota 123. En este caso específico, el miedo es comprendido como un ente, si se quiere, categorial, enmarcado en una constelación significativa y, por tanto, siempre derivado a contextos de comprensión, a un *como-hermenéutico*. En todo caso, con la rotulación de “objetual”, queremos manifestar que hay algo así como un “miedo en sí”, vinculado al ente mismo.

⁵⁸⁰ Cfr. *supra.*, 5., donde hemos defendido una plusvalía significativa, desde la disposición afectiva, por y sobre la comprensión y/o el habla, en calidad de plusvalía no-apofántica. Recomendando, también, la lectura de A. Vigo (*Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, pp. 437-466).

⁵⁸¹ *GA 60*, p. 45: “Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experimentado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él” [*Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden*].

6.2.2. Angustia: eminente modo de acceso.

El esquema metodológico que da cuenta del acontecimiento de la angustia es *mutatis mutandis* idéntico con respecto al miedo. Y esto es así no porque Heidegger quisiera poner en analogía semejantes afecciones, sino por la potenciación y la fuerza vinculante de la facticidad sobre el ser del *Dasein*. O lo que es lo mismo: siempre ya el *Dasein* es un ser-en-el-mundo. En la angustia se trata de un estado de enfatización cualitativa de la impronta de la facticidad, la cual golpea sin paliativos el contexto de dilación hermenéutica que sostiene al existente en su hacer mundo, su cotidianidad. De tal manera que no acontece la angustia y, luego, quedamos prendados en ella, sino que, en la medida en que somos ser-en-el-mundo y estamos englobados en tal mundo como un comportarse, sentimos, nos disponemos hacia la angustia, siendo que, *a posteriori*, sabemos de ella. En este punto, arriba la perplejidad: “el ante-qué de la angustia no es un ente intramundano”⁵⁸². ¿Cómo es posible que la relación tensional y proyectiva del ser-en-el-mundo se tope con un no-ente? Aquí radica unas de las principales potencias activas de la angustia, pues ella misma rompe con el mecanismo de identificación, reflejo o refracción del *Dasein* con el mundo, entendido éste como un concepto holístico capaz de otorgar sentido hermenéutico al agente de experiencia, o sea al *Dasein*. La angustia rompe la movilidad inercial del *Dasein*, tendencialmente a gusto con la vinculabilidad del ente intramundano. Por esta razón, Heidegger se permite manifestar que “el ante-qué, a través del cual la angustia se angustia, es el ser-en-el-mundo mismo”⁵⁸³. Ahora bien, tal definición es harto problemática, sobre todo si se atiende a los análisis vertidos en el § 18 sobre la “condición respectiva” [*Bewandtnis*] y la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*]. *Grosso modo*, en el § 18 Heidegger presupone en la comprensión un contexto previo y holístico, soportador de esa misma comprensión denominada “todo-respeccional” [*Bezugsganze*], de tal forma, por ejemplo, que el útil es útil, es decir, queda comprendido, siempre en relación a un “para-qué” [*Um-zu*], integrador, y un “por-mor-de” [*Worumwillen*], en cuanto estructura existencial que constituye, a fin de cuentas, la condición de posibilidad de la remisionabilidad misma, erigiéndose como su trasfondo posibilitador⁵⁸⁴. Pues bien, todo este sistema hermenéutico parece esfumarse en el estado de angustia con un resultado paradójico: la

⁵⁸² *Sein und Zeit*, p. 168: *Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes.*

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 187: *das wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*

⁵⁸⁴ *Cfr. supra.*, 3.

aprehensión del ser-en-el-mundo en cuanto tal. A partir de este punto, de puesta en suspenso del mecanismo de “para/hacia” [zum] del ser-en-el-mundo, algunos interpretes han querido ver el empleo de la *epojé* fenomenológica por parte de Heidegger⁵⁸⁵. En nuestra opinión, afirmaciones tales son equívocas, aunque, en este caso, el propio Heidegger tiene la mayor parte de la responsabilidad de la confusión al haber afirmado una potenciación del ser-en-el-mundo en el preciso momento de amilanamiento de sus dos estructuras fundamentales: la condición respectiva -puesta en relación con el *Um-* y la significatividad -que lo hace, a su vez, con el *Worumwillen-*. Entonces, ¿cómo es posible que exista una intelección del ser-en-el-mundo en cuanto tal en el momento afectivo de la angustia? ¿No sería, antes bien, que el ser-en-el-mundo, estructuralmente, queda cancelado en la angustia misma?

Estas preguntas son muy difíciles, pues suponen hacer caso, casi dogmático, a las consecuencias metodológicas empleadas por Heidegger en el tratado. Aunque algo se puede decir al respecto: durante el padecimiento de la angustia, el ser-en-el-mundo, como estructura interna del *Dasein*, nunca se ve relegado, apartado, ni mucho menos cancelado, sino que es realzado en su respectivo carácter afectivo. Es cierto, sin embargo, que sí se produce una suerte de estado de suspensión, pero no sobre el propio ser-en-el-mundo, sino sobre el movimiento de ilación de la condición respectiva: a partir de la angustia ya no cabe más cobijo, en tanto relación de pertenencia, con el mundo⁵⁸⁶. La angustia es un estado excepción de la condición respectiva. Este es uno de los motivos de la afirmación heideggeriana, cuando expresa que, a través de la angustia, el *Dasein* queda consigo mismo⁵⁸⁷. Esto último lo veremos después⁵⁸⁸. Antes, es menester demorarnos en el modo de acceso de la angustia por y sobre la existencia, sobre todo en el juego de balanza que parece darse entre condición respectiva y significatividad: *cuanta menos condición respectiva, más significatividad*. Y aquí obtenemos una aparente paradoja, de nuevo: ¿no es la significatividad un fenómeno existencial ligado a la condición respectiva, en la medida en que es la pertenencia contextual y holística del mundo, en tanto plexo de la significación, la que otorga significatividad, o no, a los fenómenos? ¿Cómo es posible que la significatividad se

⁵⁸⁵ Cfr. Courtine, J. F., “Le platonisme de Heidegger”, pp. 232-234.

⁵⁸⁶ Esta relación de imposibilidad para con un hogar en el mundo se denomina “inhospitalidad” [*Umheimlichkeit*] (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 189).

⁵⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 189.

⁵⁸⁸ Cfr. *infra.*, 6.3; 6.3.1; 6.3.2.

potencie en el momento de pérdida de fondo de la condición respectiva? Por más que pareciera que Heidegger está constantemente cayendo en contradicciones, a nuestro juicio no es así. En este caso, en contra de la apariencia, la clarividencia es notable en relación con la angustia: la potenciación sobresaliente de la significatividad, en el momento de renegación de la condición respectiva, es una consecuencia de la primacía del por-mor-de como estructura existencial de anticipación de ser del *Dasein* sobre los entes intramundanos, bien en su condición de entorno, bien en la condición comunal, política y social comportada por el ámbito del “con-” [*Mit-*]. Habría que añadir, también, que el momento de enfatización de la significatividad sobre la condición respectiva arrastra, a la par, una potenciación de la disposición afectiva como eminente modo de “apertura”⁵⁸⁹ [*Erschlossenheit*], donde la facticidad que engloba al *Dasein* impone su dominio en la concreción de su propio ser. Por esta razón, en el momento de la angustia, cuando la significatividad, como fenómeno genuino del *Dasein*, se ve realizada en el modo de la no respectividad, este mismo ente comprende y ve la particular co-ligación fenomenológica-existencial entre él mismo y el mundo, el ente intramundano y los otros, esto es, se hace patente que la condición de posibilidad del mundo en general es solo posible en tanto fenómeno de anticipación, de “adelantarse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] de este mismo *Dasein*⁵⁹⁰. Solo así es posible que Heidegger realice una afirmación un tanto misteriosa, al afirmar que lo que revela la angustia, esto es: lo no-ente intramundano “se funda en el más originario “algo”: en el mundo”⁵⁹¹.

Por último, pensamos, justamente, que este “algo” es el fenómeno anticipativo del *Dasein* en su posibilidad eminentemente fáctica, o sea, en “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], en el descubrimiento de su implicación existencial para con el fenómeno del mundo. Solo así es posible, es decir, desde la base del *Dasein* como ente en anticipación a su propio ser, como puede acontecer la conformación del ente, o lo que es igual: la conformación “en-el-mundo”.

6.3. Cuidado y mismidad del *Dasein*: la relevancia de la mismidad.

Con anterioridad, vimos cómo la existencia, englobada en el comportamiento del ser del *Dasein*, estaba compuesta por momentos, *prima facie*, inconexos, en continua

⁵⁸⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 134-140.

⁵⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 299.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 187: *gründet im ursprünglichsten Etwas, in der Welt.*

mezcolanza, siendo imposible discernir en qué medida el *Dasein* es un ser íntegro en su ser. Justo aquí, donde se prioriza el carácter inconexo de los momentos estructurales, se va a ubicar al existenciario “cuidado” [*Sorge*], esto es, a través de su desvelamiento, el *Dasein* se va a dar de bruces con una posibilidad eminentemente articuladora. Tal es la capacidad de articulación del cuidado que posibilita la comprensión fáctica del ente *Dasein* como un todo⁵⁹². Y eso significa, a la par, que el cuidado tiene que anexar los tres momentos genuinos de este ente denominado *Dasein*: la existencialidad, la facticidad y el estar caído⁵⁹³ en un solo momento, puntual, el cual debería quedar atestiguado en la experiencia del *Dasein* mismo. Por esta razón, como venimos afirmando, esta experiencia unitaria es el cuidado, pero afirmar semejante cosa es decir mucho para no llegar a decir nada. Esta incompreensión ejercida por la mayoría de los intérpretes sobre el cuidado, al ser definido sobriamente al modo de Heidegger: “anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-el-(mundo-) en-medio-de (el ente que hace frente dentro del mundo)”⁵⁹⁴, y, análogamente, al ser relacionada con los tres rasgos idiosincráticos del *Dasein*: existencialidad (anticiparse-a-sí), facticidad (siendo-ya-en-el-mundo) y la caída (en-medio-del-ente), es, a nuestro juicio, una muestra del más absoluto desconocimiento sobre la función del cuidado no solo en el tratado, sino en pos de conquistar una pregunta que tenga como finalidad la dilucidación de la mismidad del *Dasein*. Como se echa de ver, a pesar de que sea haga de modo germinal, la experiencia de la mismidad del *Dasein* pasa por un desvelamiento del cuidado, por cuanto, mediante el cuidado, obtendríamos la posibilidad de una atestiguación experiencial de la unidad integral del ser de este *Dasein*. Pensamos, empero, que la comprensión del cuidado, como estructura ontológico-existencial, pasa por una conexión con el modo de acceso a este existenciario: la angustia. En el punto anterior, al analizar la disposición afectiva de la angustia, vimos en qué medida el comportarse del *Dasein* ante ella, presuponía un angustiarse-de y un angustiarse-por⁵⁹⁵. Obviamente, tales modulaciones del fenómeno presuponían, a su vez, la angustia misma, que aquí, en relación al cuidado, queda establecida por la impronta existencial del *Dasein* denominada anticiparse-a-sí. La anticipación es un fenómeno exclusivo del *Dasein*, quedando determinada por la

⁵⁹² Cfr. *supra.*, nota 572.

⁵⁹³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 175-180, 181, 191.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 192: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*.

⁵⁹⁵ Es decir, Heidegger habla de una estructura tripartita: el “ante-qué de la angustia” [*Wovor der Angst*], la “angustia por...” [*Angst um...*] y “angustiarse como tal” [*sichhängsten*] (Cfr. *Ibid.*, pp. 184-191).

necesidad de este ente de constituirse por y sobre posibilidades. Como manifestaba el mismo Heidegger, en el mismo año de publicación de *Ser y Tiempo*, el anticiparse-a-sí es la estructura ontológico-existencial que da cuenta de la intencionalidad de la existencia⁵⁹⁶, es decir, es la estructura que regula y determina la posibilidad de la relación y/o comportarse en cuanto tal. Esta relación, además de poder englobarse en un mundo de entes intramundanos, se ejerce con preeminencia sobre posibilidades⁵⁹⁷ que, a su vez, abrazan a lo que este *Dasein* es. Por tanto, para decirlo brevemente, la angustia-de y la angustia-por, momentos de composición de esta disposición afectiva, presuponen la estructura intencional y existencial de la anticipación del *Dasein* para con su propio ser. Nótese ya que la anticipación es siempre sobre sí -*sich*-, o sea, lo que se anticipa, en cada caso, es una modalidad del sí-mismo del *Dasein*⁵⁹⁸.

Ahora bien, la conexión angustia-cuidado debe quedar definida por aquello que el modo de acceso a ella, la angustia, ha desvelado. En nuestra interpretación anterior sobre la angustia, versamos sobre el “encontrarse” [*sich-befinden*] afectivo de la facticidad en el anticiparse-a-sí que es el *Dasein*. Esta enfatización afectiva se ve recogida, con la misma pureza, en el existenciarlo cuidado, pues el *Dasein* siempre ya se ha relacionado con posibilidades que son él mismo, y en continua confrontación con lo ya dado: el mundo, la cultura, los prejuicios, la familia, etc. El aporte afectivo de la facticidad sobre la existencialidad, consolidado en el anticiparse-a-sí, consiste, pues, en la incorporación de la posibilidad como nuestra (mía), al modo como hacía mención el “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], en tanto modalidad formal que recogía la singularidad existencial del *Dasein*. La facticidad permite, entonces, que la posibilidad sea lacerante, supure e incorpore siempre el *cómo nos va* en lo que se es (existe). En este sentido, en términos formales, el cuidado es una estructura ontológica y existencial siempre presupuesta en el comportarse del mismo *Dasein*, siendo, entonces, como *a priori* en el seno de este ente, regulando cualquier tipo de relación, comportamiento práctico o comunal. Por eso, Heidegger puede manifestar que todo lo que el *Dasein* hace es por-mor-del cuidado, que el cuidado surca el ser del *Dasein*, desde siempre, ante

⁵⁹⁶ Cfr. GA 24, pp. 444.

⁵⁹⁷ Justamente, la fenomenología, en su modo de operar óptimo, consistirá en hacer accesible el modo de la posibilidad sobre la realidad, entendida en su carácter de cosa.

⁵⁹⁸ Esta apreciación es recogida por Jorge Eduardo Rivera en su traducción a *Ser y Tiempo*. Nosotros, en cambio, aplicamos la apreciación realizada por Rivera a nuestros propósitos de investigación, articulándola metódica y sistemáticamente en el tratado, a fin de dilucidar la estructura de la mismidad desde el momento unitario del cuidado (*Ser y Tiempo*, p. 478).

todo comportamiento y situación⁵⁹⁹. Y esto no puede más que ser verdad, a causa de la definición adquirida casi al principio del tratado, cuando se afirmó que el ser del *Dasein*, en sus caracteres formales-existenciales, está signado por el tener-que-ser y en-cada-caso-mío⁶⁰⁰. El *Dasein* siempre ya va hacia posibilidades, a fin de volver hacia ellas en la forma de la comprensión⁶⁰¹. ¿Qué es lo que le falta a nuestro análisis para cubrir la explicación totalizante dada por Heidegger en la definición del cuidado? Lo que nos falta es, pues, la participación de la caída en la definición del cuidado, en tanto momento englobado por el estar-dentro-de o “estar-en-medio-de” [*sein-bei*]. Resulta obvia la respuesta: siendo posibilidades fácticamente comprendidas desde un mundo dado, el *Dasein* siempre está ahí, ocupándose de su vida, tratando de entretenerse, hablando, leyendo, etc. En nuestra opinión, este aspecto integral del “en-medio-de” es indispensable para comprender con rectitud lo que Heidegger quiere explicitar a través del término cuidado. El (estar)en-medio-de constituye la única posibilidad de auto-atestiguación experiencial del cuidado como fenómeno eminente del ser del *Dasein*. De lo contrario, el análisis del cuidado sería prometedor, pero imposible en términos fenomenológicos, pues sería imposible su dación en la experiencia. ¿Cómo es factible que el cuidado se dé en el comportarse al que hace mención el existencial estar-en-medio-de? ¿no es verdad que, cuando el *Dasein* está en-medio-de, esto significa que este ente vive como absorbido, entretenido por lo que hace y/o experimenta? Y si es la absorción en lo que hace el único modo de vivir a diario, ¿cómo es posible que una estructura existencial y ontológica como el cuidado salga a la luz? ¿cómo va a ser accesible el cuidado, en tanto fuerza que nos conmina a las formas de existencialidad y facticidad, sobre todo si siempre ya estamos en-medio-del mundo?

La meditación doctoral ahora se encaminará a mostrar en qué medida la posibilidad de aprehender el cuidado, desde el momento impropio del estar-en-medio-de, ha de pasar por un análisis que ponga en realce la mismidad del *Dasein*.

6.3.1. El cuidado desde la impropiedad: la latencia de la mismidad.

El tercer momento definidor del cuidado, el estar-en-medio-de, encuentra su correlato en el modo próximo de existencia denominada cotidianidad, esto es, el modo

⁵⁹⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 193.

⁶⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-45.

⁶⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 142-148.

según el cual el *Dasein* es “inmediata y regularmente” [*Zunächst und Zumeist*]. Tal modo de discurrir existencial es definido por Heidegger como impropio en la medida en que queda articulado por la comprensión auto-delegatoria del uno⁶⁰². Esto quiere decir, con otras palabras, que el estar-en-medio-de queda regulado por lo ejecutado en y desde la cotidianidad, siendo que el *Dasein* se oculta a sí mismo lo que es, queda como desfigurado en su ser. Por otro lado, la cotidianidad, en tanto correlato existencial del estar-en-medio-de, proporciona el suelo por el que comenzar la indagación fenomenológica del cuidado, pues tal cotidianidad constituye la única posibilidad de su atestiguación. Hasta el momento de la meditación, no se ha determinado en qué consiste esta “atestiguación” [*Bezeugung*], o sea, no se ha hecho explícito de qué manera el cuidado se da en la cotidianidad de la existencia. Para ello, empero, es menester acudir a los dos momentos que componen el cuidado: la existencialidad, en el modo de anticiparse-a-sí, y la facticidad, mediante el estar-ya-en-el-mundo. Según esto, el cuidado debe darse ya en la cotidianidad, a través de las modalidades respectivas a la existencialidad y la facticidad. Ahora bien, ¿cómo, entonces, se da el cuidado? Pensamos que a través del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]. Ambas estructuras recogen la modalidad singular del *Dasein* como ente que tiene que ser siempre ya en un mundo dado en posibilidades, las cuales, a su vez, son lo que es él mismo. Tales posibilidades son posibilidades ya arrojadas a un mundo, posibilidades que tienen que ser asumidas y comprendidas por el *Dasein*, por cuanto este ente es, también, el correlato existencial del mundo⁶⁰³.

Si Heidegger ha manifestado, como expresamos en el punto anterior, que todo lo que hace el *Dasein* es por-mor-del cuidado, que atraviesa su ser, estamos obligados a afirmar que, análogamente, en el modo caído de la cotidianidad, este mismo *Dasein* se cuida, es, *per se*, integralmente cuidado. La cotidianidad lo que hace, en términos metódicos, es, pues, proporcionar al cuidado una posible concreción de su posibilidad, pero esta “concreción óptica” [*ontische zunächst*] no debe ser concebida como deficiente y negativa. Bien es verdad que Heidegger, en el análisis del cuidado ejercido en el § 40 de *Ser y Tiempo*, es consciente de que la analítica existencial no puede, por sí sola, dar cuentas de una experiencia en propiedad del cuidado, ya que, para ello, es

⁶⁰² Cfr. *Ibid.*, pp. 126-130.

⁶⁰³ Esto se colige por lo expresado en los análisis sobre la mundaneidad del mundo y la relevancia del por-mor-de (Cfr. *supra.*, 3; Garrido-Periñán, J.J., “Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*”, pp. 68-81).

necesario dar el salto a la ontología fundamental, en tanto posibilidad cuya finalidad es desvelar la temporalidad del ser como horizonte trascendental por el que todo ente se presenta y queda regulado en su respectivo “es”⁶⁰⁴, pero, en cambio, no menos cierto es que, al menos, el cuidado, como existenciario, debe intuirse ya en la modalidad de la cotidianidad. De lo contrario, repetimos, no sería posible su acceso fenomenológico.

Si la necesidad metodológica que estamos mentando es cabal y cierta, esto significa que el *Dasein* ya se ha cuidado, en su ser, desde la cotidianidad. ¿Qué significa semejante cosa? Pensamos que el cuidado se desvela en la modalidad del hacerse responsable por parte del *Dasein*, con relación a su propio ser, bajo la modalidad de la existencialidad y la facticidad, a pesar de que este modo de “hacerse-cargo” [Übernahme] y/o “responsable” [verantwortlich] sea de un modo impropio, indiferenciado, nivelado o auto-delegatorio⁶⁰⁵. El hecho, por lo demás, de que se pueda hablar de cuidado, desde el territorio de la cotidianidad del término medio, estriba, precisamente, en la necesidad de presuponer que, para ser impropio y vivir al modo del “uno-mismo” [man-selbst], el *Dasein* es movido por el cuidado, tensado por el tener-que-ser y en-cada-caso-mío. Tanto la “propiedad” [Eigentlichkeit] como la “impropiedad” [Uneigentlichkeit] no son dos modalidades ajenas al ser del *Dasein*, como si el *Dasein* permaneciera en un estado de indiferencia absoluta. No. Ambas modalidades son posibilidades fácticas del ser del *Dasein*, las cuales tienen que ver con una manera ejecutiva por la que este ente se hace cargo de su ser. Como se ve, aunque de manera todavía latente, la mismidad, como fenómeno que hace referencia a la posibilidad de ser sí-mismo por parte del *Dasein*, ha aparecido ya, en el mismo corazón del cuidado, y en relación con el fenómeno del tener-que-ser y en-cada-caso-mío⁶⁰⁶.

6.3.2. La presuposición de la mismidad desde el cuidado.

Sostener la afirmación de que el *Dasein* es cuidado significa que este ente se mueve siempre en referencia a su propio ser, en las modalidades del tener-que-ser y en-cada-caso-mío. Tales formas, que dibujan, por así decir, la silueta de su ser, han de entenderse como “maneras de existir” [Weisen zu existieren], por las que el *Dasein* sostiene y “es” lo que es, su sí-mismo. Quizás, a lo largo de este capítulo, no se ha

⁶⁰⁴ Cfr. *infra.*, 11.

⁶⁰⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 288.

⁶⁰⁶ Más tarde en el Tratado, en el §. 64 (pp. 317-323), el cuidado va a ser tematizado conforme a la temporalidad y la mismidad del *Dasein*.

enfaticado en demasía el hecho de que el *Dasein*, en la forma media de ser sí-mismo, es considerado desde criterios de “pérdida de sí”⁶⁰⁷ [*Selbstverlorenheit*]. Pero que el *Dasein*, en su regularidad existencial, auto-delegue lo que “es” al uno -que es él mismo-, no es más que un fenómeno que implica la relevancia de esta mismidad entendida en los siguientes términos: él es siempre ya su sí-mismo, tiene que habérselas con lo que es. He aquí el *motto* que mueve al *Dasein* hacia la propiedad⁶⁰⁸, y que nosotros comprendemos como fuerza imperante de la mismidad del *Dasein*: estando absorbido, indiferenciado, camuflado por la estructura positiva del “uno”, este *Dasein* siente que algo no cuadra⁶⁰⁹. El sentimiento de que “algo no cuadra”, mueve al *Dasein* a la no-conformación con lo regulado, afectiva-comprensivamente, por la estructura denominada el uno. ¿Qué es aquello que inicia la rebelión y protesta, en el seno del *Dasein* mismo, ante la conformación regular del uno? El *Dasein* siente que, siendo un ente, es un ente señalado. La marca y la signatura, de nuevo, se explican por la sencilla razón de que existe, tiene que ser, en cada caso, lo que es. Esta asimetría, entre el ser del *Dasein* y la “cosidad” [*Dinghaftigkeit*] del ente, ha de ser sentida por el *Dasein* como lacerante y sufriente, de modo que lo pueda hacer despertar del letargo al que, desde la cotidianidad, está acostumbrado. Pensamos, entonces, que la lacerante afeción de la asimetría entre *Dasein* y ente intramundano viene marcada, con preeminencia, por el cuidado, en tanto modo que regularía la totalidad integral del *Dasein*, incluso en los momentos de la “ocupación práctica” [*Besorgen*] y la “solicitud” [*Fürsorge*]. En virtud de lo dicho, se reitera la importancia del cuidado, pues proporcionaría la posibilidad de un saber totalizador y unitario del ser del *Dasein*. Pero este acceso, sin mencionar las derivas que se producirán en la *II Sección* y la importancia vital de la “transparencia” [*Durchsichtigkeit*] como modo ejecutivo de comprensión integral por la que el *Dasein* se hace cargo de su propio ser⁶¹⁰, necesita indisolublemente una conexión con lo más genuino y específico del *Dasein*, mediante el tener-que-ser y el en-cada-caso-mío, para que todos los momentos estructurales, productos del ser-en-el-mundo que constituye su ser, se unifiquen, aunque sea, en este punto, en término de esbozo. La mismidad, en tanto saber de un sí-mismo no cósmico que es correlato de la existencialidad y la

⁶⁰⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 126-130.

⁶⁰⁸ Este *motto*, en la *II Sección*, es considerado “el llamado de la conciencia” [*der Ruf des Gewissens*] (*Ibid.*, pp. 231-333).

⁶⁰⁹ Cfr. *supra.*, nota 544.

⁶¹⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 22, 111, 146, 230, 299, 303, 313, 333.

facticidad, está ya posibilitando, a pesar de hacerlo a modo de esbozo, el acceso del *Dasein* como cuidado. Justamente, porque el momento de asimetría que acompaña al ser del *Dasein*, no es un momento negativo, según el cual este tuviera tan solo que enmudecer, sino que ya le revela un aspecto de su singularidad óptica y su señalamiento ontológico⁶¹¹. Este saber, que es de sí, lo denominamos mismidad, el cual ha de constituir no solo la condición necesaria por medio de la cual pensar al cuidado mismo, sino su condición suficiente, ya que si el *Dasein* no se alzase en protesta ante sí-mismo, tal cuidado no podría ser accesible en su posibilidad, en la modalidad preeminente de la anticipación.

⁶¹¹ *Cfr. supra.*, nota 433.

7. Libertad y la mismidad desde el § 44.

7.1. Introducción.

La I Sección de la obra *Ser y Tiempo* cierra con un párrafo (§ 44) que ha sido señalado, por muchos intérpretes, como muy importante⁶¹², al considerar que, entre sus líneas, se expone una concepción magistral de la verdad, en tanto depurada de la interpretación tradicional -basada en la teoría de la adecuación del juicio con la cosa-, la cual coloca al *Dasein* como fundamento⁶¹³, en calidad de ente sumamente descubridor, sobre el ser-descubierto [*Entdecktheit*] relativo al ente intramundano. En esta reconversión *aleteiológica*⁶¹⁴ del término verdad, muchos intérpretes del pensamiento de Heidegger han manifestado la valía sistemática y metódica que el § 44 cumple por y sobre el mismo libro *Ser y Tiempo*. Y no solo atendiendo a la singular posición del párrafo en cuestión -diríamos, justo en la mitad-, sino porque en él se hace explícito, quizás, un término incluso más importante que la fundamentación co-originaria entre *Dasein*-verdad, esto es, el término “verdad de la existencia”⁶¹⁵ [*Wahrheit der Existenz*]. Siendo la verdad -del ser- un fenómeno relativo al modo de ser del *Dasein*, la verdad de la existencia es su modo óptimo, en la medida en que tal verdad de la existencia se hace cargo de una modalidad, singular a la propia idiosincrasia existencial del *Dasein*, que tiene que ver con la posibilidad de que este ente, en su “poder-ser” [*Sein-können*], fácticamente arrojado, sea, justamente, aquello que es. O mejor: la verdad de la existencia pondría al *Dasein* ante la verdad del (su) ser, precisamente, en la posibilidad proyectada en tanto “estado de apertura” [*Erschlossenheit*], donde tal poder-ser, que es el *Dasein*, se abre para sí mismo⁶¹⁶. Nótese, por tanto, que hay una mención que conecta

⁶¹² Cfr. Guignon, Ch., “Heidegger’s concept of freedom 1927-1930”, en: D. Dahlstrom (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 79-105; Norro, J.J., “El cuidado como ser del *Dasein* (§§. 39-44)”, en: R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pp. 167-218; Vigo, A., *Arqueología y Aleteiología. Estudios heideggerianos*, pp. 159-205.

⁶¹³ La noción de fundamento va a ser harto importante en el pensamiento posterior a la llamada *Kehre* del propio Heidegger (Cfr. *GA 9*, pp. 175-199). Aquí es empleado como acción de “fundar” [*gründen*], es decir, en tanto “instaurar” [*stiften*], “tomar-suelo” [*Bodennehmen*] y acto de “fundamentar” [*Begründen*]. En este sentido, la verdad del ser, podríamos decir, acontece solo a través del existir del *Dasein*, quien instaura, toma suelo y fundamenta la verdad. Por esta razón, el *Dasein* es un fenómeno fundamental.

⁶¹⁴ Cfr. *supra.*, nota 363.

⁶¹⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 221.

⁶¹⁶ Hablando sobre la verdad de la existencia, Heidegger manifiesta (*Ibid.*, p. 221): “La última posibilidad alude a que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como el más propio poder-ser” [*Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen*].

al *Dasein* con la verdad y su “mismidad”⁶¹⁷ [*Selbstheit*]. Al menos, por el momento, esta mismidad tan solo quiere manifestar una modalidad por la que el *Dasein*, estando en la verdad, se abre para sí mismo. En tal apertura de/ante sí radicaría el fenómeno de ser sí-mismo.

Como es bien sabido, y como se echa de ver en la *II Sección*, la concretización fenomenológica de la mismidad del *Dasein* es recogida, principalmente, por el fenómeno del “llamado de la conciencia”⁶¹⁸ [*der Ruf des Gewissens*]. Ahora bien, tal forma de desarrollo temático no será pensada en este capítulo⁶¹⁹; antes al contrario, buscamos tematizar la mismidad del *Dasein* dentro de los límites intrínsecos del § 44, en plena conexión con el existencial verdadero de la existencia, a fin de entender la mismidad como un fenómeno eminente, y ontológico, de libertad⁶²⁰. Tal derivación hacia la libertad tendrá que mostrar que la conexión *Dasein-verdad* solo se puede llevar a término al socaire de un desarrollo de la mismidad del ente *Dasein* entendida esta como un fenómeno relativo al “poner/quedar en libertad” [*freigeben/Freigabe*] y al “ser-libre” [*Freisein*]. Este será, en último término, el objetivo de este capítulo.

7.2. La libertad en *Ser y Tiempo*: el dejar/quedar en libertad y el ser-libre del *Dasein*.

Heidegger cree encontrar “el fenómeno más originario de la verdad” [*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*] en el “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], que atraviesa al ser del *Dasein*, en la medida en que este ente vive en un estado de “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] radical, tensado, formal y existencialmente, por las

⁶¹⁷ Cfr. *supra.*, nota 343.

⁶¹⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 231-333.

⁶¹⁹ Cfr. *infra.*, 10.

⁶²⁰ Sería conveniente precisar que nos abstenemos de un desarrollo temático de las obras heideggerianas que van de la segunda mitad del año 1927 a 1930, justamente donde, de una manera más evidente, se desarrolla la temática de la libertad. De forma muy resumida, en aquellos escritos, Heidegger intenta elaborar la temática de la “libertad” [*Freiheit*] (Cfr. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 1991; Schmidt, S.W., *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, Springer, 2015) en términos de “transcendencia” [*Transzendenz*] del *Dasein*, en un intento, casi frenético, de librar a su propio pensar de los caracteres que definen el contorno de un pensar metafísico. De ahí que la gesta de llevar a cabo una “superación de la metafísica” [*Überwindung der Metaphysik*] no se pudiera ejercer desde la misma metafísica. Por último, durante este intervalo temporal, la figura de Kant gana protagonismo, por cuanto transcendencia del *Dasein*, *mutatis mutandis*, significa llevar a cabo la posibilidad de un trascender finito, que Heidegger creyó encontrar en el pensamiento de Kant (Cfr. Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, en: *Anuario Filosófico* XLIII/1, 2010, pp. 61-181). Vemos, por último, en esta tan interesante problemática, una futura línea de investigación, en tanto desarrollo de nuestra tesis doctoral.

modalidades del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “en-cada-caso-mío”⁶²¹ [*Jemeinigkeit*]. Por tanto, más allá del hegemónico desarrollo de la verdad como *adaequatio*, la verdad originaria es el fundamento que permite que el ente intramundano sea “descubierto” [*Entdecktheit*] bajo la modalidad de “ser-descubridor” [*Entdeckend-sein*], específica del *Dasein*. El acto, por así decir, del “estado de descubierto” [*Entdecktheit*] se ejerce según los modos de acceso al ente intramundano, ora en tanto relativo al “mundo-entorno” [*Um-Welt*], es decir, “a la mano” [*zuhanden*], ora en relación con el comportamiento teórico y/o mundo teórico, o sea, como “ante los ojos” [*vorhanden*]. En ambos modos de acceder al ente, tal ente deviene descubierto. Pero, *nota bene*, no hay ser-descubierto que no presuponga, para ser, un “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], que es y/o porta el *Dasein* en cada caso. En virtud de esta dependencia de los entes intramundanos hacia el modo de ser del *Dasein* -el encargado de abrir, sea el caso, los determinados respectos del ser-descubierto-, pensamos que se podría hablar de libertad, a pesar de que, como se manifestaba en el punto anterior, en las líneas que cubren el § 44 de *Ser y Tiempo*, Heidegger ni siquiera mencione la palabra libertad como tal para hacer referencia a la situación del *Dasein* en tanto ente sumamente abierto, constituido por el estado de apertura. ¿Cómo es posible hablar de libertad en este punto? ¿es posible que el estado de abierto del *Dasein* pueda ser desarrollado y llevado a cabo como libertad sin contar con las obras posteriores a *Ser y Tiempo*? ¿se puede, por ende, hablar de libertad en el tratamiento que hace Heidegger del estado de abierto?

Estas cuestiones son intrínsecamente arduas, pues no aparecen explícitas en el *opus magnum* heideggeriano. De suerte que, hasta lo desarrollado en el § 44, sí que se pueda, al menos, intuir, aunque sea implícitamente, un desarrollo en términos de libertad de tal estado de abierto propio del *Dasein*, a saber: a) en el desarrollo temático del “útil”⁶²² [*Zeug*], este queda caracterizado, en relación a la “totalidad-respeccional”⁶²³ [*Bewandtnisganzheit*] como un “dejar/poner en libertad” [*freigeben/Freigabe*] al ente intramundano en su peculiar significatividad; b) y, a la par, en la medida en que el fenómeno de la “conformidad” [*Bewandtnis*], a fin de ser comprendido, remite a un fenómeno de anticipación del propio *Dasein*, por cuanto “por-mor-de” [*Worumwillen*], tal *Dasein* queda constituido como un “ser-libre” [*Freisein*]

⁶²¹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 42-45.

⁶²² Cfr. *supra.*, 3.5.1; *Sein und Zeit*, pp. 83-89.

⁶²³ Cfr. *supra.*, nota 564.

para ser lo que es. Por tales motivos, pensamos que es posible realizar un desarrollo temático de la concepción libertad desde *Ser y Tiempo*, en concreto desde el § 44. Corresponde, ahora, desarrollar los aspectos de “a)” y de “b)”.

7.2.1. El dejar/poner en libertad: el rescate de la vinculabilidad.

La noción de conformidad, desarrollada en el § 18, se ha de entender como un trasunto fenomenológico-hermenéutico, por la que la impronta existencial y específica del *Dasein* sale a relucir en tanto condición de posibilidad para que el útil, que es aquello de que nos valemos en la “ocupación” [*Besorgen*], pueda ser comprendido, o sea, adquiera significación. En este sentido, *grosso modo*, Heidegger manifestó que, en el uso y/o trato que le damos a los útiles, por medio y a través del cual nos valemos en el mundo, gobierna siempre ya una conformidad, holística y articuladora, que, además de dotar de significación al mismo ente-útil, lo concretiza en su posibilidad fáctica. Este hecho de “concreción óntica” [*ontische zunächst*], muchas veces pasado por alto a favor de desarrollos ulteriores sobre el fenómeno de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], es extremadamente importante, pues concreción significa “vinculación” [*Verbindung*], o mejor: posibilidad de que el ente intramundano, en su concreción de útil, pueda ser remitido al agente de experiencia y/o de uso, esto es, al *Dasein*. Justamente, un ente deviene concreto, si y solo si, al ser inscrito dentro de un horizonte proyectivo, de anticipación, que soporta el *Dasein* por cuanto es un ente trezado por el “cuidado”⁶²⁴ [*Sorge*], se lo comprende como posibilidad que, de alguna manera, está vinculada con nuestro modo de ser, la existencia. La inscripción en una posibilidad, por parte del útil, que es siempre “a la mano” [*zuhanden*], se ejerce dentro del dominio pre-ontológico del ser del *Dasein*, donde este ente, siendo “no-extraño”⁶²⁵ [*nicht Fremd*], permite que el útil devenga como *en su ser*. Por esta razón, el existenciarlo “condición respectiva” [*Bewandtnis*] es tan importante, ya que permite que el útil mantenga un vínculo con el *Dasein*, haciendo posible, de este modo, que éste -el útil- tenga algo así como un ser. En este sentido, a fin de mentar la relevancia de la pre-comprensión anticipativa del útil en su conformidad, a través de un *respectus*, Heidegger trata sobre una “previa puesta en libertad”⁶²⁶ [*vorgängige Freigabe*]. El útil, entonces, queda puesto como en libertad en

⁶²⁴ Cfr. *supra.*, 6.

⁶²⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 16.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 83: “El análisis, hasta ahora, ha mostrado que el ser de lo que comparece dentro del mundo deja/queda en libertad para la circunspección ocupada que soporta aquel ente” [*Die bisherige Analyse*

la medida en que se articula en una posibilidad que sostiene el *Dasein* en su “estado de arrojado” [*Geworfenheit*]. La posibilidad ha de significar, en este sentido, la constatación de la “vinculabilidad” [*Verbindlichkeit*] entre útil y *Dasein*, de tal forma que, como es usual en Heidegger cuando habla del “cómo” [*Wie*] fenomenológico, se pueda sostener que los modos de acceso desembocan siempre en lo que es, en la cosa misma: el ente siempre ha de aparecer en una modalidad de acceso.

Ahora bien, el fenómeno de tal puesta en libertad, o de dejar en libertad al útil en su plexo de conformidad, no es el resultado de una acción, sea práctica o teórica, del *Dasein*, como a voluntad, sino que, antes bien, acontece siempre ya en un “haber dejado siempre ya conformarse” [*je-schon-haben-bewenden-lassen*], propio de la facticidad. De esta forma, tal libertad queda caracterizada como la posibilidad de que, en este caso, el ente-útil se pueda conformar, en la modalidad intencional del “ser a la mano” [*Zuhandenheit*], dentro del contexto englobador y holístico del *circum* o *Um-* del mundo. La plena adecuación no-apofántica⁶²⁷, llamada también aquí vinculación, entre el modo ocupacional de lo “a la mano” y el mundo-entorno, característica de la puesta en libertad del útil, es posible porque el *Dasein* deja-conformarse -*Bewendenlassen*- a tal vínculo, siendo que aquello que es “a la mano” ya siempre ha quedado remitido a un mundo, en tanto plexo respeccional y/o de conformidad relativo a la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*]. El *Dasein* es, por tanto, responsable de tal puesta en libertad, pues deja al ente-útil venir a presencia en su conformidad.

Por otro lado, este análisis, relativo al fenómeno llamado *freigeben/Freigabe*, no tiene, tan solo, un carácter explicativo, por así decir, en relación con la génesis del útil, sino que constituye una “determinación ontológica-categorial”⁶²⁸ [*ontologische-Kategoriale Bestimmung*] encargada de determinar el ser específico del ente intramundano. Por más que miremos alrededor y teorizamos, Heidegger está empeñado en caracterizar la modalidad del ser a la mano, por la cual se gesta el dejar/quedar en libertad, como condición de posibilidad de cualquier determinación ontológica del ente intramundano, incluso aquella posibilidad propia del comportamiento teórico al que hacen mención las ciencias positivas, a saber, la física, la biología o la psicología, entre

zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben].

⁶²⁷ Cfr. *supra.*, 5.

⁶²⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 71. Recomiendo la lectura de: Dos Reis, R., “El concepto existencial de ciencia”, en: R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, pp. 121-142.

otras. Esto tiene unas consecuencias importantísimas en conexión con la “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*] y, más aún, ante la pregunta sobre la génesis del conocimiento científico, que exceden, sin lugar a duda, el núcleo temático de nuestra investigación y, por supuesto, de este capítulo. Empero es importante hacer notar lo siguiente, sobre todo en la posible función que ejerce la signatura del dejar/quedar en libertad en todo esto: la afirmación de que el ser a la mano constituye la determinación ontológico-categorial del ente intramundano implica que tal ente, dado en el modo de acceso de “ser ante los ojos” [*Vorhandensein*]: el ente proveniente del “conocer teórico” [*Erkennen*], no puede más que aparecer como un ente producto de una fuerte modificación reductiva, en donde la conformidad, que fue enfatizada y potenciada en la modalidad de lo “a la mano”, se ve como nivelada y obstruida, de tal manera que lo que se pierde, a través del proceder teórico, es la libertad de la misma puesta en libertad del ente en su mundo, es decir, en su plexo total de conformidad y/o remisiones⁶²⁹. El conocimiento teórico supondría, entonces, la abolición de la libertad para con el ente intramundano. Solo así es posible que Heidegger, sin apelar a motivaciones humanísticas, hable de la “desmundanización del mundo”⁶³⁰ [*Entweltlichung der Welt*], pues la desmundanización del mundo ha de significar la pérdida de la posibilidad de quedar en libertad del ente intramundano en su mundo, en tanto obturación y erradicación de toda posible forma de vinculabilidad.

Cuando se ha omitido el vínculo ente-intramundano y *Dasein*, el horizonte llamado mundo adquiere los rasgos de la “uniformidad”⁶³¹ [*Einformigkeit*], donde a través de un “dirigir la mirada de carácter teórico” [*theoretische Hinsehen*], el ente intramundano aparece como algo que está-ahí, en el sentido de la *Vorhandenheit*. Tal ente viene a presencia siempre igual, uniformemente, sin necesidad de una experiencia que lo abra en su origen. De suerte que el dejar/quedar en libertad [*Freigabe/freigeben*], en su tendencia contraria a la uniformidad, descubre todo vínculo perteneciente al ente intramundano con el agente de experiencia, el *Dasein*. Tal vínculo es, por tanto, el “espacio” donde acontece “lo abierto”⁶³² [*das Offene*], siendo que lo que se lleva a

⁶²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 88.

⁶³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 65, 75, 112 y 113.

⁶³¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 134-141.

⁶³² Cfr. Garrido-Periñán, J.J., *Ser y Lichtung. Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*, pp. 21-30.

término en el dejar/poner en libertad es el ente en lo abierto como mundo. Solo así es posible su aprehensión más originaria.

7.3. El ser-libre del *Dasein*: prolegómenos para un desarrollo de la mismidad.

Prima facie, la afirmación de que el *Dasein* es libre para su propio poder-ser, tiene que ser tomada con toda cautela. Por el momento, el existenciarlo que vamos a pensar, el “ser-libre” [*Freisein*], ha de ser concebido como modalidad distinta al modo de ser perteneciente al ente intramundano: el *Dasein* es un ser al que “le va su ser en ser(existir)” [*es geht ihm um sein Sein*]. Esta afirmación, muy del gusto de Heidegger, la vamos a emplear aquí para poner en alza la tendencia trascendental, en el sentido de ir “más allá”, peculiar del este ente llamado *Dasein*, por la cual, este ente, siempre se dirige al ente *en* su ser⁶³³, preguntando, buscando, en definitiva, existiendo. Del mismo modo, toda tendencia de ir “más allá” del ente, conlleva una retorsión, una “(vuelta)-hacia” [*zum*], de tal modo que, yendo más allá, este *Dasein* vuelve sobre sí, “haciéndose-cargo” [*Übernahme*], sea como sea, de aquello que el ente “es”, desde una posibilidad ejecutivo-comprensiva que es él mismo. A partir de entonces, podríamos manifestar, aunque de modo todavía hipotético, que el ser-libre del *Dasein* constituye la condición de posibilidad para que acontezca, de algún modo, el dejar/quedar libre del ente intramundano, siendo que el ser-libre, idiosincrático del *Dasein*, constituiría “el modo primario del para” [*das primäre Wozu*], esto es, la condición fundante que permite a los determinados “para”, siempre en relación a un respecto de conformidad, ser articulados proyectiva y comprensivamente en una posibilidad fáctica de ser. El ser-libre del *Dasein* insertaría, entonces, en los diversos “para”, a los que se ven relacionados los entes intramundanos, su posibilidad comprensiva, o lo que es lo mismo: “tataría” en los diversos “para-qué” [*Um-zu*] la propia facticidad, por la cual aquello que es puede ser vinculado con el *Dasein*, como yéndole de alguna manera⁶³⁴. En este sentido, es sumamente curioso que, en el desarrollo del estado de abierto del § 44, donde tiene lugar la tematización tan importante para la ontología de la cuestión de la verdad (*aletheia*), Heidegger, sin titubeos, va a distinguir el estado de abierto como un “estado de arrojado”⁶³⁵ [*Geworfenheit*], permitiendo así emparentar la cuestión de la

⁶³³ Cfr. *supra.*, I Parte.

⁶³⁴ Aquí residiría el sentido ontológico de la historia (Cfr. *infra.*, 13).

⁶³⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 221.

verdad del ser con la verdad del *Dasein*, o lo que es igual: la “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*]. Esto, además, tiene unas consecuencias metodológicas notorias, por cuanto la homologación entre verdad y estado de abierto del *Dasein*, siendo siempre ya un estado abierto que es fácticamente arrojado, permite situar la pregunta por la verdad en el terreno de lo que está ya determinado, ora por el entorno, ora por los otros, ora por la historia. Esta forma de comenzar, que la fenomenología debe considerar en su aspiración de aprehender *cómo* el ente es dado en la experiencia, es llamado por Heidegger con la expresión “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]. Su valía, en el contexto metódico, estriba en situar la cuestión de la verdad siempre en una posibilidad, que queda vinculada a una concreción fáctica, no habiendo, entonces, un estado de abierto como “flotante en el vacío” [*freischwebende*], sino que toda verdad, en tanto estando abierta, es una verdad determinada desde el mundo, los otros, o desde el más propio poder ser del *Dasein*. Es digno de advertir, también, de qué modo la temática de la “propiedad” [*Eigentlichkeit*], tan importante en los devenires de la *II Sección*⁶³⁶, está ya implícitamente supuesta en la noción de verdad desarrollada en el § 44. Precisamente, en virtud de la homologación que parece existir entre verdad-*Dasein*, el modo propio, o sea el fenómeno de la verdad más originario, es la “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], entendida como acción proyectivo-ejecutiva que, “desde la modalidad de la propiedad” [*im Modus der Eigentlichkeit*] coloca al *Dasein* ante su más genuino poder ser⁶³⁷.

Todo parece indicar, empero, que la noción de ser-libre ha de ser conectada con la otra relativa a la verdad de la existencia. En tal nexos, entonces, se debe desarrollar una explicitación de la propiedad del *Dasein*, la cual ha quedado ya implícita en la misma noción de ser-libre. Se trataría, pues, a partir de ahora, de indagar en qué medida la noción de ser-libre necesitaría de un desarrollo más explícito por y sobre la mismidad del *Dasein*, justamente en la medida en que se postula tal mismidad como un fenómeno eminente por el que, y a través del cual, el *Dasein* se abre para sí mismo lo que es: una posibilidad proyectivo-ejecutiva siempre ya fácticamente dispuesta.

⁶³⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 231-437.

⁶³⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 221.

7.3.1. El ser-libre y mismidad: la medianía y la pérdida de sí.

La intención de situar la cuestión del ser-libre en los términos relativos a la verdad de la existencia es muy clara: ser-libre ha de significar “ser libre para el propio poder ser” [*Freisein für des eigensten Seinkönnen*]. A resultas de esto, si es cierto que hay una interdependencia entre verdad-*Dasein*, por cuanto la verdad del ser es la verdad que sostiene el *Dasein* en su “ahí”⁶³⁸ [*Da*], tenemos que aceptar que no hay ser-libre si antes no ha acontecido el dejar/poner en libertad del ente intramundano. El *Dasein* no puede ser libre para su propio poder ser si queda como desvinculado de los momentos estructurales que compone lo que es él mismo: un ser-en-el-mundo, esto es, una modalidad intencional desde el “mundo-entorno” [*Um-Welt*], el “mundo-compartido” [*Mit-Welt*] y el “mundo de sí mismo” [*Selbst-Welt*]. Estos ámbitos, en rigor, no han de ser entendidos como estancos y separados, como si el *Dasein*, a veces, fuera en el mundo compartido, otras en el mundo de los útiles. No. Más bien, la caracterización del *Dasein* como “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*] busca situar la temática de la mismidad como una “manera de existir” [*Weise zur existieren*], desvinculándola de posibles tendencias reificadoras propias de la *Vorhandenheit*, y, a su vez, en la medida en que la verdad del ser solo se ejerce desde la verdad de la existencia referida al *Dasein*, esto significa que ésta ha de buscarse en los fenómenos de concretización óptica de este ente señalado llamado *Dasein*. Ante esta cuestión, Heidegger ya ha lanzado una pregunta dentro de su extensa analítica existencial: ¿quién es el *Dasein*?, y ha dado una respuesta muy clara: el “uno-mismo”⁶³⁹ [*man-selbst*], esto es, una modalidad de ser auto-delegatoria y nivelada, a través de la cual este ente elude su más propia posibilidad de ser: el “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”⁶⁴⁰ [*seim-zum-Tode*].

Ubicar, entonces, el tópico de la verdad en términos de ser-libre, nos ha llevado a la necesidad de pensar sobre el modo, a través del cual, el *Dasein* es lo que es en su medianía. Desde este punto, se patentiza que el *Dasein* vive en el modo nivelador de la “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], dentro del impersonal “uno”, donde el estado de abierto aparece como “desfigurado” [*entstellt*] en su impronta existencial. Ahora bien, semejante afirmación no hace más que manifestar la necesaria imbricación que el ser-

⁶³⁸ De este modo, lo expresa Heidegger (*Ibid.*, p. 226): “Hay verdad solo siempre que, y mientras, el *Dasein* es” [*Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist*]

⁶³⁹ Cfr. *supra.*, nota 457.

⁶⁴⁰ Cfr. *infra.*, 9.

libre tiene para con la propia constitución del *Dasein* como posibilidad de ejecutar existencial y comprensivamente la verdad de la existencia: él es siempre ya su ser-libre. El hecho fáctico de que este *Dasein*, en el modo del uno, se cierre en sí y huya de su más eminente posibilidad, no hace más que presuponer que, siempre ya, está abierto en su ser.

7.3.2. El ser-libre y la elección: desde la opacidad a la transparencia.

El establecimiento de la libertad y/o ser-libre, en términos de “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], por cuanto el *Dasein* es regularmente el uno-mismo, sitúa el problema de la libertad dentro del contexto de la pregunta por el sí-mismo de tal ente. En este sentido, la experiencia de la libertad radical, el ser-libre para el más propio poder ser⁶⁴¹, ha de constituir el fundamento que dé cuenta de la inercia cinética, sumida en el “estado de caída” [*Verfallen*], en la que el existente se ve inmerso en su día a día. Aunque, bien es verdad que, en el análisis fenomenológico de descripción y en primer lugar, nos topemos con esta forma nivelada y auto-delegatoria del uno, desde un sentido ontológico, en cambio, podríamos decir que el fenómeno de la pérdida de sí es deudor con respecto al ser-libre, en el sentido genuino de que este ser-libre es un fenómeno emanado del estado de abierto que el *Dasein* siempre es, por cuanto está caracterizado por el tener-que-ser y el en-cada-caso-mío. El hecho de que la pérdida de sí sea una posibilidad de “sí”, y no de otra cosa, es posible solo porque el *Dasein*, en cada caso, permanece abierto ante su más específica y singular posibilidad: constituirse como un poder-ser en un horizonte temporal finito, un poder-ser que es asumido, sea como fuere. Pues bien, este marco referencial nos hace situar la libertad, en relación con el fenómeno de la pérdida de sí, en el contexto de la “elección” [*Wahl*]. Tal elección, como es de suponer, no ha de entenderse al modo de la *libertad negativa*, ni tan siquiera como la libre voluntad de un individuo de elegir y optar por algo, sino como una

⁶⁴¹ Como se viene diciendo, la constatación más plena, en relación con este ser-libre para el más propio poder ser, adviene a través del existenciario “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” bajo la siguiente signatura “libertad para la muerte” [*Freiheit zum Tode*] (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 266), pero, no obstante, este ser-libre ha sido ya, antes, mencionado por Heidegger. En primer lugar, cuando se despliega el análisis del “comprender” [*Verstehen*], tal poder ser libre queda caracterizado como una posibilidad, aunque afectivamente dispuesta, siempre referida a una situación fáctica y concreta por la que el *Dasein* debe hacerse cargo y/o responsable (Cfr. *Ibid.*, p. 144); en segundo lugar, en el análisis del cuidado, tal ser-libre queda prefigurado en el momento del “proyecto-anticipativo” [*sich-vorweg-schon-sein*], singular del modo de ser del *Dasein* (Cfr. *Ibid.*, p. 193). En cambio, en el §. 44 analizado en nuestra investigación, este ser-libre para el propio poder ser será articulado mediante el estado de abierto por el cual el *Dasein* es eminentemente ontológico. De ahí su importancia.

posibilidad, comprensivo-ejecutiva y fáctica, a través de la cual el *Dasein* puede “recuperar una elección”⁶⁴² [*Nachholen einer Wahl*], de abrirse para sí-mismo. Se puede decir de otro modo, el modo eminente de libertad denominado “recuperar una elección” es la única vía en la que el *Dasein* puede existir en concordancia con su estado de abierto. Todas las formas de huida, negación y/o “cerramiento” [*Verschlossenheit*] son maneras que obstruyen tal estado de apertura, singular de la existencia. Ahora, por cierto, es posible ver el vínculo establecido al principio de la investigación entre verdad de la existencia y estado de abierto: la verdad de la existencia es un correlato existencial del ser-libre en tanto elegir una elección⁶⁴³.

Siguiendo este hilo conductor, Heidegger parece indicar que los resultados de tal decisión, tomada en propiedad, derivan en una teoría del conocimiento existencial del *Dasein* mismo. Esta forma de conocimiento y saber de sí por parte del *Dasein*, en contraposición de las derivas de la llamada “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*], fue llamada con el rótulo de “transparencia”⁶⁴⁴ [*Durchsichtigkeit*]. La transparencia, no obstante, desde el principio, es descartada como forma de conocimiento teórico del que se pudieran derivar, dentro de sus definiciones, “propiedades” [*Eigenschaften*]; más bien, la transparencia es un modo ejecutivo de comprensión, naciente del *Dasein*, por el que este ente es capaz de responsabilizarse de su estado de abierto, en tanto ser en el mundo como un todo, esto es, abriéndose radicalmente por cada uno de los momentos estructurales: el mundo-entorno, mundo compartido y el mundo de sí-mismo. En tal estado de transparencia, que es un estado de ejecución comprensiva y temporal, en cada caso, el *Dasein* se “avista” [*sichtet*] de una manera holística, entendiendo así su propio ser en tanto ser-en-el-mundo. Por tanto, desde tal transparencia, el *Dasein* puede comprenderse desde sus respectivos correlatos existenciales: el “ser-junto-a” [*sein-bei*] y, también, desde el “ser-uno-con-otros” [*Mitsein mit Anderen*]. Nótese de qué manera, al igual que sucedía con el fenómeno de la pérdida de sí, la transparencia tiene su opositor: la “opacidad”⁶⁴⁵ [*Undurchsichtigkeit*], entendida como un fenómeno de auto-engaño y nivelación por el que este ente, no solo se desconoce a sí mismo, sino por el que es incapaz de dar cuenta de su relación con el mundo y con los otros. Como se echa de ver, esta coincidencia en sus opositores no es solamente superficial; antes bien,

⁶⁴² Cfr. *Ibíd.*, pp. 267 ss.

⁶⁴³ Cfr. *supra.*, 7.2.; 7.2.1.

⁶⁴⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 146.

⁶⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 146.

constituye una consecuencia por la que el *Dasein*, siendo su estado de abierto, siempre ya oscila entre modalidades de propiedad y/o impropiedad, cuando no de indiferencia⁶⁴⁶. Lo importante es, quizás, que se ha mostrado una vía para pensar la mismidad del *Dasein*: mismidad ha de significar capacidad de transparencia y esta transparencia queda constituida por todos los momentos estructurales del ser-en-el-mundo.

Es hora, pues, de desarrollar el momento estructural característico del mundo-compartido, ya que, en los puntos anteriores, se ha hecho explícito con suficiencia el modo de aparecer el mundo-entorno bajo la modalidad del útil. El análisis del modo de aparecer de los otros buscará fijar el horizonte de la mismidad del *Dasein*, en relación con el concepto de libertad entendido como ser-libre.

7.3.3. El ser-libre y la mismidad: la necesaria co-implicación de los otros.

Algo antes del § 44, en los §§ 25-27, Heidegger se ha ocupado de analizar la cuestión sobre cómo aparecen los otros, que son *Dasein*, al igual que nosotros (yo)⁶⁴⁷. Obviamente, su concepción dista de ser dialógica, o de tomar la alteridad como fundamento, a fin de comprender al *Dasein* en y sobre el otro como otro, en tanto alteridad⁶⁴⁸. En la obra *Ser y Tiempo*, por necesidad metódica, el aparecer de los otros tiene que acontecer circundado por lo retenido hasta el momento en los análisis del mundo-entorno. En algún sentido, nimio y algo tímido, la prefiguración de los otros se ha de sentir en el modo de aparecer de los útiles, por cuanto éstos quedan, en su constitución, auto-referenciados por un modo de anticiparse a sí del *Dasein* denominado “por-mor-de” [*Worumwillen*], o lo que es lo mismo, pero dicho de manera más plástica: los otros están ya contenidos en la experiencia de útil en tanto portadores, usuarios,

⁶⁴⁶ Muy interesante es la mención de la modalidad de concreción existencial denominada “indiferencia” [*modale Indifferenz*] (Cfr. *Ibid.*, pp. 232 ss.). Por diversos motivos, tanto de forma como de contenido, no abstenemos de desarrollar una interpretación de tal modo de ser basado en la indiferencia, a fin de centrarnos en el binomio impropiedad-propiedad. Valga esta indicación como suficiente: la indiferencia modal sería un modo derivado de la impropiedad, no de la propiedad, porque, en todo caso, un *Dasein* indiferente es aquel que ve socavado y obturado un momento estructural de su apertura: la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*].

⁶⁴⁷ Cfr. *supra.*, 4.

⁶⁴⁸ Cfr. Bernasconi, R.; Wood, D., *The Proccation of Levinas. Rethinking the Other*, London/New York, Routledge, 1988; Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. A. Pitor, Salamanca, Sígueme, 1999; Theunissen, M., *Der Anderen Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*.

clientes, etc. Se puede pensar, empero, que la forma de análisis heideggeriano es brusca e insensible, pues parece homologar el modo de aparecer de las cosas-útiles a su modo de comparecencia, a saber, se podría poner en igualdad el aparecer de un martillo con el de nuestro amigo o pareja. ¿Realmente Heidegger está proponiendo semejante descripción fenomenológica? En nuestra opinión habría que ser muy cautelosos, el análisis ontológico-existencial que Heidegger está llevando a cabo en *Ser y Tiempo* ha de respetar unos compromisos metódicos que, simultáneamente, se conectan a contenidos significativos y conceptuales muy importantes para comprender lo que se trata en la obra. Para resumir la hipótesis principal de partida del análisis del ser-en-el-mundo, Heidegger piensa que el *Dasein*, antes de nada, es lo que se ocupa⁶⁴⁹. Esto quiere decir que, *in nuce*, estamos imposibilitados, a fin de pensarnos a nosotros mismos como sustancias y/o género, al modo de “auto-engaños egocéntricos” [*egozentrische Selbsttäuschungen*], sobre todo si queremos captar, al modo fenomenológico, o sea sin teorizaciones, la manera peculiar de aparecer de nuestra existencia, y en particular, de los otros que son *Dasein*. Este compromiso exige, pues, a fin de pensar el modo de comparecencia de los otros, partir del modo de aparecer de los útiles, ya que los otros aparecen no desligados del contexto hermenéutico llamado mundo, sino “dentro-de/junto-a” [*bei*] al mundo. Tal formalidad, de corte metodológico, viene acompañado de un contenido conceptual: el otro posee, a grandes rasgos, y *prima facie*, el carácter del ente-intramundano. *Nota bene*, Heidegger ha llegado a tal afirmación a causa de las consecuencias adoptadas por la continencia fenomenológica de atenerse a las cosas mismas, mas no por haber idealizado ingenuamente, sin atestiguación, el carácter que le correspondería a los otros en tanto dados a la experiencia.

Por otro lado, es de justicia destacar una ambigüedad que recorre la interpretación de Heidegger por y sobre los otros, ya que, pronto en el recorrido de su analítica, éste se da cuenta de que otro-*Dasein* no puede ser abrazado por el carácter de la “reemplazabilidad”⁶⁵⁰ [*Ersetzbarkeit*]. Mientras el cuchillo, por más antiguo que fuera, se rompe y puede ser sustituido por otro cuchillo, los otros-*Dasein*, en su muerte y ausencia, son, por esencia, irremplazables e “irreferibles” [*unbezüglichen*]. En este sentido, Heidegger ya distingue un rasgo peculiar del modo de aparecer de los otros. En

⁶⁴⁹ Cfr. *supra.*, 364.

⁶⁵⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 117-125.

esta distinción, que potencia su peculiar mostración, el otro-*Dasein*, el cual aparece dentro del mundo, también aparece *teniendo mundo*, soportándolo, preguntándose sobre su propia existencia. Esta sutil distinción es muy importante, pues significa, en términos del propio análisis existencial, que el otro-*Dasein* está atravesado por los existenciarios que preservan la existencialidad y la facticidad: el tener-que-ser y en-cada-caso-mío. Solo de este modo se puede explicar una estructura existencial y ontológica llamada “ser-con” [*Mitsein*], en tanto estructura que posibilita, configurándola, toda posible acción de comunicación, de co-existencia y/o “coexistir” [*Mitdasein*]. El prefijo existencial *Mit-*, el cual siempre implica la presencia del otro o de los otros en el *Dasein*, no es aséptico, ni abstracto, en el análisis que Heidegger está llevando a cabo, pues la esfera del otro, englobada en el *Mit-* de carácter ontológico, significa: a) que el otro es “también ahí con” [*auch und mit da*]; b) que tal “con-” [*Mit-*] no tiene la forma propia de la *Vorhandenheit*, sino de la existencia; c) y, por último, “el también” [*das Auch*], en relación al estar ahí del otro, significa que el *Dasein* es desde siempre en un mundo-compartido. A través de esta tripartita definición, en nuestra opinión, se está aceptando una “igualdad de ser” [*Gleichheit des Seins*], en donde se aprecia que el comportamiento práctico del “ver en torno” [*Umsicht*], respectivo del ser-en-el-mundo, se da siempre ya en un mundo-compartido. El “ser-en” [*In-sein*], que guía la movilidad intencional del *Dasein*, lo que este ente “es”, se da ya en un mundo compartido, con los otros, y desde la base de un “ser en sí intramundano” [*innerweltliche Ansichsein*] que, es, *per se*, compartido, para todo *Dasein* por igual.

La singularización del modo de comparecencia de los otros es realizada por el mismo Heidegger cuando trata sobre la “solicitud”⁶⁵¹ [*Fürsorge*]. La solicitud es una estructura de carácter fundante con respecto a todo trato concreto e individual con los otros, no una figura normativa y moral que dictara cómo debe el *Dasein* comportarse en cada caso. Lo importante es que hay una diferenciación entre el carácter de ser de los útiles, llamada “ocupación” [*Besorgen*] y el carácter de ser relativo a los otros, denominada “solicitud” [*Fürsorge*]. Si seguimos el compromiso fenomenológico establecido por Heidegger -los modos de acceso determinan lo que es la cosa-, podemos afirmar que, entonces, el modo de acceso de los útiles no es suficiente a fin de aprehender el modo de ser singular de los otros. Por tanto, para resumir, los otros nunca

⁶⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 121.

pueden ser homologados a los útiles, por más que, de algún modo, su darse acontezca dentro del mundo.

Corresponde, pues, fijar nuestra atención en el existencial solicitante. Una vez realizada la advertencia hacia posibles interpretaciones de carácter moral, alejadas de lo que Heidegger quiere expresar, resulta notable manifestar que, al igual que sucede con el ser-libre del *Dasein*, la solicitud está marcada por las posibilidades existenciales de la impropiedad, la propiedad y la indiferencia. En referencia a los intereses de nuestra meditación, a fin de potenciar el momento puntual del ser-libre, dejaremos al margen las consideraciones que hace Heidegger sobre los modos de solicitud impropia e indiferente. Pues bien, la solicitud, la cual es una estructura que constituye la condición de posibilidad de todo acto con los otros, cuando se da propiamente, esto es, cuando deviene autorreferencial, permitiendo la apertura del *Dasein* en sí-mismo, viene rasgada por un carácter “anticipativo-liberador” [*vorspringend-befreienden*], el cual tiene lugar como un acto ligado a la misma anticipación existencial del *Dasein*, en tanto tener-querer y ser-en-cada-caso-mío. Aquello que anticipa el *Dasein* en la solicitud liberadora es como un “salto anticipativo frente al otro” [*Vorausspringen dem Anderen gegenüber*] bajo la finalidad ineluctable de devolverle al otro lo que está siempre ya a su cuidado como lo que, justamente, está a su cuidado, sin más. Quizás se puede decir de forma más resumida y clara: la solicitud anticipativa-liberadora lo que busca es que, mediante el ser-uno-con-otros en la co-existencia, cada existente puede hacerse cargo de su existencia⁶⁵². Las consecuencias políticas, por ejemplo, de esta constatación son muy interesantes, por cuanto se destaca una igualdad que es original y fundante, permitiendo al otro aparecer, justamente, como otro. Ahora bien, a pesar del interés que pudiera generar la cuestión, nuestra investigación ya se ha topado con una definición de libertad más potente que aquella dada en referencia al ente intramundano como “dejar/poner en libertad” [*freigeben/Freigabe*]. En buena medida, el fin de la solicitud anticipativa-liberadora, partiendo de una igualdad de corte ontológico, la cual no trata al otro bajo criterios de dominación e instrumentalidad, permite que el otro sea libre para ser lo que es, pudiendo llevar a cabo su existencia en los términos del propio Heidegger: existir es comprender ejecutivamente posibilidades temporales y finitas.

⁶⁵² Cfr. *Ibíd.*

7.4. Ser-libre: la libertad de la mismidad como libertad para/del otro.

A modo muy sintético, conviene recolectar lo expresado en este capítulo, empezando por lo último manifestado: la solicitud anticipativo-liberadora es la forma más eximia de libertad por la que el otro deviene “otro” siendo libre para lo que es. Pero esta posibilidad eminente de ser-uno-con-los-otros, no hubiera sido posible si, antes, el *Dasein* no hubiera descubierto la radicalidad de su estado de apertura, el cual lo constituye en su ser. El estado de apertura, el modo como el *Dasein* es su Ahí, suponía, pues, que este ente se abre, siempre ya, para sí mismo. Tal acto de franquea para sí-mismo, ya tanteada en el § 9 bajo los existenciaros tener-que-ser y en-cada-caso-mío, a través del saber denominado “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], suponía que tal *Dasein* tiene que ser su mismidad bajo la modalidad de recuperar una elección, una elección que lo pusiera como responsable de lo que es, por y sobre todos los momentos constitutivos de su ser en tanto ser-en-el-mundo. Por tanto, la mismidad de la que hablamos, como acto de apertura de sí del *Dasein*, siempre ya ha de prevalecer en el “comportarse” [*sich-Verhalten*] en el mundo que es este *Dasein*. Solo de este modo, siendo sí-mismo, es posible hablar de libertad. Pero que no se olvide, libertad para el *Dasein* es también libertad del ente intramundano y libertad para/del otro.

8. La mismidad del *Dasein* en el momento de transición entre la I y II Sección de *Ser y Tiempo*.

8.1. Introducción.

Lo expresado hasta aquí pesa, ya que conlleva aceptar unas consecuencias de atenciones metodológicas y sistemáticas en la obra de Heidegger *Ser y Tiempo*, por cuanto se intentó desvelar, desde el *horizonte* presentado a través de la analítica existencial, los posibles rendimientos fenomenológicos de la "mismidad"⁶⁵³ [*Selbstheit*] del *Dasein*, por sobre los tres momentos fundamentales del "ser-en" [*In-sein*], que, a su vez, constituyen el existenciario, el cual denota la característica cinética del propio *Dasein*, denominado bajo el rótulo de "ser-en-el-mundo"⁶⁵⁴ [*in-der-Welt-sein*]. Y todo ello, teniendo muy presente los modos de acceso que acompañan a los tres ámbitos co-originarios del ser-en-el-mundo, en cuanto "mundo-entorno" [*Um-Welt*], "mundo compartido" [*Mit-Welt*] y "mundo de sí-mismo"⁶⁵⁵ [*Selbst-Welt*], o sea, y con protagonismo: el carácter de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*], el carácter de lo teórico/cosa [*Vorhandenheit*], desde el plano respectivo del ente intramundano, y, por último, el carácter de ser de la existencia y/o la existencialidad, en las formas de "tener-que-ser" [*zu-sein*] y "ser-en-cada-caso-mío" [*Jemeinigkeit*], desde el plano perteneciente al *Dasein*, el único ente que porta, en su vivir, la "cuestionabilidad" [*Fraglichkeit*] en su ser como ente que le va su ser en ser (existir). Desde este sentido, dual y casi abismático, se aprecia nítidamente la radical diferencia establecida en el análisis existencial entre los entes intramundanos, ora en el contexto holístico del "entorno" [*Um*], ora en el mundo compartido comprensivamente articulado en el "con-" [*Mit-*], y los entes que son *Dasein*, esto es, en cada caso, nosotros mismos. ¿Cómo abrir, pensar y articular tal diferencia radical, desde el contexto del *opus magnum* heideggeriano, a fin de que tal diferencia venga a presencia por sí misma, sin presuponer teorizaciones,

⁶⁵³ Cfr. *supra.*, nota 343.

⁶⁵⁴ Cfr. *supra.*, nota 62.

⁶⁵⁵ La referencia al mundo de sí-mismo no hace mención, como se verá a lo largo de la meditación, a una instancia subjetiva o realidad egológica, sino a una referencia, basada en una posibilidad existencial que, en cada caso, ha de ejecutarse conforme a lo que es el *Dasein*. La mismidad es un fenómeno relativo a la temporalidad del *Dasein* (Cfr. Rodríguez, R., *Del sujeto y la verdad*, pp. 61-81). Por tanto, desde el horizonte abierto por Heidegger, no es posible argumentar el fenómeno de la mismidad ligado a las diferentes corrientes filosóficas que abogan por la subjetividad como fenómeno fundante en su sentido amplio.

idealizaciones y sin acudir, en último término, a otras obras posteriores del propio Heidegger?⁶⁵⁶.

La fijación temática de nuestra investigación en *Ser y Tiempo* permite, por más que pudiera aparentar una cortedad de miras inusual y algo estrambótica, determinar tal obra como en sí misma, como un tratado sistemático, desarrollado bajo un criterio riguroso en términos metodológicos, los cuales deben ser tenidos suficientemente en cuenta, sobre todo si se tiene la intención de aclarar la cosa misma de lo que está pensando Heidegger, a sabiendas de que el desarrollo de la analítica existencial no era más que un paso previo a fin de colocar la cuestión de la pregunta por el sentido⁶⁵⁷ del ser en su recto punto de acceso⁶⁵⁸. Siendo así, el mismo Heidegger es consciente de la limitación de su análisis, desarrollado en la *I Sección*, ya que, en los devenires de la *II Sección*, intitulada “Dasein y Temporalidad”⁶⁵⁹, una vez diagnosticadas las posibles insuficiencias y fallas del análisis, de lo que se trata es de proporcionar una interpretación existencial que tenga en la temporalidad⁶⁶⁰ su propio fundamento, pues la temporalidad es “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”⁶⁶¹.

Pues bien, como se echa de ver, en virtud de las fallas marcadas por el propio Heidegger, nuestra investigación buscará mostrar de qué modo esas fallas y/o insuficiencias de la analítica existencial tienen su origen a causa de no haber considerado, con suficiencia, el fenómeno de la mismidad del *Dasein*, entendido éste como un fenómeno co-derivado del “estado de propiedad” [*Eigentlichkeit*] y la “verdad de la existencia”⁶⁶² [*Wahrheit der Existenz*], por el que este ente es su más genuino “poder-ser” [*Sein-können*], en la manera de ser sí-mismo, como estado de apertura óptimo que se abre para sí⁶⁶³, o sea, sin la impronta y ayuda del estado de apertura impropio -aquel que nivela y autodelega, en la estructura llamada “el uno” [*das Man*],

⁶⁵⁶ Cfr. *supra.*, nota 620.

⁶⁵⁷ Cfr. *supra.*, nota 360.

⁶⁵⁸ Cfr. *supra.*, nota 349.

⁶⁵⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 231-437.

⁶⁶⁰ Cfr. *supra.*, nota 9.

⁶⁶¹ *Sein und Zeit*, p. 17: *daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt.*

⁶⁶² Cfr. *supra.*, 7.; *Sein und Zeit*, pp. 221-222.

⁶⁶³ Cfr. *supra.*, 7.

las consecuencias existenciales de su “irrespectivo” [*unbezüglich*] quedar en franquía-relativo al “uno-mismo”⁶⁶⁴ [*man-selbst*].

A fin de lograr tal tentativa, tomaremos en consideración cuatro momentos fundamentales extraídos de la *I Sección* del tratado, valga decir, *Ser y Tiempo*, los cuales han sido seleccionados de modo cronológico, tal y como aparecen en el contenido temático de la *I Sección*, atendiendo a su sistematicidad metódica, a saber: 1) la definición particular y algo inaudita de ontología, empleada por Heidegger, a diferencia de la definición de la ontología tradicional basada en la fundamentación de las causas (*archai*) del ser; 2) el lugar señalado, en virtud de su no-extrañeza⁶⁶⁵, del *Dasein* en el marco sistemático de la obra ; 3) la atención al método fenomenológico, el cual busca partir del modo de estar en la experiencia, priorizando el “cómo”⁶⁶⁶ [*Wie*] sobre el qué [*Was*], y obligando a comenzar el análisis fenomenológico desde la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]; 4) y, en último lugar, el desarrollo de la propiedad del *Dasein*, en relación con su posibilidad de “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], constituida como verdad de la existencia. En este último punto, se comprenderá el papel protagónico de la noción *mismidad*. Vayamos por partes.

8.2. Fenomenología y ontología: rendimientos relativos a la *aletheia*.

La ontología, en la medida en que hacía referencia a algo así como la ciencia del ser, tema característico de la llamada *Filosofía Primera*, fue considerada, por la tradición, como un saber de corte arqueológico. Se trataba de, en el mejor de los casos, determinar los primeros y últimos principios (*archai*) y causas (*aitia*) de aquello más idiosincrático del ente, esto es, su “es”, que es (*on ens*). Desde un sentido muy particular se podría decir que la ontología, para Heidegger, aquella que esboza y desarrolla en *Ser y Tiempo*, no está exenta de tal objetivo, por la sencilla razón de que las cuestiones del sentido (o sentidos), y la verdad, son temas en correlación intrínseca con el problema de la determinación de los principios y las causas del ente. No por ello, según lo legado, la determinación ontológica del ente, desde sus principios y/o causas, significa lo mismo

⁶⁶⁴ Cfr. *supra.*, nota 453.

⁶⁶⁵ Cfr. *supra.*, nota 429.

⁶⁶⁶ Cfr. *supra.*, nota 337. La mención al “cómo” debe entenderse conforme a la transformación hermenéutica de la propia fenomenología, por la que, desde entonces, los fenómenos “tematizables” en el discursar fenomenológico no quedan definidos por la *quiddidad*, sino que son, en el mejor de los casos, fenómenos de acceso.

que, *mutatis mutandis*, determinar a éste en su sentido y verdad. Quizás, por lo que sabemos de la influencia de Aristóteles sobre Heidegger⁶⁶⁷, la articulación de sentido y la verdad de aquello que es, el ente, venga determinado por un predominio interpretativo según el modo de las categorías, o según, a la par, el acto y la potencia, pero, como es sabido, aunque lo hiciera como soterradamente y de manera ambivalente, también según la verdad o *aletheia*. La sugerencia que guía las pesquisas de Heidegger, en su lectura histórica, estriba en enfatizar un olvido de la tradición, prematura con respecto al olvido del ser, la cual no determina al ser del ente según la verdad⁶⁶⁸ (*on hos alethes*). Por esta razón, el *dictum* heideggeriano sobre el “olvido del ser” [*Vergessen des Seins*], el cual parece extenderse y repetirse a lo largo de su dilatado *Denkweg*, no hace más que mostrar la importancia de otro olvido: la posibilidad de determinar el ser del ente según su verdad. ¿Qué es lo que se olvida cuando se olvida el sentido del ser? Aquí radica el núcleo temático que pivota sobre el esfuerzo ejercido por el mismo Heidegger en su transformación de la noción *ontología*. Lo que se olvida en el olvido es la posibilidad de determinar el sentido del ser según el modo de la *aletheia*.

Precisamente, siguiendo el hilo conductor dejado por la cuestión ontológica, la posibilidad de la ontología misma radicaría en su reconversión en *aleteología*⁶⁶⁹. Lo que en términos dogmáticos dijera Heidegger: “La ontología es solo posible como fenomenología”⁶⁷⁰, deberá entenderse en relación con la operación ejercida mediante la transformación temática y metódica inoculada por y sobre las páginas de *Ser y Tiempo*. En esta obra, la fenomenología juega un rol importantísimo, ya que adopta el papel de posibilitadora en relación con la ontología, al amparo de una modificación de los términos verdad y sentido, siendo que la fenomenología se encargaría de tematizar y llevar a término la apertura a la comprensión de eso que expresamos cuando decimos “ser”, o sea, que el ente “es”. La fenomenología es, pues, la posibilidad de la propia ontología porque hace temático para la comprensión, muchas veces socavada y como

⁶⁶⁷ Esta influencia ha sido extensamente estudiada. En tal sentido, nos abstenemos a enumerar una larguísima serie bibliografía. Tan solo mencionar al, en nuestra opinión, Profesor que con más ahínco y sapiencia logró tematizar el legado aristotélico en Heidegger: Volpi, F., “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, en: A. Rocha (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31; “La riabilitazione della dynamis e dell’ energiea in Heidegger”, en: *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28; “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggériene de la philosophie pratique d’Aristote”, en: *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

⁶⁶⁸ Cfr. Aristóteles., *Metafísica*, IX, 1051b.

⁶⁶⁹ Cfr. *supra.*, nota 363.

⁶⁷⁰ *Sein und Zeit*, p. 35: *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*

alienada, el ser del ente, y lo hace, a la par, si y solo si, porque la verdad es, en último término, apertura posibilitadora de sentido. Como muestra el tan importante § 7⁶⁷¹, el modo de darse del ser, siempre revestido en un sentido, lo hace siempre de una manera “procedente y concomitante”⁶⁷² [*vorgängig und mitgängig*], por lo que la fenomenología, en su gesta, tratará de llevar al plano de la mostración, temática y ontológica, aquello que se da de manera a-temática, a través de la cotidianidad del término medio. Solo de este modo, Heidegger puede manifestar que el concepto fenomenológico de fenómeno hace referencia a lo que mostrándose no se muestra como tal.

Por último, esta transformación fenomenológica de la ontología no se contenta con ser una transformación contingente y relativa; antes bien, es una transformación con visos de “trascendentalidad”, pues la verdad fenomenológica, en la medida en que apunta a hacer temática las condiciones de posibilidad de la apertura a la comprensión del ente en su sentido, es, *de facto*, una verdad trascendental, al modo tradicional de entender la *veritas transcendentalis*⁶⁷³. Con el solo hecho de esbozar esta transformación, Heidegger y su obra, quedan comprometidos en introducir, en la misma concepción relativa a la fenomenología, un horizonte hermenéutico, el cual hará que el análisis fenomenológico, además de ser un ejercicio radical de auto-transparencia de la vida fáctica, comience siempre ya desde aquello que se abre y experimenta en la cotidianidad⁶⁷⁴.

8.3. Dasein y pre-comprensión.

La concepción trascendental de la fenomenología elaborada por Heidegger radica, en su mayor parte, en el importante rol temático y metódico del *Dasein*, a pesar de las diversas confusiones y/o interpretaciones, algunas inconexas, ejercidas por la tradición y por el mismo Heidegger en su famosa *Kehre*, donde la figura del *Dasein* parece perder protagonismo⁶⁷⁵. En lo que nos concierne a nosotros, dentro del marco de

⁶⁷¹ *Ibíd.*, pp. 27-39.

⁶⁷² *Ibíd.*, p. 31.

⁶⁷³ *Ibíd.*, p. 38.

⁶⁷⁴ *Cfr. GA 56/57*, pp. 15-26.

⁶⁷⁵ Obviamente, no afirmamos que Heidegger, en sí mismo, se confundiera, pues esto sería arduo de mostrar, aunque sí, posiblemente, tal y en la manera en la que lo muestra su escrito de 1946 “Carta sobre el humanismo” (*Cfr. GA 9*, pp. 313-364), es indudable que actuó movido e influenciado por la recepción

la obra *Ser y Tiempo*, el importante lugar del *Dasein* ha de ser comprendido siempre en relación con la transformación, de corte fenomenológico, emprendida sobre la ontología. Desde este aspecto, la ontología no constituiría una rama del saber eximia, ni preeminente, por sobre la realidad misma, sino que es, más bien, deudora de una previa comprensión, de carácter a-temático, que siempre ya el *Dasein* tiene sobre aquello es. De este modo, la ontología no se encargaría de lograr una determinación, *stricto sensu*, sobre lo que es, el ser del ente. La ontología no podría introducir las reglas del juego que den cuenta de la apertura a la comprensión, o sea, aquello que manifiesta el aspecto trascendental del ser del ente. La apertura a la comprensión de aquello que “es”, antes bien, constituye un fenómeno correlacional al *Dasein* mismo, sobre todo si se entiende por *Dasein* un fenómeno por el que se articula y es soportada la fáctica pre-comprensión de los entes. Tal derivación explica, a su vez, que el *corpus* temático de la ontología no radique en la formulación de la *quiddidad* del ente, sino en la posibilidad de esbozar, desde la misma pre-comprensión fundante que soporta el *Dasein* en su existir, “indicaciones formales” [*formale Anzeigen*] y/o “existenciarios”⁶⁷⁶, siendo, entonces, que lo que es tematizado, en cada caso, por la ontología son fenómenos de acceso, nunca realidades al modo de la *Vorhandenheit*. Ahora bien, estos aspectos formales y metódicos se deben al propio papel que juega el *Dasein* en el proyecto de *Ser y Tiempo*, también, en el establecimiento de la llamada ontología fundamental. Es el fenómeno de la pre-comprensión el que marca al *Dasein* como el lugar donde acontece la apertura a la comprensión; o mejor: el *Dasein* es el que debe soportar el “Ahí” [*Da*] del ser, el lugar de manifestación del ser. La ontología fenomenológica proyectada por Heidegger es, por tanto, trascendental en virtud del *Dasein* mismo, pues es este ente por donde se instaaura y tiene lugar la apertura a la comprensión, a su sentido, del ser del ente.

Resulta notable apreciar, por otro lado, que el señalamiento del *Dasein*, su prioridad óntico-ontológica basada en la comprensión del ser⁶⁷⁷, no es debida a una suerte de definición substancial de este ente, ni se expresa acudiendo al auxilio de explicaciones de género, o apelando a la noble y distinguida *humanitas*. El señalamiento tiene lugar porque, en cada caso y situación, desde la vida fáctica, se ha apreciado ya

de su obra *Ser y Tiempo*, en concreto a partir de las derivas francesas, como lo muestra parte del trabajo existencialista de Sartre. De este modo, el camino sería alejarse y distanciarse de las resonancias, por un lado, existencialista, y humanista, por otro (*Cfr. supra.*, nota 294).

⁶⁷⁶ *Cfr. supra.*, nota 341.

⁶⁷⁷ *Cfr. Sein und Zeit*, pp. 8-14.

que el *Dasein* comprende y le va su ser en ser (existir). Este es el motivo más potente para que Heidegger manifieste que el *Dasein* es el ente ontológico por antonomasia, pero tal signatura, en las carnes del *Dasein*, no es muestra de una relevancia y dignidad, pues tan solo significa que tal ente se mueve, desde siempre, en comprensiones del ser de ente, yendo más allá de su plena manifestación óptica, de una manera nivelada e insuficiente. La prioridad óptico-ontológica significa, en el mejor de los casos, que el *Dasein* está siempre ya en una posesión de carácter pre-ontológico vaga e insuficiente.

No es una apreciación banal y superflua la relativa a las dos últimas adjetivaciones mostradas sobre la prioridad óptico-ontológica del *Dasein*, ya que, desde aquí, aunque parezca lo contrario, se define no solo la posibilidad extrema del proyecto denominado *Ser y Tiempo*, sino nuestra interpretación sobre la mismidad. La referencia a la pre-comprensión, en tanto fenómeno relativo a lo que se podría denominar *pre-ontología*, en primer lugar, posibilita la pregnancia fenomenológica de la ontología, a razón de que tal pre-comprensión sería la “concreción óptica” [*ontische Zunächst*], el medio de atestiguación por el que se asentaría el saber ontológico, siendo que lo obtenido, al modo ontológico, nunca es supuesto, sino dado⁶⁷⁸; en segundo lugar, la ontología, estando en deuda con la pre-comprensión, es dependiente de una analítica del *Dasein*, pues, como dijimos, el único ente señalado por la pre-comprensión del ser del ente es el *Dasein*. El *Dasein* mismo, por ende, es más que el punto de partida para la comprensión del ser del ente, pues constituye la puerta para toda posible comprensión del ente, tanto del ente intramundano como de los entes que están marcados por la existencia, los otros-*Dasein*⁶⁷⁹. Esto es de vital importancia a fin de comprender que la analítica del *Dasein*, al menos en *Ser y Tiempo*, no tiene tan solo un papel protagónico porque permitiera una correcta introducción de cara a elucidar el sentido del ser, sino que, intrínsecamente, la ontología fundamental, o sea, el saber que intenta desvelar las estructuras y el sentido del ser en cuanto tal, se constituye al socaire de una exigencia para con el *Dasein* mismo: este ente tiene que lograr un pleno conocimiento, llamado “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], de sí mismo. Es en el *Dasein* donde pivota la posibilidad de que algo así como el ser del ente se abra para la comprensión.

A partir de lo expresado, entre tanto, no se quisiera manifestar que la analítica del *Dasein* y los fenómenos pre-comprensivos sean la misma cosa, sino que advienen en

⁶⁷⁸ Cfr. *supra.*, nota 385.

⁶⁷⁹ Cfr. *supra.*, 3.; 4.

correlación, en la medida en que el *Dasein* constituye la única prueba fehaciente de tales fenómenos pre-comprensivos. En último término, por lo demás, es posible manifestar que todo el análisis ontológico vertido por Heidegger en su *opus magnum* es un corolario que tiene por nombre *comprensión pre-ontológica*⁶⁸⁰. Esto explicaría, además de la importancia del *Dasein* mismo, la fijación temática en los fenómenos de “auto-encubrimiento” [*Selbstentäusserung*] y “auto-enajenación”⁶⁸¹ [*Selbstverdeckung*], a lo largo de las páginas del tratado, pues tales fenómenos, de obturación de la posibilidad de apertura del ser, son también correlativos e intrínsecos a la misma comprensión de rango pre-ontológico. Esta afirmación, por lo pronto, debe ser tomada con cautela, sobre todo si se consolida el pensamiento de que el *Dasein* es a diario el “uno-mismo” [*man-selbst*].

En los términos formales y metódicos en que nos movemos ahora, *prima facie*, no nos interesan los rendimientos fenomenológicos sobre el fenómeno del uno, que es siempre alienante, y el posible rescate de un horizonte legítimo por el que el *Dasein* pueda pensarse siendo lo que es, su sí-mismo. Justamente, la importancia, cual fundamento, que tiene la pre-comprensión aquí, y en lo que nos interesa, estriba en el nexo “comprensión pre-ontológica/comprensión ontológica”, ya que tales fenómenos de encubrimiento y desfiguración obturan y socavan la misma posibilidad de la fenomenología esbozada por Heidegger: los fenómenos de desfiguración, inherentes a la comprensión pre-ontológica, impiden experimentar la posibilidad del conocimiento al modo propio de la ontología, entendida en clave existencial, es decir, como fenómenos relativos al modo de ser del *Dasein*, no de aquello propio de la *Vorhandenheit*. Como se echa de ver ya, la relación de subordinación metodológica entre comprensión pre-ontológica y comprensión ontológica va mucho más allá de aspectos formales, sino que, antes bien, afecta al mismo contenido de la fenomenología, en su razón de ser, apuntando a que la ontología, su saber, debe ser buscado en la vida fáctica⁶⁸², en tanto medio de acreditación y “atestiguación” [*Bezeugung*] del propio conocimiento fenomenológico, el cual lo resguarda de caer en teorizaciones y “presupuestos” [*Voraussetzungen*] tan alejados de tal saber fenomenológico.

⁶⁸⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 15 y 19.

⁶⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 126-130.

⁶⁸² Cfr. *GA 60*, p. 54.

Para terminar con este apartado, la localización del contenido ontológico en la vida fáctica es lo que permite, de nuevo en relación con el *Dasein*, que Heidegger emplee el término de “ruina” [*Ruinanz*] o “refracción ontológica”⁶⁸³ [*ontologische Rückstrahlung*], en aras de manifestar la complejidad esencial que acompaña a todo ejercicio filosófico, siempre desarrollado en la *praxis* fenomenológica. En este sentido, la vida fáctica, adonde tiene lugar el reino de las pre-comprensiones, se impone como tarea que ha de ser abierta en sus más propios términos, pues es ahí donde habita la posibilidad de la ontología fundamental, pero al mismo tiempo la mismidad del *Dasein*, en tanto se la piensa como un fenómeno que tiene que rescatar del “estado de interpretado” [*Ausgelegtheit*], por y donde se mueven tales pre-comprensiones, en su carácter medio y desfigurado, su más singular posibilidad. Este aspecto no solo sirve para posicionar el problema de la mismidad, ya en el inicio del proyecto de *Ser y Tiempo*, sino que, más bien, constituye un fenómeno posibilitador con la misma ontología fundamental, meta en términos generales de *Ser y Tiempo*. Mismidad es posibilidad de que el *Dasein* experimente lo que es. Lo veremos más adelante.

8.4. El acceso al fenómeno de la mismidad del *Dasein*.

El endeudamiento, por así decirlo, en términos de dependencia metódica, entre comprensión pre-ontológica y ontológica, excede al ámbito natural e intrínseco de la cuestión relativa al método fenomenológico, y, por tanto, se debe apuntar y precisar una definición fenomenológica del *Dasein* en tanto ente señalado por la comprensión de su ser y de los entes que no son como él. La rigidez con la que Heidegger parece situar el análisis, por cuanto necesita de un modo de comparecencia que parta desde el término medio, se torna casi trágica cuando la pregunta engloba y concierne al modo de apertura que el *Dasein*, en tanto ente existencial, soporta para sí. En este punto, se puede apreciar lo que sería una *disimetría*, según el acceso a su propio ser, abismal, pues no hay ningún ente intramundano que comporte, en su ser, las características existenciales del tener-que-ser y en-cada-caso-mío. ¿Qué hacer, entonces? ¿Contentarnos con la fatalidad de que, siempre ya, el *Dasein* es el uno-mismo, esto es, una posición existencial alienada? Cuando se hace mención a la *disimetría ontológica*, que el *Dasein* soporta en tanto que existe, nos estamos refiriendo a una falta de correspondencia en el acceso que este ente

⁶⁸³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 15-16.

tiene para con su ser, en virtud de su movilidad intencional denominada ser-en-el-mundo, o sea, lo que el *Dasein* sabe acerca de sí aparece de modo mezclado, confuso, en una mixtura que no distingue claramente lo abierto, en calidad de fenómeno de sentido y/o comprensión afectiva, en los diversos planos por los que este ente se mueve: lo que es en el modo de la ejecución hermenéutica, relativo a la cotidianidad, dista de lo que éste retiene en su horizonte de pre-comprensión y, más aún, de lo que este ente es al modo de su demarcación ontológica. De esta suerte, el *Dasein* es el fenómeno más oscuro, en términos de lograr su aprehensión fenomenológica, ya que, siendo (existiendo), tal ente está en una constante espiral, tensado, entre modalidades de comprensión-ejecutivas familiares e inhóspitas, también de pertenencia, y de formas extrañas, cual meteco, en el mundo. Todo lo que, luego, Heidegger va a desarrollar desde el empleo de los existenciarior: “refracción ontológica” [*ontologische Rückstrahlung*], “estado de caída” [*Verfallen*], y las demás modalidades de encubrimiento relativas al *Dasein*⁶⁸⁴, tienen que ser entendidas como correlatos de tal des-ajuste ontológico que este ente (com)porta “tensionalmente”, por cuanto es un ente “en-el-mundo” [*in-der-Welt*] y no tan solo “en-(junto)-al-mundo” [*bei-der-Welt*]. Es obvio, como señala lucidamente a nuestro juicio Ramón Rodríguez, que el extrañamiento, entendido al modo de la imposibilidad de tener experiencia de sí, no ha de ser completo e íntegro mientras el *Dasein* es⁶⁸⁵, ya que, si esto fuera así, la posibilidad de atestiguación, simiente del análisis fenomenológico, quedaría inmolado en su fuero interno: la posibilidad de la fenomenología, como decíamos, radica en que la experiencia y el fenómeno sea dado, no representado.

Sería menester, empero, no olvidar tal principio fenomenológico que Heidegger parece haber acatado piadosamente, pues, entre tanto, es aquí donde se juega ya un primer tanteo ante la posibilidad de abrir tal experiencia del sí-mismo del *Dasein*. El atenerse a la cotidianidad del término medio, en tanto primera -aunque ruda- atestiguación, no ha de ser explicada mediante fórmulas que muevan a pensar la importancia de la sociedad en el existente o, en otros términos, a través de consideraciones que recalcasen disposiciones habitacionales inherentes al propio ser de tal ente. Todos estos análisis son consecuencias superficiales de lo importante, aquello que se está jugando aquí: la posibilidad de que el *Dasein*, siendo lo que es, se dé de

⁶⁸⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 15 ss.

⁶⁸⁵ Cfr. *supra.*, nota 544.

bruces con un modo de apertura en concordancia a su singular modo de ser. Para llevar a cabo tal tentativa, Heidegger tiene que partir de una concepción de mismidad del *Dasein* que no cosifique lo que es este ente. El “sí-mismo” [*Selbst*] no puede tomar la forma de la cosa, de aquello que presenta el carácter de la *Vorhandenheit*. Hay, por tanto, que provocar una dilatación fenomenológica en la concepción relativa al sí-mismo del *Dasein*, según la cual las formas auto-delegatorias, respectivas del modo de ser del uno, tengan cabida, pudiéndose presentar, en el propio seno de la existencia de tal ente un sí-mismo que, justamente, sea concebido como “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], o sea, como no-yo. Esta es una de las cuestiones más importantes para comprender el distanciamiento entre Heidegger y Husserl⁶⁸⁶: la experiencia relativa al “yo soy”, la cual es co-extensiva al intento de tematizar el sí-mismo del *Dasein*, no es fenomenológicamente acreditable de primeras, el yo no es un polo unificador y originario que cohesionese, por así decir, todos los actos intencionales del ser-consciente⁶⁸⁷, sino que, a juicio de Heidegger, el yo es una modalidad de apertura nivelada constituida por la influencia e impronta del uno. Desde este sentido, la transformación del término yo en una “indicación formal” [*formale Anzeige*] da cuenta, por sí misma, de la impertinencia de pensar al yo como un concepto cósmico, bajo la forma de la “objetualidad”, pues tal yo es una forma de comprensión de índole ejecutiva, la cual no es realmente nada óntico, sino un “cómo” [*Wie*].

El siguiente planteamiento en torno a la mismidad del *Dasein*, además de constituirse negativamente, por cuanto se parte de la imposibilidad de una aprehensión originaria naciente del modelo de la subjetividad y/o intersubjetividad, está ineluctablemente conectado con el desarrollo de la impropiedad y propiedad del *Dasein*, perteneciente a la *II Sección* de la obra *Ser y Tiempo*. Y lo está, precisamente, porque el yo, pudiendo entenderse latamente como el sí-mismo del *Dasein*, se constituye primariamente como una forma auto-delegada y huidiza de ser, en tanto pérdida de sí, o sea, siempre ya, en tanto modo basado en la impropiedad, con la peculiaridad, óptima y ontológica, de que, en tanto poder-ser, este sí-mismo puede devenir en propiedad. Por ello, podemos afirmar, y encontrar, una salida explicativa que se haga cargo de tal experiencia de la mismidad desde la impropiedad a la propiedad, pero no al revés, pues

⁶⁸⁶ No es posible considerar pormenorizadamente las razones filosóficas de tal distanciamiento, ni tan siquiera la posibilidad de determinar si realmente, una vez leídas las extensas obras de ambos pensadores, se pueda hablar de un distanciamiento. Nos abstenemos de desarrollar tan interesante cuestión.

⁶⁸⁷ Cfr. *GA 24*, pp. 219-251.

la impropiedad es un correlato comprensivo-ejecutivo del fenómeno de la pérdida de sí y de la cotidianidad del término medio. Las definiciones de “modificación” [*Verwandlung*] y/o “contramovimiento” [*Gegenbewegung*], por las que Heidegger presenta la posibilidad de articular fenomenológicamente la propiedad del existir, son un claro ejemplo según el cual la impropiedad constituye la única vía de acreditación fenomenológica por la que el *Dasein* puede ser lo que más recta y propiamente es: el ser(ente) ontológico por antonomasia. Según lo visto, la posición adoptada por Heidegger por sobre la mismidad está ligada con el ajuste metódico que se ejerce en el tránsito impropiedad y propiedad. Esto nos sirve para pensar que tal conexión ha de significar, por de pronto, que ser-sí-mismo, como modo óptimo e íntegro de apertura de sí, ha de significar, también, ser en propiedad.

8.5. Tematización de la mismidad: transición entre I y II Sección.

Tematizar la apertura a sí, en franquía con su ser, de parte del *Dasein*, es muy complicado, como se echa de ver en la fijación fenomenológica proyectada sobre el concepto *mismidad*: el *Dasein* es siempre ya el uno-mismo. De suerte que, a través de la fijación metódica por la que la mismidad adquiere los caracteres de la pérdida de sí, se pueda hablar análogamente de “recuperación”⁶⁸⁸ [*Nachholen*]. Obviamente, tales concepciones quedan alejadas del oropel relativo al modo de determinación de las cosas, siendo que ambos fenómenos, tanto el relativo a la pérdida como el propio de la recuperación, han de ser comprendidos en tanto fenómenos ontológicos que, en cada caso, se concretan existencialmente, por decirlo así: *a través de una vida*. El énfasis de la vida y/o existencia, en términos latos, entendidos como el lugar donde se habita y se muere, no es baladí, sino crucial e importante. Entre otras cosas, la enfatización señala que los fenómenos de la pérdida de sí y de la recuperación (de sí), por donde primeramente se atisba algo así como la mismidad del *Dasein*, han de ser concebidos como fenómenos que “son” mientras el *Dasein* es, o sea, han de ser conectados no con cierta preeminencia antropológica en la que el *Dasein* es un género distinguido, sino por y a través de la vinculación con su forma existencial basada en una comprensión de corte fáctico, por la que este ente es proyectado en posibilidades concretas y siempre ya articuladas. Lo importante, por tanto, consiste en captar que no puede haber una

⁶⁸⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 367 ss.

captación de índole fenomenológica, relativa a la experiencia de sí-mismo, que no se vivencie, y se abra, desde la vinculación con la forma relativa al *Dasein*, siendo que, tanto pérdida como recuperación de sí han de ser pensadas como fenómenos auto-referenciales en relación a este *Dasein*. El binomio, que parece estribar, entre pérdida y recuperación, como ya se ha insinuado, es homologable con la forma existencial-ontológica de la impropiedad y propiedad, formas que regulan las condiciones de posibilidad del análisis existencial en su aspiración a constituirse en ontología, por cuanto, como el mismo Heidegger muchas veces repitiera, la analítica existencial, proyectada en *Ser y Tiempo*, no es una antropología filosófica, ni tan siquiera un análisis lúcido de la existencia, sino, en todo caso, apelando a los objetivos del tratado, un intento por aprehender las condiciones de posibilidad que hacen posible la preparación de la pregunta por el ser. Ahora bien, aunque la recuperación sea un fenómeno deudor de aquel que manifiesta la pérdida de sí por parte del *Dasein*, tal aserto no ha de significar la imposibilidad de postular una pregunta que intente hacer accesible, integral y holísticamente, la experiencia de la mismidad. Para ello, es menester tematizar aquello que mienta la palabra recuperación. El hecho de que la recuperación sea sobre sí⁶⁸⁹, y no sobre otra cosa: el mundo, los otros, los árboles o los útiles, debe hacernos pensar en una posible conexión, la cual radica en el hecho primigenio de que el *Dasein*, cuando se recupera de la pérdida en la que vive, se encuentra con algo así como un sí-mismo. A este descubrimiento, relativo a la experiencia de sí-mismo, lo denomina Heidegger con el rótulo algo inusual de “transparencia”⁶⁹⁰ [*Durchsichtigkeit*]. La transparencia hace referencia a un acto de “autoconocimiento” [*Selbsterkenntnis*] por la que el *Dasein* logra atisbarse, constituyendo un correlato de su ser, cual modo de acceso, en la que tal ente se topa con una determinada posibilidad de comprender su existencia totalmente. La comunión entre posibilidad (afectiva-fáctica) y comprensión significa que tal transparencia, naciente por y a través del acto de recuperación de sí, tiene que ser considerada como una “manera de existir” [*Weisen zu existieren*] que, vaciada de un contenido *quidditativo*, es desarrollada y determinada ejecutivo-comprensivamente en correlación al “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], el cual el *Dasein* siempre es,

⁶⁸⁹ Heidegger emplea en concreto la expresión “recuperación de una elección” [*Nachholen einer Wahl*] (*Ibid.*, pp. 280-289). Aquello recuperado es, siempre ya, una posibilidad intrínsecamente conectada con el ser del *Dasein*, no al modo de ser relativo a los entes intramundanos, aunque éstos se abran, a la par, por y desde el *Dasein*. Por tanto, lo que es recuperado es una posibilidad que es el *Dasein* mismo, siendo una recuperación de sí, de la experiencia de su mismidad.

⁶⁹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 146.

haciéndose responsable, impropia o propiamente. La importancia del estado de abierto es, a nuestro juicio, capital, pues que el *Dasein* tenga, ciertamente, que hacerse cargo de su “estado de apertura/aperturidad” [*Erschlossenheit*] significa que lo ha de hacer por mor de su constitución en tanto ser-en-el-mundo, mediante los tres momentos estructurales, cual correlato de su intencionalidad, constituidos por el mundo-entorno, el mundo-compartido y el mundo-de-sí. La transparencia, entonces, es la posibilidad de que, ejecutiva y comprensivamente, el *Dasein* pueda atisbarse desde su total integridad, articulando, como un todo global y holístico, todos los momentos estructurales a su constitución existencial. Las consecuencias fenomenológicas, relativas al modo como el *Dasein* es sí-mismo, son muy graves y van más allá de la crítica al ideal subjetivista que postula al yo como un *subiectum*. Con la ligazón establecida entre transparencia e integración holística por sobre cada momento estructural que compone el ser-en-el-mundo, se está afirmando que la mismidad, en tanto experiencia en concordancia con la posibilidad de que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que es, estriba en la tarea de hacer accesible el mundo-entorno, donde se engloban los útiles y las acciones prácticas, y el mundo compartido, donde tienen cabida los otros-*Dasein* que, además de ser junto al [*bei*] mundo, *tienen* mundo⁶⁹¹. Todo esto puede verse desde otro prisma, sin entrar en las consecuencias adyacentes a la teoría de la verdad vertida en el § 44 de *Ser y Tiempo*⁶⁹², en la transformación del concepto de verdad. La mismidad, entendida como correlato de la comprensión de sí-mismo por parte del *Dasein* de y desde sus propias posibilidades, es un fenómeno fundante, pues va a regular y/o determinar la apertura del ámbito de comprensibilidad de la aparición de los fenómenos del mundo y de los otros. Esto quiere decir, entre tanto, que, cuando el *Dasein* es en verdad su sí-mismo, los ámbitos del mundo-entorno y el mundo-compartido adquieren otros caracteres más genuinos, siendo comprendidos en su posibilidad ontológica radical.

Nota bene, a través de lo último expresado, no se quiere mentar una desconexión entre las dimensiones posibilitadoras relativas a la impropiedad y la propiedad, ya que, en términos metódicos, la propiedad permanece siempre en deuda con la impropiedad por cuanto ésta constituye su vía de acreditación. Pero ello, no obstante, no menoscaba, precisamente, que, en términos ontológicos, la propiedad sea el fenómeno eminente, una propiedad que está siendo entendida en cierta homologación con el fenómeno de la

⁶⁹¹ Cfr. *supra.*, 4.

⁶⁹² Cfr. *supra.*, 7.; *Sein und Zeit*, pp. 212-230.

mismidad del *Dasein*. Quizás lo más importante aquí estriba en la tematización que adquiere el fenómeno de la mismidad, el cual queda emparentado en tanto fenómeno de apertura. Lo que se juega con la mismidad es, más bien, una forma eminente e integral de apertura, a través de la cual el *Dasein* pueda hacerse cargo de lo que es, no reflejándose en el mundo en el que vive, huyendo, confundiéndose, aceptando modos de apertura medianos, auto-delegatorios, que taponan su propia posibilidad ontológica, en tanto ente que está transido por el “ahí” [*Da*] del “ser” [*Sein*]. Cuando, por lo demás, se ha manifestado que la mismidad es un fenómeno eminente, la cual ha de ser tematizada como forma de apertura existencial, se está haciendo referencia, casi en exclusividad, a la constatación de su morfología como posibilidad ejecutiva-comprensiva. En virtud de tal constatación, la mismidad, además de aparecer como un fenómeno singular y relativo al *Dasein*, también puede aparecer en calidad de correlato cadente, reflejo del mundo, radicado en el uno-mismo. Tal mismidad, como se ve, ambivalente, recobra la forma de la apertura de sí, y no en tanto refracción del mundo, si y solo si es tematizada como un “proyectar yecto (arrojado)” [*gewordene Entwurf*], siendo que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como su más propio “poder-ser” [*Sein-können*].

Por tanto, sin esta exigencia hacia la mismidad, como demanda para que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que “es”, frente a la imitación de reflejarse en el mundo en el que se ocupa, no van a poder ser entendidos los desarrollos ulteriores sobre la propiedad de la existencia (*II Sección*), los cuales se anclan en los fenómenos del “llamado” [*der Ruf*], “la conciencia” [*das Gewissen*], “la culpa” [*die Schuld*], “el ser-entero” [*die Ganzsein*] y, en último término, en el fenómeno de la “temporalidad”⁶⁹³ [*Zeitlichkeit/Temporalität*], que nuclean, en su determinación, el propósito final de *Ser y Tiempo*. La marca que deja la constitución ambivalente del *Dasein*, en relación con la mismidad, va a asegurar un recto punto de partida de la comprensión de la propiedad del existir, o sea, sin la injerencia de los fenómenos relativos a la “desfiguración” [*Verstellung*], no puede ser entendida la excelsa tarea de dilucidar la propiedad, en tanto posibilidad de atisbar, articular y tematizar el conocimiento específicamente ontológico, a diferencia de otro tipos de modalidades cognoscitivas, ora pragmáticas, ora teóricas. Solo de este modo resulta factible la transformación fenomenológica de la ontología,

⁶⁹³ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 302-437.

por cuanto se trata de hacer temáticos fenómenos de apertura. Y el fenómeno más eminente de apertura es la mismidad del *Dasein*.

9. La relevancia de la mismidad en el análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte y el ser-total (§§ 45-53)

9.1. Introducción.

Resulta curioso, si no trágico, que, después de haber escrito más de doscientas páginas de puro análisis fenomenológico-hermenéutico y a fin de atender, con rigor, al correcto punto de acceso de cara a aprehender el genuino carácter existencial del ente que pregunta por el ser -el *Dasein*-, Heidegger, en el albor de la *II Sección* de *Ser y Tiempo*, se advenga a relatar las deficiencias e insuficiencias del análisis ejercido, comenzando por el “cuidado”⁶⁹⁴ [*Sorge*], en tanto estructura que transparentaba cierta unidad temática por sobre el fenómeno *Dasein* -pues su tratamiento se había confundido con el modo de proceder respectivo de la *Vorhandenheit*, en el olvido de un tratamiento global, radical y originario del mismo-, para poco después, en la retahíla de mostraciones insuficientes sobre lo realizado, manifestar, desde lo ya expresado, que no se había conseguido nada, ni tan siquiera la preparación fundamental de la dilucidación del sentido⁶⁹⁵ del tal *Dasein*. ¿Cómo, entonces, el análisis fenomenológico puede estar en condiciones aptas para lograr y alcanzar una comprensión genuina de la pregunta que pregunta por el ser?⁶⁹⁶ De este modo, hasta el momento, y según Heidegger, es del todo imposible. Por tanto, a pesar de la paupérrima situación llena de fallas y estrías metódicas y temáticas, una doble tarea sale a relucir, tarea, entre tanto, que ha de ser asumida en la *II Sección* intitulada “*Dasein* y Temporalidad” [*Dasein und Zeitlichkeit*], a saber, por un lado, lograr poner en franquía un horizonte genuino, por cuanto atiende a una “estructura de previedad”⁶⁹⁷ [*Vorstruktur*] y no a “presupuestos” [*Voraussetzungen*] infundados, de carácter azarosos y fantasmagóricos, donde el fenómeno eminente del ser se haga patente y accesible a la comprensibilidad de tal ente; por otro lado, llevar a su posibilidad más extrema la misma posibilidad de tal comprensión del ser por sobre el *Dasein*⁶⁹⁸.

Tales tareas, duales y esquivas, entonces, han de ser llevadas a cabo en la *II Sección* del libro. Para ello, desde una exigencia fenomenológica muy radical, Heidegger se propone analizar, con prioridad, dos fenómenos ligados a la estructura

⁶⁹⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 191-212.

⁶⁹⁵ Cfr. *supra.*, nota 360.

⁶⁹⁶ Cfr. *supra.*, nota 349.

⁶⁹⁷ Cfr. *supra.*, nota 299.

⁶⁹⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 231.

existencial del *Dasein*⁶⁹⁹, los cuales intentan poner en claro la posibilidad de una aprehensión y/o tematización del ente-*Dasein* en términos globales, holísticos e integrales. Estos fenómenos son el “ser-entero” [*Ganzsein*] y el “ser-para(vuelto-a)-a-la-muerte” [*Sein-zum-Tode*].

El presente capítulo de esta tesis doctoral, el cual se ejercerá por sobre los §§ 45-53 de *Sein und Zeit*, además de realizar un análisis fenomenológico de orientación metódica y temática sobre tales fenómenos señalados, intentará mostrar que, a fin de lograr una captación fenomenológica completa y genuina de este ente-*Dasein*, es necesario la exploración, articulación y tematización del fenómeno de la “mismidad”⁷⁰⁰ [*Selbstheit*]. Se comprenderá, entonces, que la mismidad es un fenómeno eminente para lograr no solo las tareas arribas mentadas, sino también para, en último término, dar cuenta del fenómeno de la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] de la existencia. De qué modo lo veremos en los siguientes puntos de la meditación.

9.2. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte: posibilidad de tematización del ser-total del *Dasein*.

La apuesta filosófica de Heidegger, al menos hasta *Ser y Tiempo*, radica en situar la pregunta sobre el ser, como horizonte trascendental que soporta la comprensión del ente en general, a través de los rendimientos fenomenológicos-hermenéuticos ejercidos por la analítica existencial, de tal manera que, podría decirse, la pregunta por el ser constituye el correlato fenomenológico de la pregunta por el *Dasein* y esto, en cambio, sin confundir los ámbitos temáticos a los que se refieren ambos fenómenos: el *Dasein* nunca es el “ser”, sino el que está-existiendo-*en-el-ser*, o, en otro términos, el *Dasein* es el único y señalado ente que “se comporta” [*sich-Verhalten*] en relación al ser, teniendo que responder ante tal relación mediante la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] que le circunda. De suerte que en la *II Sección*, una vez realizado el trabajo de campo por dilucidar la situación hermenéutica, de lo que se trata es de ejecutar un análisis fenomenológico que atienda a la posibilidad de aprehender al *Dasein* de una manera originaria, esto es, desde su particular “originariedad”⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Estos 2 existenciaros son, a saber: “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*] (Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43).

⁷⁰⁰ Cfr. *supra.*, nota 343.

⁷⁰¹ Cfr. *GA* 97, p. 97; *GA* 73, pp. 505 y 591; *Sein und Zeit*, p. 231; *GA* 65, p. 500; *GA* 40, p. 8; *GA* 41, pp. 92 y 132.

[*Ursprünglichkeit*]. Que sea originaria la elucidación sobre el ser del *Dasein* no ha de significar, *grosso modo*, la obtención de un conocimiento fenoménico desligado de la experiencia, cual *a priori*, sino que “originariedad” significa la capacidad de retrotraer y/o proyectar el fenómeno eminente del *Dasein* a una mostración de carácter totalizante, atendiendo a cada una de sus estructuras intencionales en cuanto “ser-en-el-mundo”.

Esto último, por lo demás, nos sitúa ante una doble tarea que no puede ser soslayada, sino, antes bien, constituir un principio rector en el desarrollo posterior de los análisis que se van a producir en el *II Sección*. Pues bien, la primera exigencia tiene que ver con la posibilidad de retrotraer el fenómeno esquivo del *Dasein* a su “haber-previo” [*Vor-habe*], es decir, con la posibilidad de lograr un “ver-previo” [*Vor-sicht*] que pueda “pre-concebir”⁷⁰² [*Vor-griff*] la irrepetible situación hermenéutica, donde no solo se ubican y consolidan los presupuestos, culturales e históricos, que rodean al *Dasein*, sino el propio horizonte insondable al que remite la pre-comprensión, en tanto fenómeno fundante, el cual soporta cualquier acto de orden relativo a la comprensión particular y genérica. Según esta tentativa, de lo que se trata es de remitir la referida comprensión, que el *Dasein* tiene sobre su ser, hacia el elemento contextual de la pre-comprensión y esto, además, de un modo singular, ya que tal retrotraer al ámbito originario de la pre-comprensión, se ha de realizar respetando el carácter unitario que ya se ha fraguado y “atestiguado” [*bestätigt*], aunque sea de modo tácito y desfigurado, por sobre el fenómeno del “cuidado” [*Sorge*]. El haber-previo, proyectado como posibilidad aprehensora por parte del *Dasein* de su situación hermenéutica, tiene que ser, por ende, captado en su momento unitario⁷⁰³.

Esta exigencia de unidad, por otro lado, nos lleva a plantear el esclarecimiento fenomenológico de la modalidad llamada “propiedad” [*Eigentlichkeit*], en tanto colofón al que debe apuntar el análisis existencial de corte ontológico, siendo que ha de entreverse una vinculación entre unidad y propiedad. Tal nexo y/o vínculo no es claro y, ni mucho menos, es explicitado con demora por el mismo Heidegger. En cambio, una explicación que atienda al rigor metódico empleado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, a nuestro juicio, puede encontrar, de cara al esclarecimiento de esta problemática, al menos una respuesta satisfactoria. Desde nuestra interpretación, la vinculación entre

⁷⁰² Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 151 ss.

⁷⁰³ Por esta razón, debido a las exigencias de unidad, el cuidado va a desvelar la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] como eminente horizonte por donde se ejerce todo acto de pre-comprensión, primero, y de comprensión ontológica, después. De ahí que la *II Sección* lleve por título “Dasein y Temporalidad”.

unidad y propiedad del existir tiene que ser buscada en el rol que juega la noción de “sentido de ejecución”⁷⁰⁴ [Vollzugssinn]. *Grosso modo*, Heidegger piensa que la captación unitaria, ya entrevista en el momento del cuidado, es una forma ejecutiva de existir, una “manera de existir” [Weisen zu existieren], un “cómo” [Wie], siendo que la captación, diríamos en términos husserlianos *noética* e *intencional*, comporta intrínsecamente la necesidad de ejecución, entendida como un llevar a cabo el “poder-ser” [Sein-können] que vertebra a la misma existencia en tanto existencia. Y esto, precisamente, porque la propiedad de la existencia es planteada por Heidegger en términos exclusivamente ejecutivos y cinéticos, como “contra-movimiento” [Gegenbewegung] del momento fáctico de existir en la “cotidianidad del término medio” [durchschnittliche Alltäglichkeit], característico de la “refracción ontológica”⁷⁰⁵ [ontologische Rückstrahlung], cuyo último sentido es ganar la posibilidad, hermenéutico-ejecutiva, de un poder-ser en concordancia con el genuino carácter del *Dasein* ya intuido en los existencialistas “tener-que-ser” [zu-sein] y “en-cada-caso-mío” [Jemeinigkeit]. Esta materialización de la propiedad de la existencia, conforme a sus características formales, tiene como último objetivo asentar el existencial total del cuidado no como reflejo del término medio, sino ante una posibilidad atestiguada en la experiencia, en propiedad, de carácter ontológico -vale decir: no óptico-, o sea, como una posibilidad ligada inexcusablemente a la temporalidad finita del *Dasein* y, por tanto, constituyéndolo -ahora de verdad- como el gran existencial que recoge la totalidad estructural del ser de este ente en tanto temporalidad.

Ante esta última tarea, por dilucidar el modo de acceso y hacer temática la propiedad existencial del *Dasein*, el análisis fenomenológico, basado en el *factum* de la comprensión de ser, ha de encontrar una vía de “atestiguación” [Bezeugung] para que las exigencias, a fin de dilucidar tal propiedad, no se ejerciesen como forzadamente, en desconexión con la misma experiencia, pues, entre tanto, como se echa de ver, el *Dasein* es, siempre ya, un ser incompleto, ha de morir, su ser lo constituye un poder-ser a la manera del “estado de arrojado” [Geworfenheit]. ¿De dónde vienen, entonces, estas exigencias hacia la captación total e íntegra por sobre el ser del *Dasein*, si este mismo ente es, existe, en el modo de lo incompleto e imperfecto, en un modo de *existencia*

⁷⁰⁴ Cfr. *supra.*, nota 299.

⁷⁰⁵ Cfr. *supra.*, nota 444.

truncada? ¿Por qué Heidegger se empeña en superar, de algún modo, lo abierto y desvelado en el análisis del término medio?

9.2.1. La relevancia del ser-para(vuelto-a)-la-muerte.

Desde que Heidegger esbozara la “no-extrañeza”⁷⁰⁶ [*nicht Fremdheit*] del *Dasein* con respecto a su ser, el análisis existencial, de corte fenomenológico-hermenéutico, se ha desarrollado en tres niveles, a saber: primero, en el nivel óntico, donde se ejerce el dominio de la comprensión pública, aquello que, desde la fenomenología, podríamos denominar *actitud natural*; segundo, un nivel pre-ontológico, en tanto horizonte o “haber-previo”, donde acontece la experiencia de corte pre-reflexivo y/o pre-comprensivo; tercero -y este es justamente el que hay que pensar aquí- desde un nivel ontológico, entendido a la manera de llevar a término expreso lo recogido, sentido y pensado ya en la experiencia pre-reflexiva o “pre-teorética” [*Vortheoretische*], para decirlo con un rótulo manido en sus primeras obras. En virtud de tal consideración, la propiedad del existir, como fenómeno eminente con respecto al *Dasein* y en relación con el análisis fenomenológico, tiene, de alguna manera, que quedar tácitamente dada y/o “experimentada” en la vivencia pre-comprensiva que el *Dasein*, en calidad de ente señalado por la comprensión del ser, (com)porta. Dicho de otro modo: el *Dasein*, existiendo en el mundo, ha de tener un acceso pre-comprensivo con respecto a sí en tanto totalidad, pues de lo contrario, como ya se ha dejado ver en las páginas anteriores, el análisis fenomenológico no pudiera ser tal, debido a la razón de que no hubiera posibilidad de acreditar, vía experiencia, aquello que, en cada caso, es tematizado. En esta situación, el “posible ser total” [*das mögliche Ganzsein*] del *Dasein*, aunque de modo nivelado y auto-delegatorio, tiene que constituir cierta experiencia en el seno, digamos en plan general, de su vida. El problema, el cual hace aún más esquivo la empresa de su elucidación, radica en la tendencia del *Dasein* mismo para con su ser a no atender a eso que, de algún modo u otro, se ha “experimentado” bajo el rótulo del posible ser-total. Esta estructura intencional, de huida y de completo no querer ver, fue ya abierta en el análisis del “miedo”⁷⁰⁷ [*Furcht*], experiencia mediante la cual el *Dasein* se comprende como reflejo del mundo en el que habita, como correlato cadente de su mundo. En esta forma de comprenderse, propuesta por el miedo, el *Dasein* vive su

⁷⁰⁶ Cfr. *supra.*, nota 433.

⁷⁰⁷ Cfr. *supra.*, 6.2.1; *Sein und Zeit*, pp. 140-142.

genuina temporalidad de forma impropia, atendiendo al “horror” [*Grauen*], e incluso al “pánico” [*Entsetzen*] por un mal futuro⁷⁰⁸. De algún modo, ante esta tesitura, mediante la cual el *Dasein* pudiera dar cuenta de la posibilidad ontológica de su existencia, en el modo de la propiedad, sucede algo análogo: la experiencia del acceso pre-comprensivo de la totalidad de este ente, para con su ser, se ejerce análogamente a una movilidad, de carácter intencional y hermenéutico, cuyo resultado es, justamente, no querer atender, mirar y comprender aquello visto, sentido y/o experimentado por el posible ser-total de este ente⁷⁰⁹, de tal manera que el tipo de carácter del conocimiento ontológico se presenta siempre ya de modo indirecto y oblicuo, en continua fricción con formas de disimulo y desfiguración.

Una vez precisada la complejidad en el modo de presentación de lo ontológico, el siguiente paso casi parece obvio y natural: el “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”⁷¹⁰ [*sein-zum-Tode*] es la posibilidad, según la cual, cada *Dasein* puede atender a su posible ser-total, ya que, a través del morir, nuestro ser queda como englobado y articulado en sus límites intrínsecos y naturales. Ahora bien, el existenciario sobre la muerte no significa que el *Dasein* vive muriendo, o que su ser está, en exclusividad, condenado a morir, a la manera en la que ha sido entendido por ciertos filósofos⁷¹¹. El ser-para(vuelto-a)-la-muerte, como todo existenciario, es una figura relativa al comportarse del *Dasein*, en tanto modalidad intencional, la cual hace referencia a un especial tipo de relación de este *Dasein* con su genuino ser-posible, siendo, entonces, que lo que abre el existenciario sobre la muerte no es solo, y de manera tangencial, el hecho bruto de que nos vamos a morir, sino el hecho fáctico de que, mientras existimos, nuestro ser se comporta siempre ya, proyectado, con la posibilidad de dejar de ser, prototípica y en

⁷⁰⁸ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “El horror a ti debido: lo inhóspito en el origen de la obra de arte de Martin Heidegger”, en: *Problemata: Revista Internacional de Filosofía* 6, 2015, pp. 283-312.

⁷⁰⁹ Conviene reiterar el compromiso fenomenológico de Heidegger: lo tematizado, mediante el análisis existencial, no son “propiedades” [*Eigenschaften*] relativas a objetos, sino modos de ser, posibilidades en completa conexión análoga al ser del *Dasein*. Por tanto, la totalidad no significa algo así como una “totalidad de las partes”, las cuales podrían formar un todo; antes al contrario, en estrecha vinculación con el análisis existencial, la totalidad es una posibilidad relativa a la forma del ser del *Dasein*.

⁷¹⁰ Debido a la complejidad temática y a causa de que tal expresión va a ser de uso reiterado en lo que queda, a veces, para hacer mención a tal existenciario, se empleará nociones de carácter similar, las cuales podrían conllevar multiplicidad semántica, con el consabido peligro de que la definición temática quede determinada de modo ambiguo. Expresiones tales como “fenomenología del morir”, “el morir”, la “muerte relativa al *Dasein*”, etc., la mayoría de las veces se insertan como sinónimos de la experiencia fenomenológica denominada “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”. En virtud del desarrollo ulterior, el lector podrá comprender por qué nociones tales como “muerte”, como hecho bruto, y “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” son dispares, y no han de ser homologadas.

⁷¹¹ Cfr. Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998; Lütkehaus, L., *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen, Die Graue Edition, 2006.

homologación con su poder-ser⁷¹². Tal es así, o sea: que el ser-para(vuelto-a)-la-muerte es un modo de comportarse del *Dasein* con respecto a su propio “fin(al)” [*Ende*], y no un hecho factual más, que tal existenciarío puede ser ejecutado bajo las modalidades de la impropiedad y/o propiedad. Esto último, por lo demás, demuestra la imposibilidad de aprehender fenomenológicamente la muerte según el modelo respectivo de la *Vorhandenheit*, a la manera de la cosa o el “objeto”⁷¹³ [*Gegenstand*], pues nos encontramos, de nuevo, ante modalidades o maneras de ser. Ahora bien, según lo dicho, aunque parejos, los existenciaríos “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” y el “ser-total” no son lo mismo y tampoco manifiestan el mismo ámbito de posibilidad. Entre ellos hay una relación de subordinación que hay que hacer notar: no hay posibilidad de materializar la totalidad del ser del *Dasein* si antes no se constata, en tanto comportarse, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, de tal forma que, entre ellos, hay una relación dispareja: el ser-para(vuelto-a)-la muerte es el que soporta la experiencia posible de la totalidad, no al revés. Las consecuencias de tal afirmación, además de cumplir rigurosamente con el método fenomenológico basado en la acreditación de la experiencia como materia prima de todo conocimiento digno de ese rótulo, implican, *per se*, la misma posibilidad de tematización del existenciarío “ser-total” [*Ganzsein*]. Si el ser-para(vuelto-a)-la-muerte provee la referencia mediante la cual puede la totalidad realmente darse, y constituir una experiencia con pleno derecho en la existencia del *Dasein*, esto significa que totalidad mienta la posibilidad de demarcación, delimitación y determinación de este modo de ser del *Dasein*, si y solo si, en tanto ser-posible, o sea, como “falta”⁷¹⁴ [*Ausstand*], este ente no es (existe) de modo completo, esto es, que existe en el modo del “todavía-no” [*Noch-nicht*].

Bajo este último descubrimiento sobre la falta, como se ha anunciado arriba, es comprensible situar y anexar el carácter incompleto, relativo al modo de ser del *Dasein*, con su exigencia a su totalidad, es decir, es posible cohesionar la posibilidad de que un ser incompleto pueda reclamar para sí una totalización de su ser, a la manera del ser-posible, tal y como es ejercido por Heidegger con verdadero denuedo.

⁷¹² Cfr. *Sein und Zeit*, p. 232.

⁷¹³ Cfr. *supra.*, nota 123.

⁷¹⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 236.

9.2.2. La posibilidad ontológica-existencial.

Ahora bien, una vez comprendido que la pregunta, la cual demanda la petición de totalidad sobre el ser del *Dasein*, nace, justamente, del carácter imperfecto e incompleto de este mismo ente, en tanto poder-ser, puede observarse con nitidez que el planteamiento que da inicio a la investigación sobre la posibilidad de aprehender, de modo íntegro y total, el genuino modo de ser del *Dasein* no es artificial ni forzado. La calificación de artificial se ejerce pensando en los compromisos metódicos adquiridos por Heidegger en el tratado, provenientes del proceder fenomenológico, los cuales, de algún modo, obtienen su cumplimiento en el esbozo de tematización, de una manera singular e “irrespectiva” [*unbezüglich*], de los caracteres formales de la existencia en tanto modos de existir. En este sentido, la pregunta por la totalidad del *Dasein* fue transida desde una semántica relativa al modo de ser del ente intramundano, o sea: la perteneciente al modo de ser “ante los ojos” [*vorhanden*]. Por esta razón, Heidegger quiere, de nuevo, preguntar por los existenciarios que delimitan los contornos de tal pregunta por la totalidad, totalidad ya presentida en el descubrimiento del “cuidado” [*Sorge*]. La tarea estriba, entonces, en alcanzar una restitución, digamos, ontológico-existencial por sobre los momentos que, cual figura, componen la hechura del cuidado, por un lado⁷¹⁵, y la “totalidad” [*Ganzheit*], por otro: “el todavía-no-ser” [*das Noch-nicht-sein*], “el anticiparse” [*das Vorweg*], y “el fin(al)” [*das Ende*]. Precisamente, a fin de hacerse cargo de esta totalidad existencial, de lo que se trata es que el *Dasein* sea capaz de lograr la obtención de una elucidación, desde una radicalidad metódica proveniente de la fenomenología, del modo como su ser se relaciona con su fin(al). Es aquí donde se inserta el análisis del “ser-para(vuelto-a)-la-muerte”. Asimismo, este ser-para(vuelto-a)-la-muerte, mediante su esclarecimiento fenomenológico, va a constituir la posibilidad, por la cual el *Dasein* puede hacerse cargo de lo que es, en el modo de su específica unidad y/o totalidad existencial, tomándose a sí-mismo como una posibilidad escindida en el cuidado y, por tanto, vertebrando cualquier modalización de ejecución de la respectiva existencia.

Por otro lado, el señalamiento óptimo del fenómeno del morir sobre el ser del *Dasein* tiene que ver con una permeabilidad que la misma “muerte” posee con respecto al *Dasein* mismo, pues, de algún modo, su relación con su fin(al), coloca a este ente

⁷¹⁵ Cfr. *supra.*, nota 572.

ante un saber constituido específicamente como nuda posibilidad. En efecto, sabiéndonos mortales -pues vemos que los demás “fenecen” [*verenden*]- tenemos una primera, aunque ruda, constatación de que, *nolen volens*, vamos a morir, siendo la muerte una posibilidad ineludible para con nosotros. En este sentido, la muerte es un hecho no consumado y, por ende, posible. ¿Está barajando Heidegger, al menos, dos nociones diferentes de posibilidad? Pensamos que sí. En esta primera definición, la cual hace referencia a la relación que tenemos con el morir como un hecho todavía-no consumado pero ineludible, se esboza una posibilidad que se constituye al modo relativamente categorial, pudiéndose entender, esta misma posibilidad, casi en términos clásicos, al modo correlativo a la potencia-acto. Como se echa de ver, la posibilidad que nutre el saber en propiedad del *Dasein* es otra cosa diametralmente opuesta, aunque no por ello incompatible con ésta. La segunda tentativa de definición de la posibilidad podríamos llamarla *posibilidad ontológica y/o existencial*, la cual queda definida como una relación en estrecho vínculo con el modo de ser del *Dasein*, o sea, se constituye como una posibilidad de corte comprensivo por la cual este ente logra una comprensión genuina y transparente de su ser. A nuestro modo de ver, desde esta definición de posibilidad, se constituye excelsamente lo que Heidegger quiere mentar con el existenciario ser-para(vuelto-a)-la-muerte.

Por último, como se hace constar, en virtud de lo último expresado, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, entendido como una relación comprensiva y óptima, en tanto constituida como posibilidad, para el desvelamiento del modo de ser del *Dasein*, no ha de significar algo así como que tal ente existe muriendo⁷¹⁶. Lo importante es que el *Dasein*, en tanto ser-posible, y de un modo fundante, existe desde y con posibilidades en relación con su propio ser. La relación con la muerte, pero también la relación con el nacimiento son modos de cristalización de esta posibilidad ontológica. De ahí que Heidegger diga que el *Dasein* “existe como nacido” [*existiert gebürtig*] y, a la par, “muere como nacido”⁷¹⁷ [*gebürtig stirbt*]. El porqué la muerte tiene preeminencia sobre el nacimiento, en tanto modo auto-referencial del *Dasein* para con su mismo ser, se explicitará en los siguientes puntos del presente capítulo, pero, pensamos, que puede ser sobreentendido, por cuanto, desde el ser-para(vuelto-a)-la-muerte se constituye

⁷¹⁶ Cfr. Edwards, P., *Heidegger and Death. A Critical Evaluation*, Illinois, Open Court Pub, 1979.

⁷¹⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 374.

tentativamente una posibilidad de aprehensión y testimonio de la totalidad de este ente señalado.

9.3. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte: una naciente mismidad.

El análisis fenomenológico-hermenéutico realizado por Heidegger por sobre los §§ 47-49 de su *opus magnum* son, a pesar de lo que pudiera parecer, harto difíciles, por cuanto lo que se intenta sacar a la luz, a través de su ejecución, no es una consideración, más o menos obvia, según la cual la muerte constituye algo así como el destino del *Dasein*, sino que el tratamiento fenomenológico del morir tiene, en primer lugar, que esclarecer y tematizar el modo relacional, vale decir: el comportarse singularmente específico de este *Dasein* con su “fin(al)” [*Ende*], para, en su segundo momento, ganar una comprensión explícita y apropiadora, con cierto carácter de unidad, de la totalidad de este ente. Estamos, entonces, ante dos momentos del análisis, aunque inseparables - toda comprensión es una comprensión afectiva/ejecutiva⁷¹⁸-, diferentes. En efecto, el mismo Heidegger, como ya se ha dejado ver arriba, reconoce este desacierto metódico a la hora de abordar el tratamiento de la muerte, el cual estribaba, *grosso modo*, en partir de una manera de comprender el fenómeno de la muerte desde el sistema categorial vertido por el proceder de la *Vorhandenheit*, o sea al modo del ente intramundano, cuando la muerte es para el *Dasein*, para nosotros en cada caso, un fenómeno que ha de ser tratado como una posibilidad propia y específica, de orden ontológico-existencial, y en estrecha conexión con las estructuras formales que engloban nuestro modo de ser en tanto existencia. Toca, pues, ejercer un análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte en tanto vía de alcance para que el *Dasein* tenga un acceso íntegro y total para con su ser. Esta será una condición necesaria a fin de poder pensar la mismidad.

9.3.1. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte y la irrupción del “ser-en-cada-caso-mío”.

Pensemos en la muerte, en el morir y en nuestra posibilidad proyectiva para con la muerte. ¿Qué pensamos, y cómo, cuando de repente nos asalta la certidumbre de que moriremos? ¿Cuál es la experiencia más próxima que tenemos de la muerte, cuando, por necesidad, no puede ser la nuestra, la propia? Estas, entra otras, son las preguntas que de seguro carcomían a Heidegger a la hora de realizar la esquivada tarea consistente en elucidar el modo por el cual el *Dasein* tiene que relacionarse con (su) la muerte. Ahora

⁷¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 134-166.

bien, a pesar del alto, trágico y heroico tono, de hondo calado existencial, que la pregunta sobre la muerte posee, no hay que olvidar que ésta se desarrolla al socaire de un ejercicio fenomenológico despierto cuya finalidad es hacer explícitas y temáticas las condiciones de posibilidad de la muerte en tanto hecho que atañe al *Dasein* y pone al descubierto, por así decir, la posibilidad integral de su ser. La atención fenomenológica obliga, entonces, a partir del modo cotidiano de tener experiencia sobre la muerte. ¿Cuál sería tal experiencia? Heidegger cree atisbarla bajo la experiencia de la muerte de los otros, aquellos existentes como nosotros. Sin riesgo a desfigurar el análisis ejercido, es posible aventurar una respuesta sobre una pregunta que, de modo latente, ha sido ya abierta por el discurrir de las preguntas predecesoras: la muerte de los otros, en opinión de Heidegger, no puede servir de punto de partida a fin de obtener una comprensión existencial y ontológica⁷¹⁹, es decir, en propiedad, del fenómeno de la muerte, o mejor: del fenómeno de la muerte entendido como ser-para(vuelto-a)-a-la-muerte. Las razones que motivan una respuesta negativa son plurales y explícitas en el análisis ejercido en el §. 47, pero, muy a pesar de lo que pudiera parecer, el resultado negativo no culmina en la constatación de una imposibilidad fáctica e impotente, pues ¿cómo, entonces, sería posible un análisis fenomenológico del morir, si no hubiera posibilidad de su experiencia? Que, de algún modo, la fundamentación del análisis fenomenológico basado en la muerte de los otros desvirtúe y desfigure una genuina y ontológica manera de comprender la muerte como fenómeno eminente de cara a la elucidación de la totalidad del ser del *Dasein*, no ha de significar su necesaria “hipostatización” cuando, por ventura, se intenta llevar a cabo un análisis ontológico-existencial de tal fenómeno, sino que, antes bien, la muerte de los otros representa el único camino por el cual es posible el desarrollo temático de la muerte como eminente posibilidad del *Dasein*. No hay otro. Por tanto, hay que atender cuidadosamente a lo implícito en las consideraciones que creen explicar el fenómeno de la muerte al amparo de la mediación de la muerte de los otros, en tanto conformaría, por así decir, la única vía de atestiguación de la muerte como hecho empírico y real. La respuesta negativa de Heidegger no es, empero, azarosa, aunque, *prima facie*, se pudiera comprender tal que así, sobre todo si se tiene en mente, cual prejuicio, lo muchas veces acusado sobre el solipsismo que acarrea la angustia, la cual se la piensa como disposición afectiva del

⁷¹⁹ Cfr. *supra.*, 4.

ser-para(vuelto-a)-la-muerte⁷²⁰. En nuestra opinión, consideraciones de tal calado son realmente parciales, por cuanto solo, y en exclusividad, han considerado una parte del análisis ejercido por Heidegger, al señalar la inexcusable tendencia “singularizante” [*Vereinzelung*] del ser-para(vuelto-a)-la-muerte, en la medida en que, siempre ya, uno siempre es el que tiene que morir, necesariamente. En cambio, y por lo general, tales consideraciones suelen olvidar el horizonte de sujeción metódica y temática en el que se realiza la ejecución fenomenológica de tal existenciario. Un olvido de estas características resulta nefasto de cara a la elucidación integral y holística, por fenomenológica, del ser-para(vuelto-a)-la-muerte, ya que, sin estas atenciones y relaciones de carácter metódico y formal, el fenómeno de la muerte no va a poder ponerse en relación con la impronta existencial del *Dasein*, justo, y esencialmente, de lo que se trata aquí. Estas consecuencias metódicas deben buscarse por sobre la definición del *Dasein*, la cual tiene su culmen en el desarrollo del § 44 cuando este ente es tematizado como una forma eminente de aperturidad y ser-descubridor⁷²¹ [*Entdeckendsein*]. ¿Qué ha de significar esto? Para decirlo lo más brevemente posible: la muerte no puede consistir en la determinación de un hecho bruto, empírico, y ello en virtud del *Dasein* mismo, por la sencilla razón de que tal *Dasein* no es una entidad, una substancia de la cual pudieran predicarse características y propiedades, sino una modalidad intencional constituida como correlato del ser-en-el-mundo, por sobre horizontes comprensivos fácticamente abiertos. Esto es lo que quiere decir, como muchas ocasiones se repite en la obra, que el *Dasein* es un “poder-ser” [*Sein-können*]. Poder-ser no significa tan solo que el *Dasein* existe, está siendo retro-proyectivamente desde sus posibilidades, sino que es, esencialmente, tales posibilidades⁷²². Por tanto, el fenómeno de la muerte, el cual es pensando por Heidegger en tanto ser-para(vuelto-a)-la-muerte, debe constituirse no solo en (auto)referencia al *Dasein*, sino que solamente puede ser comprendido como modalización de una posibilidad perteneciente a este ente y en homologación al carácter de apertura de su ser. Es el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, en calidad de modalidad auto-referencial del *Dasein* para con su fin(al), es el que provee de

⁷²⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 184-191.

⁷²¹ Cfr. *supra.*, 7.

⁷²² Aquí ya queda prefigurado la determinación existencial del *Dasein* basada en el “tener-que-ser” [*zu-sein*] y en el “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*].

fundamento ontológico y, por ende, de su posibilidad epistemológica, a la muerte entendida como hecho bruto, suceso o caso⁷²³.

Pues bien, con la idea de seguir el análisis desplegado por Heidegger, éste, a la hora de poner al descubierto el modo de acceso implícito y correspondiente al fenómeno relativo a la muerte de los otros, habla de una “donación objetiva”⁷²⁴ [*objektive Gegebenheit*], mediante la cual no solo el otro adquiere los caracteres objetivos, propios de la “objetualidad” [*Gegenstandlichkeit*], cual correlato del estar-ahí [*Vorhandenheit*], sino que, peor aún, la muerte se constituye como mera “finalización” [*Beendigung*]. Tal reducción se vería ejemplarmente plasmada en la constatación del cadáver como algo que ha dejado de vivir, bajo la modalidad de lo no viviente -y, por tanto, todavía regulado por el ideal de vida-, un cadáver que, justamente, en su condición de cosa que ha dejado de vivir, o sea de comportarse existencialmente con respecto a su fin(al), puede ser susceptible de un estudio científico, anatómico o forense. Este es el caso, por lo demás, por el que Heidegger no cree, ni considera, que la ciencia, a saber, la forense y/o biológica pueda saber de la muerte entendida a la manera ontológico-existencial, algo que, si se olvidan las referencias metodológicas en la que se inserta el análisis heideggeriano, puede parecer, con mucha razón, altamente equívoco y altivo de su parte. La cuestión, por ende, no estriba en la afirmación de que la ciencia, en su sentido amplísimo del término, no piense la muerte, sino que, por mor de su constitución metódica, no podría acceder a la relevancia temática abierta por el tratamiento fenomenológico-existencial que Heidegger está llevado a cabo, el cual entiende la muerte como un fenómeno relativo y en homologación con el ser del *Dasein*, considerado por él fundamental y originario.

⁷²³ La siguiente afirmación se colige por necesidad y según el método proyectado por Heidegger en *Sein und Zeit*. No hay que olvidar que el saber, derivado de la experiencia ontológica, aquella que se extrae como rendimiento fenomenológico del estado del apertura del *Dasein* para sí-mismo y no como reflejo mimético del mundo en el que vive, constituye un fenómeno fundante con respecto al saber proveniente de la experiencia mediada por la cotidianidad, mentada con el rótulo de “óntica” [*ontisch*], y la experiencia proveniente de cierta pre-comprensión inherente al carácter comprensor del *Dasein*, ambas, según lo dicho, con un carácter fundado en la experiencia ontológica. Esta explicitación es diametralmente opuesta en relación con la operativa que regula el análisis fenomenológico que parte de la experiencia cotidiana, rotulada bajo la signatura “cotidianidad del término medio”, en tanto vía de acreditación fenomenológica, a fin de ganar una situación hermenéutica capaz de abrir el fenómeno desde sus posibilidades ontológicas. Aunque, en este último caso, pareciera que el saber ontológico está supeditado y en deuda con la elucidación de carácter óntico y/o cotidiano, en términos fenomenológicos-existenciales, la experiencia ontológica es la que fundamenta toda experiencia de índole particular y concreta, siendo, entonces, *mutatis mutandis*, plausible la afirmación que manifiesta la supeditación de la muerte, entendida como un hecho empírico, a la muerte en tanto ser-para(vuelto-a)-la-muerte, en tanto expresión ontológica-existencial.

⁷²⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 237.

Por otro lado, en el modo de constatación de la muerte de los otros, tal fenómeno “muerte” se convierte en una donación objetiva. ¿Significa esto que el difunto, sea familiar, querido o desconocido, deja de ser en idéntica forma como cuando un útil, a saber, el bolígrafo se ve impedido como bolígrafo, roto o extraviado? ¿No poseen los útiles, en cierta manera, el modo de específico de la *Vorhandenheit*, a pesar de que remitan a una “totalidad respeccional” [*Bewandtnisganzheit*]? Estas cuestiones, por muy evidentes que pudieran llegar a parecer, deben ser respondidas de cara a dejar claro un aspecto específico y singular de la dimensión de los otros, mentada por Heidegger con anterioridad mediante el existenciario “ser-con”⁷²⁵ [*Mit-sein*]. La imposibilidad de definir al *Dasein* en términos sustanciales, y pensarlo, por tanto, como correlato cinético en el modo del ser-en-el-mundo, ha de significar, entre otras cosas, que los relatos, que constituyen las posibilidades efectivas relativas al modo de comportarse mismo del *Dasein*, poseen un carácter co-originario con respecto a este mismo ente, siendo que el *Dasein* no constituye el fundamento de relación para con lo relacionado, sus relatos, sino que es, siempre ya, lo que hace⁷²⁶. En términos efectivos, esto significa que los otros, como el *Dasein* mismo, aparecen ya bajo el modo de comprensión provisto por los útiles, o sea, bajo el carácter del ente intramundano, desde la “ocupación práctica” [*Besorgen*] y en el *circum* abierto por el “mundo-entorno” [*Um-Welt*]. Sin embargo, teniendo presente tal consecuencia metodológica del análisis ejercido, Heidegger reconoce un elemento refractario dentro del dominio existencial de los otros, perteneciente a su estructura existencial fundamental del “ser-con” [*Mit-sein*], en relación con la capacidad de que éstos sean sustraídos y reglados bajo la modalidad perteneciente al ente intramundano. Por esta razón, dentro del análisis del ser-para(vuelto-a)-la muerte, el cadáver tiene el carácter de “extinto” [*Verstorbene*], y el, por ejemplo, amigo que muere no es un hecho más, ni mucho menos homologable con la experiencia de pérdida o cancelación del útil⁷²⁷. En efecto, este carácter de particular

⁷²⁵ Cfr. *supra.*, 4.

⁷²⁶ Cfr. *supra.*, nota 364.

⁷²⁷ Aunque difieran en lo más esencial, Heidegger, con menos fricción, y Jasper, con verdadero denuedo, enfatizan la relevancia de la muerte de los otros. En el caso de Jaspers, y al igual que Heidegger, piensa que es imposible, además de un error garrafal, que la muerte, entendida como hecho objetivo, pueda ser puesta en analogía con la experiencia límite ocasionada por el acontecimiento de la muerte de los otros, más y a sabiendas de que el fallecido es un amigo. En este sentido habla Jaspers de las “situaciones límites” [*Grenzsituationen*] (Cfr. Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1990, pp. 259 ss.; *Philosophie, Band 2: Existenzerhellung*, Berlin, Springer, 1929, pp. 220 ss.; Lehmann, K., *Der Tod bei Heidegger und Jasper*, Heildeberg, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, 1938) y

y genuino ejercido por sobre la muerte de los otros tiene que ver con la relevancia que la “solicitud” [*Fürsorge*], como modalidad posibilitante de cualquier tipo de relación interpersonal, tiene para el análisis de Heidegger. La solicitud, que prefigura la relevancia de la alteridad como un fenómeno fundante para el *Dasein*⁷²⁸, no se ve abolida con el mero “fenecer” [*Verenden*], antes bien, sigue ejecutándose bajo la modalidad del ser-en-el-mundo proveniente de los enlutados. De esta manera, es posible explicar que, muriendo el amigo, los enlutados, que están en duelo, puedan llevarles flores a la tumba, recordarle, comportarse con relación al fallecido, entre tanto porque lo que se experimenta, en este caso específico de la solicitud al modo de la honra [*die ehrende Fürsorge*], es un abandono y/o cancelación en el movimiento intencional proveniente del hecho de estar-uno-con-otros [*Mitsein mit Anderen*], en un “mundo compartido” [*Mitwelt*]. Lo relevante es aquí, a nuestro juicio, dilucidar si la experiencia de la muerte del conocido o el amigo, en su duelo y pérdida, es comparable con la manera en la que el *Dasein* tiene que relacionarse con su muerte, en el modo del ser-para(vuelto-a)-la-muerte. La respuesta de Heidegger es, de nuevo: no. ¿Por qué? En este sentido, Heidegger se manifiesta en términos bastante meridianos: la muerte de los otros no es precisamente la experiencia del morir, de nuestro dejar de ser en este mundo, sino que, a lo sumo, es un asistir a tal muerte⁷²⁹, lo cual difiere del modo como el *Dasein* se relaciona y soporta su “tener-que” [*zu-sein*] y su “llegar al fin” [*als Zu-Ende-kommen*]. Y esto en el supuesto de que pudiéramos imaginar y evocar hasta grados muy fidedignos la muerte de los otros, pues, como se echa de ver con el tratamiento fenomenológico empleado por Heidegger, el fenómeno del morir no tiene nada que ver con su experiencia psicológica o imaginativa en la manera de vivirlo, sino con la posibilidad de un acceso temático a la peculiar modalidad del ser-para(vuelto-a)-la-muerte con vistas a ganar un acceso al ser-total de nuestro modo de ser, basado en la existencia. Esta crítica hacia procedimientos derivados de cierta empatía para con la muerte de los otros, aunque bonitos y emotivos, son desechados por Heidegger en virtud de su capacidad por desvirtuar y desfigurar el correcto modo de acceso relativo al ser-para(vuelto-a)-la-muerte. La premisa que está de base es que, por lo general, tales procedimientos, nacientes de cierta capacidad empática por experimentar la muerte de

establece, diríamos, una diferencia radical entre la muerte como situación límite y la muerte como hecho bruto y objetivo.

⁷²⁸ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”.

⁷²⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 238.

los otros, se basan en hipótesis de partida, nada acreditables vía fenomenológica, de que el otro puede ser sustituido y reemplazado⁷³⁰. Este horizonte de “re-emplazabilidad” [*Vertretbarkeit*], bien expresado por el refrán: “un clavo saca a otro clavo”, es una determinación que, con exclusividad, confunde el orden existencial con el respectivo del ente intramundano, y, además, desvirtúa la manera experiencial por la que el *Dasein* tiene que vivir su fin. De esta manera, el tratamiento, basado en la empatía como medio para saber de la muerte de los otros, además de errado en su acceso, es altamente nivelador y desfigurador con respecto al modo cómo el *Dasein* se relaciona con su muerte. Se entiende, entonces, que Heidegger, a fin de dejar sentenciada la problemática, se manifieste con aires tremebundos y afirme “Nadie puede al otro tomarle su morir”⁷³¹ [*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*].

Por último, para dar término a este sub-apartado y también como respuesta a la consideración vertida al principio sobre los rendimientos positivos que puede dejar la caracterización de la muerte de los otros por sobre el análisis fenomenológico-existencial, es menester enfatizar que el tratamiento del ser-para(vuelto-a)-la muerte produce una potenciación sobre unos de los caracteres existenciales vertidos ya en el § 9, el cual, de alguna manera, recogía la singularidad ontológica del *Dasein*: el “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], en tanto estructura existencial que no solo recalca el carácter indeleble, “singularizante” e “irreemplazable” del fenómeno del morir, siempre ya en relación al *Dasein*, sino la constatación experiencial de que este “ser-en-cada-caso-mío” pertenece al modo de ser de tal ente, siendo que existir ya comporta el hecho de sostener y asumir, ora de modo impropio, ora de modo propio y resuelto, nuestro fin(al), como algo que nos va e implica de modo radical y lacerante.

Antes de poner en franquía al *Dasein*, para una posibilidad de acceso para con su ser-total, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte ha hecho acreditable la constitución de este *Dasein* como ser-en-cada-caso-mío.

9.3.2. El todavía-no.

La muerte, caracterizada como una modalidad del *Dasein* en relación con su fin(al), tiene, por tanto, que incorporar, como la cara y la cruz de una moneda, el momento al aparecer antagónico de la “falta” o lo “faltante” [*Ausstand*]. Desde este

⁷³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 239.

⁷³¹ *Ibíd.*, p. 240.

aspecto, es posible aprehender el fenómeno de la muerte como algo que, mientras existimos, no es solo lo que nos falta por ser, sino que constituye la misma condición de posibilidad de la elucidación del fenómeno “muerte”: porque estamos como en falta, no morimos. Es obvio, en virtud de lo expresado, que Heidegger es muy consciente de las limitaciones sobre este tipo de análisis, las cuales, muy resumidamente, se ejercen en calidad de “deformaciones” [*Entformalisierung*] del modo ontológico posible de aprehensión del fenómeno de la muerte, siempre en referencia al *Dasein*, adquiriendo los caracteres del ente intramundano, o sea bajo una determinación categorial y entitativa⁷³².

A partir de entonces, como se viene diciendo, es menester realizar un análisis sobre la noción de falta de cara a ponerla, en último término, en relación con la noción ya abierta y pensada de “fin(al)”. Por lo que parece, esa falta es comprendida de modo cotidiano bajo la manera de la suma y el resto, es decir, en tanto lo que falta de ser en conjunción a una estructura total, a un todo. De este modo es posible pensar la relación que hubiera entre las partes y el todo. Heidegger deja muy en claro la incongruencia temática de esta manera de entender la falta a la hora de abordar la elucidación del fenómeno de la muerte. En efecto, el modo como las partes “llegan a ser” [*Werden*], en su devenir, el todo, dista abismalmente de la manera en la que el *Dasein* muere, es su fin(al)⁷³³. Bajo ningún parámetro la muerte puede significar para el existente un “finalizar” [*Enden*] o una “consumación” [*Vollendung*]. En este constreñido horizonte, mediante el cual ha salido a luz la noción complementaria a la falta, o sea: el fin(al), Heidegger realiza un ejemplo sobre la maduración del fruto, aparentemente no inquietante y de apariencia ascética. ¿Por qué Heidegger, en su análisis fenomenológico, elige, a fin de pensar el finalizar del *Dasein*, la comparación con la maduración de un fruto y no, más bien, con su caducidad o acabamiento?⁷³⁴ Como parece indicar el Prof. Alejandro Vigo en su comentario a *Ser y Tiempo*⁷³⁵, Heidegger parece encontrar ciertos paralelismos con el modo de maduración del fruto y la forma por la cual el *Dasein*, en cada caso, muere. Y esto a pesar, como se puede experimentar,

⁷³² Cfr. *Ibíd.*, p. 241.

⁷³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 243.

⁷³⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 244 ss.

⁷³⁵ Cfr. “El posible ser total del *Dasein* y el ser para (vuelto a) la muerte (§§. 45-53)”, en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pp. 219-268.

de que el *Dasein*, en la mayoría de los casos, muere, inmaduro, joven, infecundo⁷³⁶. La muerte no es garantía de maduración en el orden existencial, ni mucho menos en el orden moral u ético. Por esta razón, ¿por qué de tal similitud? Aunque para responder con pertinencia a tal pregunta deberíamos pensar en Aristóteles, cuando, en unos de sus Tratados, establece una diferencia entre el mero fin, entendido como finalizar, o el fin, a la manera pregnante del término cumplimiento⁷³⁷, consideramos que se puede aventurar una respuesta satisfactoria dentro de las dinámicas temáticas vertidas en el análisis heideggeriano. La respuesta estriba en que la maduración, al igual que la relación que abre el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, hace referencia al modo de ser, ora al fruto, en el primer caso, ora al *Dasein*, en el segundo, que pertenecen a estos entes dentro de sus posibilidades existenciales, bien en el orden categorial, bien en el orden existencial. Esto significa que la muerte, entendida ontológico-existencialmente, además de proyectada por mor de la falta y/o “incompletud”, se constituye como una relación intencional por la que el *Dasein*, mientras existe, siempre es. El *Dasein* es su “todavía-no” [*Noch-nicht*] con igual originariedad en la que es su fin(al)⁷³⁸.

Lo último afirmado, por lo demás, ha de tenerse muy en cuenta, pues, entre tanto, ha salido a flote la noción, considerada por nosotros en calidad de fundamental, de “todavía-no”. El todavía-no va a constituir no solo el hilo conductor por el que se va a tematizar y conectar el ser-para(vuelto-a)-la-muerte y el cuidado, de cara a dejar abierto el horizonte de la “mismidad” [*Selbstheit*], sino que, *stricto sensu*, va a constituir el principal filtro por el que consideraciones del tipo categorial no puedan ser susceptible de aplicación a fin de captar y tematizar la singularidad del modo de ser del *Dasein*. Mientras el todavía-no irrumpa como correlato del ser-el-mundo, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte seguirá distando de la mera muerte, comprendida como fenecer.

⁷³⁶ Diríamos, a modo muy radical, que el *Dasein* siempre ya muere inmaduro, en el sentido de que su “incompletud” existencial, basada en la instauración de su poder-ser, no se ve abolida mientras dura el periplo existencial. Por tanto, ahora se hacen más preclaras las enigmáticas afirmaciones realizadas con anterioridad, las cuales establecían que el *Dasein* “muere como nacido” y “existe como nacido” (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 374).

⁷³⁷ Cfr. *Física II*, 2, 194a, 27-33, trad. G. de Echendía, Madrid, Gredos, 2002.

⁷³⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 245 ss.

9.4. La necesidad estructural y temática del fenómeno de la mismidad.

A partir de ahora, resulta pertinente mostrar con qué necesidad la mismidad es un fenómeno eminente no solo para poder hacer accesible el existenciario ser-para(vuelto-a)-la-muerte, desde su conexión intrínseca con el cuidado, sino de cara a fundamentar la misma posibilidad del estado de propiedad del *Dasein*, en el que el fenómeno del morir juega un rol protagónico, por cuanto, de alguna manera, la relación que el *Dasein* mantiene con su propia muerte sirve de testimonio y posibilidad para la tematización de una comprensión total e integral del modo de ser de este ente. Por tanto, a continuación se va a desarrollar, a saber, estos diferentes horizontes meditativos: primero, se explicará el modo en que se interrelacionan ser-total, ser-para(vuelto-a)-la-muerte y cuidado; segundo, a modo muy sintético, se dará cuenta de la incardinación del existenciario sobre la muerte en el modo por el que el *Dasein* es el “uno-mismo” [*man-selbst*], o sea la cotidianidad; tercero, a partir de la determinación saliente del modo en que el fenómeno del morir se consolida en la cotidianidad, en calidad de certeza e indeterminación, se intentará mostrar por qué la mismidad es un fenómeno eminente a fin de mostrar, explicar y/o tematizar la propiedad del *Dasein*, ya incluida, de alguna manera, en el ser-para(vuelto-a)-la-muerte.

9.4.1. Ser-para(vuelto-a)-la-muerte, ser-total y cuidado.

A lo largo de la investigación, hemos reiterado un pensamiento, considerado muy importante: el fenómeno de la muerte, si se quiere tematizar al modo fenomenológico, tiene que pensarse como un modo auto-referencial y en relación al *Dasein*. Esto, entre tanto, quiere decir que, si la muerte es un modo de relación del *Dasein* con su propio ser, la muerte, en calidad existencial: ser-para(vuelto-a)-la-muerte, debería ser caracterizada en relación con el cuidado, no lo olvidemos: el existenciario total⁷³⁹. En términos más concretos, tal afirmación manifiesta la necesidad de la relación del *Dasein* con su fin(al) desde los 3 momentos temporales, cual éxtasis, constitutivos del cuidado, a saber: A) “el anticiparse a sí” [*das Sich-vorweg*], B) “el ser-ya-en” [*das Schon-sein in*] y C) “el ser-junto-a” [*das Sein-bei*], como se sabe correlatos de los momentos estructurales denominados por orden de sucesión: “existencia” [*Existenz*], “facticidad” [*Faltizität*] y “caída” [*Verfallen*].

⁷³⁹ Cfr. *supra.*, nota 572.

A) La anticipación

Desde un sentido bastante lato, la referencia a la anticipación significa que el *Dasein*, en tanto poder-ser, se ve obligado a existir en las modalidades del todavía-no y la falta, integrando a través de tales modalidades la posibilidad fáctica del fin(al), es decir, la muerte. Esto hace que tal fin(al) aparezca caracterizado en tanto “inminente” [*Bervorstand*]. Como ya se ha dejado ver, una caracterización de este tipo no es inmune a interpretaciones niveladoras, las cuales re-traducen las formas existenciales a plenos objetos subsistentes, basados en la *quiddidad* del ente, o mejor: lo convierten en “cosas ahí” [*vorhanden*]. De suerte que la temporalidad del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] no se deja aprehender por procesiones categoriales de tal calado. La temporalidad es un fenómeno refractario siempre ya ante su concreción específicamente objetiva, de tal manera que lo que diferencia al ser-para(vuelto-a)-la-muerte de las diferentes tipologías, digamos, reductoras del fenómeno, es la puesta en juego de una posibilidad, ya acreditada por la anticipación, que pertenece al *Dasein* mismo, por la cual este ente, siempre ya, tiene que hacerse cargo, por la sencilla razón de que tal posibilidad constituye su “ser” (existencia). La inminencia de la muerte, aunque por el momento no ubicada en su posibilidad más propia, deja reflejar un aspecto existencial propicio a fin de traslucir la peculiaridad existencial del *Dasein*, pues el no poder ser más ahí, relativo a la muerte, de carácter inminente, coloca a este ente ante una cierta y vaga constatación de su más propio poder-ser, o sea, en una posibilidad de orden existencial no subsumida por el carácter atractivo y de sustracción del mundo, en tanto correlato de la llamada refracción ontológica, sino como un poder-ser de alguna manera absuelto de las referencias hermenéuticas de la consolidación de mundo⁷⁴⁰. La afirmación tremebunda de que la muerte es “la posibilidad de la llana imposibilidad de la existencia” [*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*] cobra ahora todo su sentido, revelándose de este modo el morir que acompaña al *Dasein* como la posibilidad “más propia” [*eigenst*], “irreferible” [*unbezüglich*] e “insuperable”⁷⁴¹ [*äußerst*].

⁷⁴⁰ Esta absolución del mecanismo de ilación hermenéutica hacia el mundo, en tanto absorción en el ente intramundano, no significa que, en el momento disruptivo insinuado en la anticipación del ser-para(vuelto-a)-la-muerte, el *Dasein* deje de ser-en-el-mundo; antes al contrario, es en este momento cuando el ser-en-el-mundo se muestra en su carácter esencial como posibilidad de una posibilidad (Cfr. *supra.*, 6.2.2).

⁷⁴¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 250.

Por tanto, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte ha posibilitado la concreción de lo que hasta el momento era una constatación vaga e infértil: el cuidado como totalidad del ser del *Dasein*, por un lado, y el anticiparse como un momento co-originario de la transparencia del carácter proyectivo y “futurizante” de la existencia, por otro, siendo que tal existenciario sobre la muerte es la vía de concretización fenoménica de la anticipación misma.

B) El ser-ya-en.

Mientras que la anticipación apuntaba al carácter proyectivo del *Dasein* y, por ende, a la constatación de su morfología existencial como ser-posible, el existenciario, constituido como otro momento co-originario del cuidado, relativo al “ser-ya-en”, tendrá que ver con la facticidad. En relación con la muerte, la facticidad significa que el morir no adviene *a posteriori* de la existencia, sino que pertenece a la estructura existencial de lo que siempre ya ha existido. En este sentido, el *Dasein* muere no, por ejemplo, como resultado de una larga y triste enfermedad -a pesar de que intuitivamente sea esto lo que veamos con más nitidez-, sino porque el morir pertenece esencialmente al “estado de arrojado” [*Geworfenheit*] del *Dasein*, siendo que, siempre ya, la existencia, constituida en posibilidades arrojadas, incorpora de suyo la muerte como un momento y horizonte ineludible. Tal es así que, cuando Heidegger desarrolla la condiciones de la “apertura/estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del ser-en, en el momento de explicitación de la “disposición afectiva”⁷⁴² [*Befindlichkeit*], define a ésta como una articulación comprensiva de carácter no-apofántico, marcada por la impronta de la facticidad, entendida como mero “encontrarse” [*sich-befinden*], la cual luego será, de manera lacerante y sufriente, manifestada en el estado de apertura pleno: la “angustia” [*Angst*]. Esta última consideración es harto importante para comprender la dinámica de la posibilidad inherente al ser del *Dasein*, de tal manera que tal dinámica no es solo “futurizante” ni proyectiva, sino *retro-activa-proyectiva*: hay una relación con una posibilidad, que se hace eminente con el fenómeno del morir, por la cual estamos vueltos hacia nuestro e irrespectivo fin(al)⁷⁴³. Todas las características que se pueden enmarcar por sobre el fenómeno de la angustia, dentro de la experiencia humana, como puede ser las modalidades de inquietud, intranquilidad, lo amenazante,

⁷⁴² Cfr. *Ibíd.*, pp. 134-140.

⁷⁴³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 250 ss.

etc., anexadas a tal grado de afección, tienen su respuesta en virtud de la irrupción de la muerte como momento indisponible, del que no se controla a voluntad. La forma mediante la cual el *Dasein* se relaciona con su facticidad, en mediación de la muerte, y además sabe de ella⁷⁴⁴, constituye el primer conocimiento explícito, más allá de sus posibles nivelaciones y/o desfiguraciones proyectadas por la cotidianidad, el cual sirve de base para alcanzar su acreditación vía experiencia y, por ende, desde el lado de la situación hermenéutica, permitir la demarcación de posibles críticas de acusación sobre el carácter artificial y fantasmagórico del análisis adoptado. Para resumir, si la facticidad fuera una determinación de orden de lo heterónomo, no tendría por qué afectarnos el hecho bruto de la muerte, justamente, al contrario, es por mor de que la facticidad es siempre, de alguna manera, asumida por el *Dasein*, por la que esta misma facticidad, entendida como una estructura de lo ya-sido y, por tanto, de lo que pertenece a lo heredado/cultural/pasado, nos va de alguna manera, nos concierne en nuestro ser, tenemos que soportarla. La muerte se revela, desde lo que se deja ver en la relación del *Dasein* con ella, en tanto horizonte auto-referencial que impreca a nuestro ser de un modo bastante entrañable.

En esta manera de “irnos” y afectarnos por lo aparentemente heterónomo de la facticidad, indica ya la presuposición de las modalidades relativas a la impropiedad, la indiferencia modal y la propiedad⁷⁴⁵. Más tarde se explicará.

C) Ser-junto-a.

En el momento estructural relativo al ser-junto-a y desde su correlato: la caída, se produce una articulación temática, análoga al momento de la interpretación sobre la comprensión afectivamente dispuesta desarrollada en los §§ 29-31. De ahí que lo abierto por la modalidad ser-junto-a pueda revestir un saldo positivo por sobre el análisis desarrollado. De lo contrario, si el *Dasein* estuviera siempre ya alienado en interpretaciones de carácter cósmico, la posibilidad de desarrollo de la pregunta filosófica por antonomasia, aquella que se retrotrae a la modalidad perteneciente a los existenciales, no podría ser llevada a cabo en su posibilidad más plena. Esto, dicho en términos más plásticos, significa que el comportamiento timorato, a modo de huida, que

⁷⁴⁴ El *Dasein* sabe de ella por la sencilla razón de que toda comprensión presupone un estado de apertura afectivamente dispuesta (Cfr. *supra.*, 2).

⁷⁴⁵ Cfr. *supra.*, nota 646; *Sein und Zeit*, pp. 232 ss.

produce la muerte sobre el existente, de algún modo, deja constancia, cual sombra, de la experiencia ontológica de la muerte como un fenómeno que ha de ser puesto, vinculado y tematizado en concordancia con el modo existencial relativo al *Dasein*. En este sentido, la caída no es solo el horizonte intencional por el cual el *Dasein* vive encadenado a horizontes significativos de carácter nivelador, sino el suelo nutricional donde se puede ejercer la posibilidad de una comprensión en propiedad del *Dasein* sobre sí.

En virtud de lo último expresado, quedaría mostrado no solo el porqué el cuidado es el título ontológico que recoge la totalidad estructural del ser del *Dasein*, sino que el ser-para(vuelto-a)-la-muerte representaría su condición posibilitante. El cuidado, entonces, se revela como todo estructural del *Dasein* mediante la irrupción del ser-para(vuelto-a)-la-muerte y, por otro lado, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte queda integrado, en relación con el *Dasein*, por mediación del cuidado en calidad de estructura temporal posibilitadora. Queda retratada la referencia al círculo hermenéutico y distinguidos los dos niveles de análisis ejercido hasta el momento, en la manera en la que retro-actúan los tres niveles de “cognición” existencial expuesto por la analítica del *Dasein*: lo óntico, lo pre-ontológico y lo ontológico⁷⁴⁶.

9.4.2. El uno-mismo no es la mismidad del *Dasein*.

En referencia a lo último explicitado, habíamos resaltado la “ambivalencia” [*Zweideutigkeit*] ejercida por el *modus vivendi* implícito en el existencial ser-junto-a y su correlato: la caída. Y esto, en relación con el fenómeno de la muerte, ha de significar que la cotidianidad es el material de trabajo a fin de abordar el análisis ontológico-existencial que anhelamos esbozar, en relación con la mismidad del *Dasein*. En este sentido, Heidegger entiende que la cotidianidad no es más que un desarrollo explícito del modo por el cual el *Dasein* es el uno-mismo, no lo olvidemos la primera y más primitiva forma del yo-soy⁷⁴⁷. Esto significa, en términos formales, que la cotidianidad del término medio, promovida por la consolidación intencional del uno-mismo, provee al *Dasein* de un estado de apertura afectivamente comprensivo, a través del cual este ente cae, se topa, con una comprensión dada del mundo, de las cosas que le rodean e incluso de una manera de entender la alteridad. Pero, por lo demás y hasta el momento,

⁷⁴⁶ Cfr. *supra.*, nota 433.

⁷⁴⁷ Cfr. *supra.*, 4.3.1.

lo manifestado ya fue explicado con cierta demora por Heidegger, en el tratamiento de las formas de apertura del “ser-en”⁷⁴⁸ [*In-sein*]. ¿Por qué, ahora, repetir lo mismo? He aquí la importancia del fenómeno del ser-para(vuelto-a)la-muerte, pues va a servir de fundamento cuasi-genético de la cotidianidad, en la medida en que ésta queda englobada como una forma cadente de huida y cerrazón para con este existenciarío: siempre ya la cotidianidad va a erigirse como un mecanismo de reacción ante la posibilidad eminente dejada atrás por el saber no-apofántico, articulado en la disposición afectiva, de la facticidad emanada del ser-para(vuelto-a)-la-muerte⁷⁴⁹. Por esta razón, en consonancia con ello, Heidegger elabora toda una descripción de carácter hermenéutico donde la cotidianidad adquiere formas niveladoras, alienantes, de efecto de descarga, no digamos también de resultados analgésicos para con la verdad irrecusable brindada por el saber de la muerte: el poder-ser es un *factum* que ha de ser asumido en cada caso por el *Dasein*, porque, entre tanto, forma parte de su constitución ontológica inexcusable. Ante este descubrimiento, sobre todo si pensamos que el uno-mismo es la consolidación, en términos pregnantes, de esta dinámica alienante denominada caída, podemos entrever ya que la forma genuina, por cuanto ontológica, de ser sí-mismo, o sea de la mismidad, no es la establecida por este uno-mismo, por la razón de que el uno-mismo está determinado como reacción a este saber de la muerte, sentido, comprendido en la posibilidad del *Dasein*.

9.5. La mismidad del *Dasein*: condición necesaria y suficiente.

Tal y como se echa de ver, la cotidianidad del término medio sirve como criterio y vía de atestiguación para poder pensar y abrir fenomenológicamente la experiencia ontológica relativa al fenómeno de la muerte, pues, entre tanto, en calidad de fundamento del comportamiento timorato, de huida, sobre el saber de la muerte, vertido en la cotidianidad, el *Dasein* ya siempre se ha relacionado y ha sabido, aunque de modo latente, de su “irrespectiva” e insuperable relación con su fin(al). Además, esta forma de huida, cristalizada en la formación del uno-mismo, desveló la posibilidad de una forma originaria de elucidar la manera de ser por la que el *Dasein* es su más propia posibilidad, o sea, una manera en propiedad -por oposición a la impropiedad relativa a la cotidianidad- de ser sí-mismo, de corresponder a lo que mentamos con el rótulo de

⁷⁴⁸ Cfr. *supra.*, 5.

⁷⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*

mismidad. Esta mismidad, hasta el momento en la presente investigación, solo ha sido supuesta tangencialmente, y casi accidentalmente, por sobre el análisis ejercido. En efecto, hasta el momento se han llevado a cabo dos posibilidades del análisis fenomenológico relativo al morir: por un lado, se ha obtenido un concepto existencial pleno sobre tal fenómeno; por otro, se ha abierto un horizonte de su posible concreción y advenimiento en tanto estado de propiedad del *Dasein*. En todo caso, a pesar de las propias limitaciones que el análisis pudiera contener, de seguro lo que no se ha realizado es una interpretación, de carácter ejecutivo, que dé cuenta del tránsito desde la impropiiedad a la propiedad, de cara a mostrar de qué modo la mismidad es un existencial que constituye la condición necesaria y suficiente de tal estado de propiedad. A partir de ahora, por tanto, de lo que se tratará es de llevar a término esta posibilidad, posibilidad necesaria y de carácter ineludible ante los análisis ejercidos, pues, como se sabe, la comprensión de las referencias existenciales poseen siempre el carácter de resolutivo de lo que Heidegger llama “sentido de ejecución”⁷⁵⁰ [*Vollzugsinn*], siendo que, en el orden ontológico, no tenga cabida una interpretación de orden teórico, reflexivo, la cual fuera correlato de una pasividad hermenéutica, sino que, como se ha dejado ver, comprender es siempre una forma de ejecución promovida por el ser-posible que el *Dasein* nunca deja de ser, con excepción del momento de su fin(al): la muerte, entendida ésta como forma de abolición del ser-en-el-mundo.

De lo que se tratará en adelante es de intentar desvelar formas existenciales transidas por el carácter proyectivo-anticipativo ya avistado en el dominio hermenéutico y referencial relativo al ser-para(vuelto-a)-la-muerte, o sea, lo que se va a tematizar no son más que posibilidades de orden ejecutivo que, en su mismo llevar a cabo, han de preservar y no perder su grado ontológico en cuanto posibilidades proyectivas-anticipativas, por cuanto constituyen y están en plena relación auto-referencial con el *Dasein* mismo. Vayamos por partes.

9.5.1. La posibilidad de una posibilidad.

Lo más llamativo del análisis fenomenológico-hermenéutico realizado por Heidegger radica en la caracterización ambigua ejercida por el dominio de la cotidianidad. Esta cotidianidad, en sus múltiples acepciones tales como: caída, huida, uno-mismo, “publicidad” [*Öffentlichkeit*], etc., son, al mismo tiempo,

⁷⁵⁰ Cfr. *supra.*, nota 299.

“imposibilitadoras” y posibilitadoras de horizontes comprensivos por sobre el ser del *Dasein*. Obviamente, ante la afirmación de tal imposibilidad del carácter medio-cotidiano, *strictu sensu*, ésta presenta siempre un carácter apariencial, pues, siempre ya, incluso en el mecanismo de absorción, por donde se consolida toda visión de mundo y cultura, el término medio ofrece y regala una comprensión determinada afectivamente, mediante la cual el *Dasein* hace y trama su vida. La deuda contraída, en términos formales, por el análisis fenomenológico, en la búsqueda de un sustrato experiencial que sirviera de acreditación y/o atestiguación por sobre la experiencia ontológica, no quita ápice a la constatación, ya mostrada, de que el *Dasein*, aun teniendo una multiplicidad de comprensiones y pre-comprensiones que le asisten a conciliar el hecho de su muerte, se relaciona con su más propia posibilidad: ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Ahora bien, ¿cómo el *Dasein* existe en su más propia posibilidad? ¿cómo es posible un comportarse, en propiedad, con respecto a su fin(al)? En este sentido, Heidegger habla de la posibilidad de abrir un “esbozo existencial”⁷⁵¹ [*existenzialer Entwurf*] sobre la posibilidad de que el *Dasein*, una vez habiéndose “experienciado” en su posibilidad más extrema e “irreferible”, pueda comportarse en homologación a su ser-posible. Esta pretensión es, a nuestro juicio, más radical que la petición de búsqueda y tematización del fenómeno de la muerte como un fenómeno relativo a lo abierto por el ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Antes bien, implicaría la posibilidad de ejercer una comprensión en el mismo acto de la ejecución que conforma la existencia. Dicho en otros términos: Heidegger intuye que el *Dasein* solo puede ser en propiedad si logra abrir, a modo de esbozo, un conocimiento expresado como ejecución-comprensiva, el cual presenta, por constitución al *Dasein*, el carácter de una posibilidad, por oposición al carácter relativo a la *Vorhandenheit*. De este modo, un poco más tarde, en relación con la ejecución de esta comprensión ejecutiva, Heidegger versará sobre la “conciencia práctica”⁷⁵² [*Gewissen*], a fin de poner en claro la posibilidad de un saber no-teórico, capaz de llevar a término el tránsito entre impropiiedad y propiedad. Sin embargo, en nuestra opinión, tal intento, aunque suficiente, no adquiere la modalidad de necesario, justamente bajo la finalidad de dar cuenta de la misma posibilidad ontológica por la que el *Dasein* es lo que es en relación con su fin(al). ¿Por qué manifestamos semejante cosa? Hay que pensar, ahora, sobre la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*, la cual juega

⁷⁵¹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 260-267.

⁷⁵² Cfr. *infra.*, 10.

un rol que excede a su posible determinación como petición de principio de la pregunta por la propiedad. Además, a nuestro parecer, la mismidad se incardina como garante de la misma posibilidad en tanto posibilidad -de lo que trata la “resolución precursora”⁷⁵³ [*vorlaufende Entschlossenheit*]-. Precisamente, la tarea, ardua y esquiva, que se propone Heidegger con la articulación aprehensora del modo de ser de la propiedad del *Dasein*, radica en la ejecución-comprensiva de una posibilidad, que es el *Dasein* en su tendencia a su fin(al), en tanto ser-posible, configurando y preservando el carácter de posibilidad, aunque ésta se vea concretizada y, de algún modo, susceptible de presentar el carácter de la cosa, es decir, muy a pesar de la tendencia -de ahí la caída- mediante la cual *el Dasein* convierte su nudo poder-ser, radical y lacerante, en formas comprensivas-afectivas evidentemente concretas, bajo el carácter de uso, en el mundo-entorno, o englobadas en el aspecto de la cosa “ante los ojos” [*vorhanden*], por ejemplo. Tales formas son degradaciones de tal posibilidad por la que el *Dasein* es incapaz no solo de tematizar su posibilidad radical, sino de conservar tal posibilidad, entrañable con respecto a su constitución existencial, a través de una comprensión de carácter ejecutivo. El ser-posible, que se ha dejado ver a través del ser-para(vuelto-a)-la muerte, en su articulación como aprehensión de la totalidad del ser del *Dasein*, ha de entenderse como esa constatación de la *posibilidad como posibilidad*, o sea, como un posibilidad, inherente al modo de ser del *Dasein*, que presenta un carácter refractario para sus posibles modalizaciones ópticas, presentando al *Dasein*, su originario ser-posible, en divorcio con las modalizaciones respectivas a su concretización, en el mundo de los otros o en el mundo-entorno. Sale a relucir así un saber de una posibilidad, que es el *Dasein* mismo, abismal, desmesurada, la cual, como se ha manifestado ya, es definida por Heidegger como una *radical imposibilidad de la posibilidad del ser-posible del Dasein*. En verdad, lo que en términos existenciales y trágicos manifestó Heidegger sobre la muerte, ahora sale a luz desde un sentido plenamente fenomenológico, pues tiene que ver con la única manera de tematizar esta posibilidad especial, ligada al *Dasein*. El rótulo para tal ejecución existencial es llamado por Heidegger como “adelantarse a la posibilidad”⁷⁵⁴ [*Vorlaufen in die Möglichkeit*].

Pues bien, todo esto no tendría fuerza de imprecación existencial si lo que hubiera en juego sería una posibilidad abstracta de conformar y preservar la posibilidad

⁷⁵³ Cfr. *infra.*, 11.; *Sein und Zeit*, p. 309.

⁷⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 261-262.

de orden existencial intuida y presentada por el ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Si no nos sintiéramos concernidos por esta posibilidad existencial, si esta posibilidad existencial no fuera en referencia a nosotros ¿habría alguna motivación para que nos comportemos conforme a la propiedad de nuestra existencia y no, más bien, que viviéramos, siempre ya, en el modo de la impropiedad? En nuestra opinión es aquí donde debe ser pensada la mismidad del *Dasein* como un modo de apertura de este mismo *Dasein* con respecto a sí, o sea, como un fenómeno de auto-referencialidad sobre todo modo de comportarse en el mundo. En relación con esto, el ser para(vuelto-a)-la muerte ya dejó constancia de esta posibilidad por sobre la mismidad, aunque de modo latente: la muerte quedó caracterizada existencialmente como el fenómeno: a) “más propio” [*eigenst*], b) “irreferible” [*unbezüglisch*], c) “insuperable” [*äußerst*], d) “cierto” [*gewiß*] e) “incierto” [*ungewiß*] y/o indeterminado. A través del fenómeno autorreferencial denominado mismidad, empleado por Heidegger de modo tangencial mediante la expresión de un “sí-mismo-propio” ⁷⁵⁵ [*eigene Selbst*], podrán comprenderse rectamente tales caracterizaciones.

A) La muerte como fenómeno más propio.

Que el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, como modalidad existencial del morir, se constituye como el más propio poder-ser del *Dasein*, tiene que ser pensando en tanto correlato de la anticipación promovida por el cuidado y en confrontación con la manera en la que se cristaliza las disposiciones conformadas por la cotidianidad bajo la signatura del uno-mismo. Esto quiere decir que la más propia posibilidad, constituyente del ser del *Dasein*, es esbozada a contracorriente de las formas de comprender las posibilidades donadas por el uno-mismo, no lo olvidemos, determinado por Heidegger como una forma niveladora y auto-delegatoria de existir⁷⁵⁶. ¿Qué es lo que se nivela y se delega? Justamente, la imprecación a ser conforme a la más propia posibilidad en relación con nuestro fin(al). La forma, comprensivo-ejecutiva, de ser la más propia posibilidad, por oposición a la forma uno-mismo, conllevaría ser con respecto al sí-mismo del *Dasein*. Por tanto, el *Dasein*, cuando se abre por vía de la anticipación su más propio poder-ser, está siendo lo que es, es decir, está llevado a cabo una forma eminente de mismidad, la única posible.

⁷⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 262 ss.

⁷⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 126-130.

B) La muerte como irreferible.

La “irreferibilidad” ha de entenderse como una contraparte en la determinación del más propio ser-posible del *Dasein*, manifestando, en cambio, la necesidad de hacerse cargo, de manera individual, de tal poder-ser. “Irreferible” es la relación hacia nuestro fin(al) no solo porque nos obligue a su asunción dentro de un proyecto hermenéutico de vida, que apuntará a cada existente, como “individuación singularizante” [*Vereinzelung*], sino porque la muerte, como fenómeno existencial, rompería con cualquier atisbo de ligazón referencial con el mundo compartido y el mundo-entorno, provocando un cisma, de aspecto colosal, en el seno de la existencia. Esto, por lo demás, quiere manifestar que lo que se le abre al *Dasein*, siendo este ente un modo eminente de apertura, constituido en el “ahí” [*Da*] del ser, y como ser-descubridor del ente⁷⁵⁷, es su más propia posibilidad, es decir, a partir de la caracterización como “irreferible” del ser-para(vuelto-a)-la-muerte, el *Dasein* se enfrenta con sí-mismo, se abre para sí-mismo lo que es⁷⁵⁸, obviamente no como desligado de la dinámica hermenéutica provista en su constitución existencial como ser-en-el-mundo, sino a la manera de la anticipación y/o pre-cursión, en virtud de la cual el *Dasein*, siendo en-el-mundo, es siempre ya para sí-mismo su más “irreferible” posibilidad, en el “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*].

C) La muerte como insuperable.

La caracterización de insuperable ha de ser puesta en relación con la auto-referencialidad que parece indicar el fenómeno de la muerte en su vertiente existencial, pues la “superación” [*Überwindung*], entendida en un sentido muy amplio, significa, contrariamente a lo que pudiera parecer, la posibilidad de aprehender temáticamente la muerte en concordancia con el proceder teórico, según el modelo de la *Vorhandenheit*, entre tanto. En este sentido, el *Dasein* no puede como colocarse fuera de su propia e “irreferible” relación con su fin(al), siendo que, cual observador imparcial, pudiera tematizar, comprender tal fenómeno desde fuera. La radicalidad del poder-ser del *Dasein* es tan excesiva que su supresión, por vía de la superación epistemológica, significaría su misma aniquilación. En efecto, todas las modalidades a través de las cuales se lleva a cabo una determinación del sí-mismo propio del *Dasein*, ora como *ego*

⁷⁵⁷ Cfr. *supra.*, 7.

⁷⁵⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 263 ss.

cogito, ora como sujeto-trascendental, etc., han de ser entendidas no solo como formas niveladoras y desfiguradoras de esta mismidad, a la que parece indicar el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, sino, antes bien, como determinaciones aniquiladoras por la que la posibilidad de que el *Dasein* sea lo que es, se ve abolida de manera radical. Además, si esto no fuera poco, el carácter de insuperable de la muerte obliga al *Dasein* a pensarse, a través de su anticipación existencial, como un ser finito, pues la pregunta sobre el “más allá” [*Jenseits*] de la muerte, en una búsqueda de la eternidad e infinitud, al menos desde este sentido restringido del análisis, no tendría ningún sentido, al considerar tal pregunta, desde la perspectiva del “más acá” [*Diesseits*] desarrollada por Heidegger, algo extemporáneo e inaudito, de imposible consecución fenomenológica.

D) La muerte es cierta.

Que la muerte, como hora y destino, es algo cierto es indudable. Pero, desde el sentido particularísimo, por cuanto existencial, que quiere implementar Heidegger en su análisis, tal aseveración es inocua. Y ello a razón de que la muerte no es un *punctum* en el tiempo, el cual acontecerá de modo cierto, en tanto destino, e incierto y/o indeterminado, en relación con su consumación. Tampoco el carácter de certeza, inherente a la muerte, debe ser entendido al modo de una correspondencia y/o adecuación veritativa con la cosa, pues la muerte, en términos existenciales, no presenta el carácter cósmico⁷⁵⁹. “La pura cosidad” [*die reine Sachlichkeit*] resulta altamente nociva, si se quiere, de verdad, aprehender el calado ontológico-existencial del fenómeno. En cambio, el carácter de cierto adviene por mor de la relación irreferible que el *Dasein* mantiene con su propio fin(al), pero, digamos, del lado, por así decir, noemático-objetivo del término: la certeza de la muerte es un rendimiento del estado de apertura de tal muerte en tanto posibilidad conectada con la modalidad del sí-mismo propio y/o mismidad del *Dasein*. Así, de esta manera, la certeza, digamos, de carácter ontológico, debe ser comprendida como una “posibilitación anticipadora” [*vorlaufende Ermöglichkeit*], por la cual la muerte existencial es incorporada, siempre ya, a las dinámicas producidas por sobre el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*], que el *Dasein* siempre comporta, en tanto ser-en-el-mundo. Por esta razón, y justamente por ella, la certeza de la muerte existencial puede ejercerse como cierta, en la medida que ella

⁷⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 264 ss.

remite al estado de apertura del *Dasein*, el cual ha de entenderse como modalidad en la que este ente es su sí-mismo más propio.

E) La muerte es indeterminada.

La comprensión provista por el saber de la muerte, a través de la anticipación, como posibilidad más propia, “irreferible” e insuperable, adquiriría las cualidades de certeza en virtud de la singular estructura ontológica del *Dasein*, una estructura basada en el estado de apertura que surcaba su ser. En este caso, la comprensión de la posibilidad existencial de la muerte devenía cierta, pues el *Dasein*, por así decir, abierto al mundo, a las cosas y a los otros, la incorporaba como de suyo. El acto de llevar siempre consigo la “apertura” del mundo, y la certeza de la muerte, implica moverse siempre ya por situaciones afectivas promovidas por tal comprensión de la muerte denominada aquí como cierta. A este respecto, Heidegger habla de “la indeterminación propia de la certeza”⁷⁶⁰ [*die Unbestimmtheit der Gewißheit*]. *Prima facie*, esta afirmación, como es por lo demás usual en Heidegger, puede mover a la confusión, siendo que pudiéramos pensar que Heidegger se mueve en contradicciones lógicas y epistemológicas constantemente. De nuevo, si se tienen en cuenta las sujeciones metódicas recogidas en el libro de 1927, podrá comprobarse la férrea relación consecuente manifestada en tal afirmación, donde se relaciona certeza e indeterminación, ya que, además de extender la determinación de la comprensión como un acto siempre afectivamente abierto, se puede colegir de qué manera el modo como el *Dasein* se relaciona con su fin(al) y, luego, de qué modo es abierto y/o comprendido este fin(al) como cierto, implica una disposición afectiva ejercida por sobre el *Dasein*, ya que es su mismo ser el que queda en juego, vivida como una constante “amenaza” [*Bedrohung*], en la que no solo sale a escena la posibilidad radical de dejar de ser o existir, sino la constatación de que aquello a lo que tendemos como fin(al) no es una cosa, un objeto, susceptible de objetivación e identificación lógica. Es esta resistencia a la definición categorial que explica el por qué se puede conjugar certeza e indeterminación en el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, pues, siempre ya, la posibilidad radical de la muerte se revela como no-cosa, no-objeto, sino, precisamente, como posibilidad radical de nuestro existir.

⁷⁶⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 265.

No es baladí, por lo demás, que la calificación de indeterminado e incierto ejercida sobre el existenciario ser-para(vuelto-a)-la-muerte, nos ponga en relación con un aspecto del sí-mismo del *Dasein* que no debe ser olvidado ni denostado: si el *Dasein* es, siempre ya, su radical posibilidad, acrecentada y abierta en el saber de la muerte, esto significa que la mismidad del *Dasein* ha de estar en homologación con los caracteres existenciales expuestos por tal posibilidad. Dicho de otro modo: la indeterminación del saber de la muerte, el cual resurge porque la posibilidad abierta afectivamente presenta el modo de la posibilidad radical -o sea, no objetual-, es indeterminada en sus términos, precisamente, por mor del *Dasein*, un ente, como se ha reiterado ya, provisto por características formales, tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío, ambas resistentes para con su objetivación. De tal manera que la indeterminación de la muerte es sostenible en la medida en que tal posibilidad ante la muerte se vea incorporada en la apertura a la comprensión que el *Dasein* siempre es, o sea, en la medida en que puede ser abierta y sostenida por el propio *Dasein* en tanto sí-mismo.

9.6. Mismidad y propiedad: apertura del camino.

El tratamiento fenomenológico ejercido por sobre el fenómeno de la muerte, entendido como ser-para(vuelto-a)-la-muerte tuvo, en primer lugar, el cometido de poner al descubierto, de manera total e íntegra, la hechura y modo de ser del *Dasein*, un ente peculiarísimo y objeto de un análisis protagónico en la obra *Ser y Tiempo*. Esta tematización, que anhelaba hacer transparente el ser-total del *Dasein*, tuvo que darse de bruces con un análisis existencial del morir, pues, tal experiencia, además de delimitar el modo de ser de este ente, lo ponía en relación con un saber excelso, mentado con el rótulo de la posibilidad más propia. Esta posibilidad más propia, ejercida a través de una anticipación existencial, en tanto modo de temporización del cuidado, fue catalogada como modalidad propia, en virtud de su oposición a la impropiedad, y relacionada con esta última a causa de la necesidad metódica que implica el análisis fenomenológico: partir de experiencias que sirven a modo “atestiguaciones” [*Bezeugungen*]. De la relación de ambivalencia, promovida por el estado medio donde la impropiedad es efectiva en sus propios términos, se comprendió que la propiedad tenía que ponerse en relación como un contra-movimiento, impulsado por la anticipación de la muerte, por sobre la comprensión-afectiva consolidada por el uno-mismo. De suerte que la configuración del estado de propiedad del *Dasein* no se realice como actividad

antagónica con respecto al uno-mismo, sino que se vio, por así decir, exigida a sí misma por y desde sí-misma, por cuanto el análisis del ser-para-(vuelto-a)-la-muerte puso al *Dasein* ante una atestiguación de su ser-posible, en relación a su fin(al), de modo que la pregunta por la totalidad de este ente quedaba acreditada.

Por otro lado, en segundo lugar, la hipótesis de partida, que ha servido de urdimbre en el análisis fenomenológico llevado a cabo, radicó en que la posibilidad más propia, si no se ve conformada como reflejo del mundo, debe sacar a la luz lo más idiosincrático del *Dasein*, aquello que hemos llamado mismidad en tanto correlato del denominado existenciarario “anticiparse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]. Esta mismidad se entendió como un modo propio de ser, por el que el *Dasein* no es confundido con el mundo-entorno y el mundo-compartido, donde siempre le son abiertos horizontes afectivamente comprendidos. La mismidad se constituyó no solo como una posibilidad, sino como una posibilidad ejecutiva que, en su ejecución existencial, “a cada instante” [*Jeweiligkeit*], debe anticiparse y preservarse en su carácter, o sea, como posibilidad emanada y en concordancia con el peculiar modo del ser del *Dasein*.

Por último, a modo tentativo, se intuyó que la exigencia a la “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], ejercida por el *Dasein*, -pues, de lo contrario: ¿por qué dirigir la mirada de nuestra existencia a la propiedad y no quedar seducidos por el uno-mismo?-debían rastrearse en la necesidad del *Dasein* por ser lo que es, y no mezclarse con aquello que no corresponde con su modalidad existencial. Esta necesidad, intuida y fraguada en el análisis llevado a cabo, como decíamos, puede ser denominada mismidad, la cual no es solamente el rendimiento fenomenológico de un estado de apertura con respecto al *Dasein* mismo, sino el motor que mueve al mismo *Dasein* a ser, existir, buscar y anhelar la propiedad, una propiedad siempre debilitada por la consolidación de un mundo hermenéuticamente articulado.

10. Conciencia y Mismidad (§§ 54-60).

10.1. Introducción.

El “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” [*sein-zum-Tode*] había proveído, en relación con el análisis existencial desplegado en *Ser y Tiempo*, la constatación y el acceso del fenómeno de la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] del *Dasein*, en la medida en que, a partir de la relación que tiene este *Dasein* con su “fin(al)” [*Ende*], se hacía patente la posibilidad experiencial de la “totalidad” [*Ganzheit*] del tal ente⁷⁶¹. El acceso a la llamada totalidad y/o ser-total, estructural del *Dasein*, como se echa de ver por el tratamiento de la “angustia” [*Angst*], no fue gratuito ni aséptico, sino, antes bien, tenía como corolario la constatación de que lo descubierto era una posibilidad, de orden existencial y en homologación con los “existenciaros”, ya atisbados a principio del análisis: “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío”⁷⁶² [*Jemeinigkeit*], o sea, como “maneras de existir” [*Weisen zu existieren*], en íntima conexión ineludible con el *Dasein*. Ahora bien, el análisis dejado atrás por sobre el morir no puede, ni podrá, responder y dar cuenta de la manera en la que, en cada caso, el *Dasein* debe cumplir y/o ejecutar lo que es, tal y como se formula bajo el horizonte, eminente en la comprensión fenomenológica: “sentido de ejecución”⁷⁶³ [*Vollzugsinn*]. Estamos, entonces, ante dos niveles en el análisis ejercido por Heidegger, a saber: a) por una parte, el análisis existencial ha abierto las referencias hermenéuticas de los fenómenos esbozados, abriéndolos, por así decir, en su posibilidad más fenomenológica, por cuanto fueron puestos en relación con el ente que se pregunta por ellos (el *Dasein*); b) por otra parte, tener un acceso a la estructura fenomenológica-existencial de los fenómenos relativos a la analítica existencial, no ha de significar su puesta en marcha, la necesidad de llevarlos a cabo bajo un proyecto de mundo, su “hacerse-cargo/asumir” [*Übernahme/übernehmen*]. En este sentido restringido, los análisis ejercidos sobre el ser-para(vuelto-a)-la-muerte y el ser-total⁷⁶⁴, son incapaces de dar cuenta de lo nombrado en “b)”. Y esto no queda explicado a la manera de provocar una distinción entre ambos niveles de análisis⁷⁶⁵,

⁷⁶¹ Cfr. *supra.*, 9,

⁷⁶² Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 42-45.

⁷⁶³ Cfr. *supra.*, nota 299.

⁷⁶⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 236-267.

⁷⁶⁵ Esta co-implicación, entre comprensión y ejecución, es manifiesta (*Ibid.*, p. 148): “El *Dasein* proyecta, en cuanto comprender, su ser hacia posibilidades. Este comprensor ser para posibilidades es en sí mismo, por la repercusión que tienen sobre el *Dasein* en tanto que abiertas, un poder-ser.” [*Das Dasein entwirft*

pues siempre ya todo acto de comprensión conlleva su ejecución en el plano existencial, sino que responde a atenciones relativas al método empleado, en este caso: el de rango fenomenológico⁷⁶⁶. En efecto, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte actúa como posibilitador, en el plano metódico, de la posibilidad de que el *Dasein*, habiéndose atestiguado en su relación con su fin(al), es decir, en su ser-total, pueda tomar la “decisión” [*Entschluß*] de ser conforme a su peculiar modo de ser. En resumen: que pueda existir en el modo de “elegir una elección”⁷⁶⁷ [*Wählen dieser Wahl*]. Justamente, este va a constituir el *motto* que guiará los análisis existenciales llevados a cabo en el Capítulo Segundo de la II Sección, sobre los fenómenos relativos a “la conciencia”⁷⁶⁸ [*das Gewissen*], “el llamado” [*der Ruf*], “el querer-tener-conciencia” [*das Gewissen-haben-willen*] y el “ser-culpable” [*die Schuldigsein*], los cuales serán pensados en este capítulo, por cuanto se parte de la hipótesis de que es necesario presuponer, a fin de su completa intelección fenomenológica, el horizonte de la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*. El hilo conductor de nuestra investigación debe situar este fenómeno de la mismidad, en tanto condición necesaria y suficiente, o sea, como el “fundamento”⁷⁶⁹ [*Grundlage*] de los fenómenos abiertos en el Segundo Capítulo de la II Sección de *Ser y Tiempo*, pues, como se verá, y si es verdad que tanto la tematización de la conciencia como del llamado, desde su sentido existencial, son correlatos de la propiedad del *Dasein*, tal propiedad ha de entenderse como estado de “modificación” [*Verwandlung*] del

als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende Sein zu Möglichkeiten ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen].

⁷⁶⁶ Pues bien, dicho de manera muy resumida, para nosotros la fenomenología constituye el único modo de acceso a los fenómenos existenciales, a saber: 1) los existenciales son, en exclusividad, modos de acceso, no realidades determinadas en tanto *quiddidad*; 2) la fenomenología, como método, no es invasiva ni dogmática, pues es el modo de acceso lo que, en cada caso, determina aquello que es, su ser-cosa-fenómeno; 3) el análisis existencial ejercido por Heidegger, entre tanto, busca hacer temático y explícito lo que, de una manera pre-teórica y pre-reflexiva, es siempre ya vivido por el existente, es decir, buscar hacer accesible las estructuras formales-trascendentales que den cuenta de la experiencia y/o existencia en tanto tal.

⁷⁶⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 286.

⁷⁶⁸ *Gewissen* ha sido relacionada por (Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 197 ss.) con la *phronesis* aristotélica. Para Heidegger, el uso de este término no se debe a justificaciones formales, sino que *Gewissen*, en virtud de su etimología en tanto “saber en conjunto” o “saber del conjunto”, hace referencia al actuar, a una actuación que es siempre relativa a una situación o circunstancia, aquí y ahora. Esto le permitió a Heidegger (Cfr. *GA 19*, pp. 21-187), por de pronto, insertar un sentido de temporalidad a la acción humana. Desde el otro sentido de la palabra conciencia como *Bewußtsein*, este término se emplea para designar ese “foro interior” que, por ejemplo, es mentado por Kant, cuando quiere significar el principio que nos mueve a la acción. Para una extensión de esta problemática Kant (*Vorlesung zur moralphilosophie. Vorlesung über allgemeine praktische Philosophie und Ethik. Nachschrift Kaehler*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004). Es pertinente el trabajo de Hübsch (*Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriff*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

⁷⁶⁹ Cfr. *supra.*, nota 613.

existenciario, correlato a su vez del “estado de caída” [*Verfallen*], usufructo diario de lo que es el *Dasein*: el “uno-mismo” [*man-selbst*]. Precisamente, el carácter de modificación será comprendido por sobre la “falta de independencia del sí-mismo” [*Unselbständigkeit*] y, del mismo modo, se verá, empero, que la manera de ser basada en la propiedad solo puede ser reconducida y tematizada, al modo fenomenológico, si la mismidad es realizada en su condición fundante con respecto no solo a los fenómenos de la conciencia y el llamado, sino en la medida en que tal mismidad es puesta en conexión con los fenómenos eminentes del “cuidado” [*Sorge*] y la “temporalidad”⁷⁷⁰ [*Zeitlichkeit*].

10.2. Verdad de la existencia

La *I Sección* del libro *Ser y Tiempo* había finalizado con la exposición y desarrollo de una novedosa concepción de verdad basada en la “verdad de la existencia”⁷⁷¹ [*Wahrheit der Existenz*], la cual servía como una primera aproximación a la posibilidad de aprehensión y articulación de la propiedad del existir. *Grosso modo*, en la *II Sección* Heidegger quiere invertir la dinámica del análisis fenomenológico-existencial ejercido hasta entonces, o sea, pretende partir de una aproximación de la propiedad del existir a fin de re-obtener, de una manera propia y recta, por cuanto reconducida, el fenómeno de la impropiedad (no propiedad) [*Uneigentlichkeit*], en tanto correlato de la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]. De esta manera, el análisis postula la posibilidad de una aprehensión originaria sobre el fenómeno de la impropiedad, justo lo que pretendía la consolidación del correcto punto de acceso, la “situación hermenéutica”⁷⁷² [*hermeneutische Situation*], objeto de análisis de la *I Sección*. Lo realmente llamativo, sin embargo, es que tal reconducción, desde la propiedad hasta la impropiedad, no se ejerza, en el sentido pregnante del término, por sobre la propiedad misma, sino a partir de la apertura de los fenómenos fundantes de la

⁷⁷⁰ Cfr. *supra.*, nota 349; *Sein und Zeit*, pp. 331 ss.

⁷⁷¹ Habría que hacer notar que la verdad de la existencia se constituye al socaire del tratamiento de la verdad llevado a cabo en el § 44 (*Sein und Zeit*, pp. 212-130), donde el *Dasein* constituye el fundamento de la verdad, en tanto que el “ser-descubridor” [*Entdeckend-sein*], relativo a la adecuación enunciativa de origen apofántica, y el “estado de descubierto” [*Entdecktheit*], relativo a los entes intramundanos, en sus modos de acceso, penden y son deudores del “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], singular y específico a este ente-*Dasein* (Cfr. *supra.*, 7). Ahora bien, en la verdad de la existencia ya se insinuaba la “posibilidad de la modalidad de la propiedad” [*im Modus der Eigentlichkeit*], pues se entendía como una acción proyectivo-ejecutiva en la que el *Dasein*, en su “poder-ser” [*Sein-können*], se constituía como su más propio sí-mismo (Cfr. *Sein und Zeit*, p. 221).

⁷⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 152 ss.; *supra.*, I Parte

temporalidad del *Dasein* y el cuidado⁷⁷³. De ahí que, a partir de entonces, el análisis existencial heideggeriano intente poner de manifiesto la “específica temporalidad” [*spezifische Zeitlichkeit*] de la impropiedad. Y esto último se explica, además de por su apelación a cuestiones metódicas -la experiencia de la impropiedad es la “atestiguación” [*Bezeugung*] de todo estado de propiedad-, a causa del rol temático que ha de jugar la mismidad del *Dasein*. En efecto, como se dejó ver en el § 44, la propiedad del *Dasein* quedó entendida como una acción ejecutiva, relativa a la llamada “transparencia”⁷⁷⁴ [*Durchsichtigkeit*], mediante la cual este *Dasein* es su sí-mismo más propio, en y desde la impropiedad de la existencia⁷⁷⁵. Esta advertencia, de carácter formal y metódica, no ha de ser denostada por aparential y demasiado obvia; antes bien, tal advertencia no hace más que simbolizar la necesidad estructural del análisis, en la medida en que, tanto el ser-para(vuelto)-la-muerte como la conciencia son fenómenos deudores de lo abierto por la verdad de la existencia: en el primer caso, la propiedad se abre en relación a la intelección de una posibilidad total, integradora y holística denominada ser-total; en el segundo, en cambio, tiene que ver con el modo en el que la posibilidad propia es asumida, ejecutada, desde el “estado de resuelto” [*Entschlossenheit*] que, en cada caso, el *Dasein* (com)porta, al modo y en correspondencia con su temporalidad mortal y/o finita.

Como se verá, en adelante, el fenómeno eminente de la mismidad del *Dasein* podrá hacerse cargo de tal diferencia, en la que se dará cuenta del tránsito establecido entre lo que sería, en relación con el primer caso, la determinación de una interpretación ontológico-existencial, y, en homologación al segundo, de las posibilidades que se generen al socaire de una comprensión existencial, de un amplio y comprometido carácter ejecutivo.

10.3. La voz de la conciencia: primera atestiguación.

La búsqueda de un sí-mismo, dentro de la interpretación desplegada en la analítica existencial, no presenta un carácter fantasmagórico ni hipotético; adviene, al contrario, a través de la fuerza de irrupción de la genuina manera de ser, cual impronta,

⁷⁷³ Cfr. *supra.*, nota 572.

⁷⁷⁴ La transparencia es un modo ejecutivo de comprensión, naciente del *Dasein*, por el que este ente es capaz de responsabilizarse de su estado de abierto, en tanto ser en el mundo como un todo, esto es, abriéndose radicalmente por cada uno de los momentos estructurales: el “mundo-entorno” [*Um-Welt*], “mundo compartido” [*Mit-Welt*] y el “mundo de sí-mismo” [*Selbst-Welt*] (Cfr. *supra.*, 7.3.2).

⁷⁷⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 146.

del *Dasein*, como se dijo, basada en el “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], y bajo sus correlatos: el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío. Por esta razón, es menester englobar la pregunta por el sí-mismo dentro de la pregunta por el “quién” [*Wer*] del *Dasein*⁷⁷⁶. Por más que pudiera parecer corta y excesivamente evidente tal pregunta, una mera mirada formal ante el análisis desplegado por Heidegger bastará para cerciorarse de que la pregunta por el sí-mismo queda, *ab origine*, restringida hacia consideraciones de carácter sustancial, egocéntricas, es decir, por demarcaciones homologables al proceder de la *Vorhandenheit*. El sí-mismo jamás es un “modo cóscico de ser”⁷⁷⁷ [*vorhandenes Sein*], sino como ya se insinuó una manera de existir, la cual ha de ser abierta y comprendida en relación ineludible con la relevancia ontológica de este ente-*Dasein*. La primera constatación, como modalidad primera y cotidiana, de conformación de este sí-mismo es el “uno-mismo” [*man-selbst*], es decir, una modalidad de ser-en-el-mundo, posibilitada siempre ya por el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío, que se ha abandonado sobre la posibilidad de tomar, con rigor, una elección. El uno-mismo es una estructura de emplazamiento por sobre los caracteres existenciales del *Dasein*, favoreciendo que este ente viva conforme “al uno” [*das Man*], o sea, bajo posibilidades no asumidas, con un alto carácter mediano y delegatorio. Tal modalidad, podríamos decir impropia de existir, determina al quien del *Dasein* como nadie: en el mejor de los casos, el *Dasein* es elegido mediante su elección. Dicho de modo más plástico: la primera modalidad de determinación del quien del *Dasein* toma la forma de la “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], por lo que, si es verdad que hay una posibilidad de atestiguación de un sí-mismo propio, este ha de consistir en una modificación intencional del ser-en-el-mundo, sobre todos los momentos estructurales: el mundo-entorno y el mundo-compartido⁷⁷⁸. Se puede entender, entonces, por qué Heidegger versa sobre la posibilidad, en relación con el sí-mismo, de “recuperar una elección” [*Nachholen einer Wahl*], la cual, en el análisis de descripción hermenéutica, aparece como *a posteriori*, en su carácter de modificación del uno-mismo, pero fundante y “originaria”⁷⁷⁹ [*ursprüngliche*], en relación con su articulación y/o

⁷⁷⁶ Cfr. *supra.*, 4.

⁷⁷⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 267.

⁷⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 63-92, 95-113 y 114-130.

⁷⁷⁹ Palabra de largo alcance en el pensar de Heidegger, también, en su determinación sustantivada “originariedad” [*Ursprünglichkeit*]. Que un fenómeno sea originario significa la capacidad de retrotraer y/o proyectar el fenómeno eminente del *Dasein* a una mostración de carácter totalizante, atendiendo a cada una de sus estructuras intencionales en cuanto ser-en-el-mundo.

tematización en el orden fenomenológico. En este sentido peculiar, el recuperar una elección es un fenómeno ontológico, pues siempre ya se ha omitido en la determinación de cualquier decisión de índole particular⁷⁸⁰. Esto, en cambio, no es óbice para que se haga constatar que el análisis fenomenológico, en su línea metódica, sea deudor para con las experiencias acaecidas en la cotidianidad, o mejor: en la modalidad de la impropiedad, pero, no obstante, el análisis desarrollado por Heidegger se mueve, a la par, en otro nivel: el sí-mismo propio, el “poder-ser sí-mismo” [*Selbstseinkönnen*], aunque aparezca como modificación del uno-mismo, resulta originario y fundante en relación con este último. Y ello por la sencilla razón de que el sí-mismo propio, y/o mismidad, está siempre ya acontecido, como soportando la posibilidad de la “modalización” impropia⁷⁸¹. Esta apreciación, ejercida en último lugar, es harto importante para situar el fenómeno de la “voz de la conciencia” [*Stimme des Gewissen*], en cuanto, a través de ella, nos topamos con una primera atestiguación de tal mismidad, de carácter ontológico, y, por ende, fundante con respecto a las figuras consolidadas, medianas, susceptibles de aplicación para con la impropiedad. Aquí, por lo demás, adquiere un peculiar matiz digno de señalamiento, en la medida en que la atestiguación del sí-mismo propio, aparecido en el método fenomenológico como *a posteriori* del descubrimiento alienante del uno-mismo, en términos ontológicos, es una estructura formal, diríamos trascendental⁷⁸², del modo de ser del *Dasein*, siendo que este ente, en tanto uno-mismo, ya antes ha sido su sí-mismo más propio.

A partir de entonces, el fenómeno del “llamado” [*Ruf*] ha de ser acotado en sus intrínsecas limitaciones, considerándolo como una modalidad de acreditación de este sí-mismo, en su irrupción, y en tanto experiencia, por sobre la cotidianidad que enmarca la vida del *Dasein*. Por este motivo, el llamado no es la voz de un ser superior, extemporáneo⁷⁸³, revestido de un carácter moral y heterónomo. El llamado de la conciencia no es, por tanto, cosificado por tal modelo de concepción, sino, en la medida en que pone al descubierto el sí-mismo más propio, tiene que ser comprendido y en

⁷⁸⁰ Cfr. *supra.*, nota 433.

⁷⁸¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 268.

⁷⁸² El empleo de la palabra trascendental no es retórico, sino que queda referido a lo transmitido por la tradición, por Kant, en primer lugar, y por Husserl, en un segundo lugar. El sí-mismo propio es una experiencia trascendental porque da cuenta de las condiciones de posibilidad de la apertura del sentido que constituye al mismo *Dasein* (Cfr. *supra.*, nota 360).

⁷⁸³ Cfr. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 1991, pp. 234 ss.

homologación con el ser-posible que es, siempre ya, este ente-*Dasein*⁷⁸⁴, o sea, presenta la estructura de un existenciario⁷⁸⁵. Tocar ver, pues, la relación existente entre conciencia y llamado.

10.4. El llamado de la conciencia y la facticidad: su aporte afectivo.

Esta modalidad de conciencia aquí abierta, en su hechura, tiene que ser conectada con la estructura de la “comprensión”⁷⁸⁶ [*Verstehen*], en la medida en que toda conciencia, siendo algo-que-llama, abre una modalidad de desvelamiento, determina un conocimiento, en el sentido lato del término. Esta forma de desvelamiento, como se dejó ver en el § 44, está en estrecho parentesco con la dimensión de apertura que sostiene, en su ser, el *Dasein*, o sea: el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*]. Ahora bien, aquello que la conciencia, en su llamado, abre, presenta un rasgo peculiar y específico, presupuesto en la estructura fenomenológica apofántica y a su vez no-apofofántica de la comprensión⁷⁸⁷, la cual tiene que ver, para el *Dasein*, con una posibilidad de ser sí-mismo⁷⁸⁸. Esto es importante, porque lo que manifiesta la conciencia no es un conocimiento más, sino una modalidad de la mismidad, de ser sí-mismo. Es, por ende, la mismidad, entendida como posibilidad de un sí-mismo más propio, la que sirve de nexo a la hora de lograr la vinculación entre la misma conciencia y el llamado. Más aún, en términos metódicos, es el llamado el que posibilita todo acto de conciencia, sobre todo, si por conciencia, desde el sentido restringido que le imprime Heidegger en su análisis, se entiende una modalidad de ejecución puesta en correlación con lo que se llamó verdad de la existencia. De tal manera, podríamos decir, que el llamado, en tanto hace-ver-algo, es el elemento posibilitador de toda conciencia, de ahí

⁷⁸⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 268-278.

⁷⁸⁵ Como resalta Alejandro Vigo (“La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un poder-ser propio y en estado de resuelto”, p. 275), en su comentario a *Ser y Tiempo*, la conciencia que intenta esbozar temáticamente Heidegger, en su análisis, presenta rasgos similares al delineamiento de la conciencia kantiana (Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2017, pp. 32 ss.), dentro de unos límites, pues la conciencia, presentada por Heidegger, es refractaria para su incardinación en horizontes normativos y/o morales. Pero es, precisamente, esta intolerancia de la conciencia para con su unívoca conformación en mecanismos morales y objetivos, lo que une las concepciones kantianas y heideggerianas, ya que, para ambos pensadores, la conciencia es siempre ya una conciencia de sí, la cual es pensada como una manera esencialmente ejecutiva, práctica.

⁷⁸⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 142-153. Y, como es obvio, por el “habla” [*Rede*], en tanto forma modal de la comprensión, articulada fonéticamente.

⁷⁸⁷ Cfr. *supra.*, 5.

⁷⁸⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 270.

que Heidegger no dude en conjuntar los términos: “llamado-de-la-conciencia”⁷⁸⁹ [*Ruf des Gewissens*]. ¿Acaso es posible proyectar otra modalidad de llamado, el cual no se vincule, estructural y temáticamente, con la conciencia, en tanto correlato de un sí-mismo en propiedad? El hecho de que la conciencia sea, siempre ya, conciencia de sí, apunta al hecho de su vinculación con la estructura del llamado en tanto que hace-ver-algo. En este sentido, merece la pena centrar nuestra atención en la estructura del llamado, el cual debe quedar recogido tanto por la modalidad apofántica de la comprensión, en su determinación enunciativa-categorial, como por una no-apofántica, mediante toda “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*].

Justamente, valga decir, que es el aporte no-apofántico de la comprensión por el llamado el que sitúa la temática de la mismidad del *Dasein* en el centro del análisis fenomenológico de la conciencia⁷⁹⁰, pues, si es verdad que el llamado es una vía acreditativa-fenomenológica de la conciencia, en tanto modalidad del sí-mismo del *Dasein*, esto ha de significar que, por y mediante el llamado, este ente se topa con un “encontrarse” [*befinden-sich*], con una posibilidad de ser sí-mismo, precisamente, en divorcio con la manera en la que, cadentemente, este ente es su sí-mismo: el uno-mismo. *Nota bene*, esta forma de encontrarse, la cual constituye el ingrediente matriz de la “facticidad”⁷⁹¹ [*Faktizität*], en tanto perteneciente al horizonte temporal relativo al “haber-sido” [*Gewessen*], conforma, *eo ipso*, una modalidad de conocimiento⁷⁹², es decir, en términos heideggerianos: una modalidad de apertura mediante la cual, desde una determinación no constreñida por la enunciación apofántica, el *Dasein* sabe de sí. Esta, pensamos, constituye la razón de que Heidegger, en su análisis, pueda entender el llamado no solo en términos auditivos, ligados al silencio, sino como estado de modificación de la impropiedad de la existencia, desde su término medio. En virtud de lo dicho, lo abierto por el llamado se prefigura desde un carácter disruptivo, des-nivelador, de puro “quiebre” [*Bruch*], cual seísmo en el plano de la consolidación hermenéutica de mundo. La mismidad, en cuanto correlato de lo que Heidegger ha llamado el sí-mismo propio, se delinea como una modalidad que quiebra el entramado

⁷⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 272-280.

⁷⁹⁰ Cfr. *supra.*, 5.

⁷⁹¹ Cfr. *supra.*, nota 39.

⁷⁹² Esta modalidad de conocimiento, abierta por la facticidad, no tiene nada que ver con las teorizaciones relativas a la “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*], que Heidegger critica duramente, sino con una modalidad peculiar de “autoconocimiento” [*Selbsterkenntnis*], de naturaleza ejecutiva-comprensiva, por la que el *Dasein* puede llegar a atisbarse desde su total integridad.

intencional del uno-mismo, donde, en verdad, no ha lugar el llamado de la conciencia, por cuanto el uno-mismo, consolidado en la cotidianidad, *no presta oídos*, permanece sordo ante tal eminente posibilidad, la de la mismidad. Ahora bien, cuando el *Dasein* *presta oídos*, a través del llamado, lo que descubre, además de una modalidad en relativo divorcio con la estructura del uno-mismo, es un saber(se) lacerante, primitivo, salvaje e implícito, el cual, como se echa de ver, ha sido ya abierto y/o encontrado mediante la pregnancia relativa a la facticidad. Dicho de otro modo: el llamado llama a la conciencia (de sí) a causa de que se ha topado, prestando oídos, con un ser-sí-mismo, desde y para con la facticidad, dentro de una conformación, relativa a la comprensión, de orden no-apofántico. No tiene más que sorprender que, desde la facticidad, la cual presenta un carácter por lo general heterónimo, el *Dasein* pueda encontrarse con una posibilidad de ser sí-mismo⁷⁹³. En nuestra opinión, esto tiene que ver, justamente, con la relación que existe entre facticidad, entendida latamente como la dimensión relativa al haber-sido del *Dasein* y la conformación histórica latente en la tradición, y el existenciario “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]: siempre ya aquello que fue, y es heredado históricamente, le compete en su ser al *Dasein*, le afecta, pues todo lo fáctico ha de ser comprendido⁷⁹⁴. Las posibilidades, englobadas en el poder-ser del *Dasein*, están, por así decir, temporalizadas por el “estado de arrojado”⁷⁹⁵ [*Geworfenheit*], y no en un estado “flotante en el vacío”⁷⁹⁶ [*Freischwebende*].

La morfología existencial, en sus caracteres, presentada por Heidegger, por sobre el análisis del llamado, a través de elementos verbales como “impulsar” [*Stoß*] o “sacudir” [*Aufrütteln*], además de entenderse al socaire de la ambigüedad entre impropiedad y/o propiedad, en nuestra opinión, deben ser pensados a través del rol posibilitador que la estructura de la facticidad juega sobre el ser del *Dasein*, en su descubrimiento como sí-mismo. El hecho de que el llamado llame, desde un carácter sísmico y “dis-ruptor”, con respecto al uno-mismo, se ve ejemplificado, de manera menos obvia -pero no por ello menos importante- por el papel, de características

⁷⁹³ ¿Cómo presentar un sí-mismo propio desde la impronta existencial de la heteronomía implícita en toda facticidad? A través de este capítulo, intentaremos dar una respuesta fehaciente.

⁷⁹⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 142-148.

⁷⁹⁵ La condición de arrojado, relativa a las posibilidades que dan cabida a aquello que el *Dasein* es, su existencia, además de delimitar un claro ámbito perteneciente a lo heterónimo, permite, a su vez, la concretización de tales posibilidades dentro de un mundo, desde unas singulares referencias. En definitiva: desde un aquí y ahora.

⁷⁹⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 156; Vigo, A., *Arqueología y Aleteiología. Estudios heideggerianos*, p. 112.

asimismo ambivalentes, producido por el saber(se) revelado en la facticidad como “encontrarse” [*sich-befinden*]. Si la facticidad, en su determinación heterónoma, se descubre, siempre ya, como siempre “nuestra” (mía), esto significa, a la vez, que la mismidad es una forma de disrupción y “des-nivelamiento” sobre la cotidianidad, y que, como ella misma, queda ya conformada en el estado primario, por cuanto primitivo, perteneciente al modo de acceso no-apofántico abierto por la facticidad.

Esto último expresado es, a nuestro juicio, muy importante, ya que a la hora de comprender sentencias del tipo “Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. El llamado concernirá al que quiera ser recuperado (devuelto)”⁷⁹⁷ [*Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will*], consideraciones metódicas, como las que estamos intentando dar cuenta, ayudan a su esclarecimiento. Contando con esta enigmática afirmación, empleada por Heidegger a la hora de explicitar el fenómeno del llamado de la conciencia, resulta menester realizar varias precisiones, a fin de ganar una intelección sobre tal afirmación. Es solamente al amparo del rol metódico y temático de la facticidad sobre la mismidad del *Dasein*, como se entiende el doble uso que Heidegger parece emplear en la noción de “lejanía” [*Ferne*], la cual presenta un carácter de “ambivalencia” [*Zweideutigkeit*], no azarosa, sino en concordancia, justamente, con el análisis del llamado de la conciencia, y su posible determinación del sí-mismo como modificación de la estructura del uno-mismo, consuetudinaria de la cotidianidad impropia, y con la posibilidad de tránsito, a su vez, hacia el sí-mismo propio. Esta ambivalencia, como se deja ver, se presenta en el seno de la facticidad, pues esta se la piensa como un horizonte de carácter heterónomo, a la vez que se presenta, en su realce significativo, una vez ejercido el análisis fenomenológico, como algo que debe ser incorporado en el *modus vivendi* del *Dasein*.

En virtud de esta última sujeción, de carácter formal y metódica, se puede entender mejor por qué la lejanía significa, a la par, “determinación óntica” [*ontische zunächst*], en la medida en que hace referencia a la modalidad cadente del uno, y, también, determinación ontológica, en la medida a que se refiere a una posibilidad ligada y homologada por y a través del poder-ser del *Dasein*. Esto es muy importante de cara al descubrimiento del llamado de la conciencia, a través de la determinación denominada por Heidegger: “querer-tener-conciencia”⁷⁹⁸ [*das Gewissen-haben-willen*],

⁷⁹⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 271.

⁷⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 295 ss.

pues no solo se comprenderá que el llamado llama “desde la lejanía” [*aus der Ferne*], en su sentido relativo al uno-mismo, y “hacia(donde)” [*Worauhin*] la lejanía, en dirección relativa al sí-mismo-propio, sino que instituye, por así decir, al llamado como determinación refractaria estructuralmente hacia modelos de comprensión y/o intelección relativos a la crítica o la dialéctica: el llamado irrumpe, no como modo dialéctico y crítico en relación al uno-mismo, sino, más bien, como su des-estabilizador, en la medida en que lo que llama, en el llamado, o sea, el *Dasein*, tomado radicalmente como poder-ser, acontece, siempre ya, en el modo de la no-conformación con lo “cósico/objetualidad” [*Gegenstandlichkeit*]. El llamado de la conciencia acontece, entonces, como rendimiento de la “insignificancia”⁷⁹⁹ [*Bedeutungslosigkeit*], por sobre la conformación del “para-que” [*Um-zu*] del mundo⁸⁰⁰, dejando al *Dasein* ante la posibilidad de un encuentro, por así decir, “cara a cara”, con su propio modo de ser, es decir, con el único modo, a través del cual, este ente tiene que ser su mismidad⁸⁰¹.

Que el llamado de la conciencia esté vinculado con la facticidad, incluso de una manera más plena con la posibilidad de tránsito hacia la ejecutividad de un sí-mismo propio, lo muestra el hecho de que el llamado no dice nada, en el sentido restringido de que lo que el llamado abre es, en cada caso, un determinado modo de posibilidad existencial, la cual es el *Dasein*, y debe ser indudablemente distinguida de cualquier “objetualidad”. De ahí que Heidegger se manifieste en términos poco amables para una fácil intelección, cuando dice que el llamado posee un carácter relativo al “prevocar-(llamar)-hacia-delante” [*Vor-(nach-vorne)Rufen*]. En efecto, si lo descubierto es, en cada caso, una posibilidad, que es el *Dasein* mismo, esta posibilidad ha de presentar un carácter especial por cuanto queda marcada por la existencialidad, es decir, lo abierto por el llamado ha de determinarse en su carácter proyectivo-anticipativo, el cual es el modo en el que este *Dasein* se temporiza⁸⁰². Esta tensión que parece existir, entre una tensión proyectiva y una anticipación de lo ya-sido, es decir, con la facticidad, en nuestra opinión, es lo que constituye una primera aproximación de la mismidad, como decimos, englobada y presupuesta en el desarrollo de esta misma facticidad. El llamado, entonces, cobra aquí importancia porque vincula al *Dasein* con una posibilidad que,

⁷⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 273.

⁸⁰⁰ Cfr. *supra.*, nota 564.

⁸⁰¹ Justamente, en resumen, este constituye el aporte afectivo de la angustia: la destrucción del elemento de ilación y/o conformación hermenéutica del mundo, en su rendimiento de absorción, sujeción de sentido, etc. Por esta razón, Heidegger se permite decir que el llamado no dice nada. (Cfr. *Ibíd.*, p. 273).

⁸⁰² Cfr. *supra.*, nota 572.

siempre ya, debe ejecutarse al modo de una anticipación por sobre la tensión “futurizante” de un proyecto.

Pero habría que enfatizar, antes de concluir este punto, que este llamado de la conciencia, el cual permite una primera aproximación al “llamamiento del sí mismo hacia su poder ser sí mismo”⁸⁰³ [*aufgerufen zu ihm selbst, zu seinem eigensten Seinkönnen*], no podría erigirse como primera atestiguación de la mismidad si la posibilidad que realza no es concebida como anticipada, es decir, integrada dentro de un proyecto relativo al haber-sido, o sea: a la facticidad, porque la “anticipación” [*Vorwegnahme*] significa posibilidad de “adelantarse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*], ser capaz de integrar la posibilidad con nuestro ser.

10.5. La posibilidad existencial.

En el punto anterior, habíamos terminado enfatizando el papel desempeñado por la facticidad a la hora de ajustar el llamado de la conciencia hacia una posibilidad, eminente y óptima, relativa a la mismidad del *Dasein*. Como se echa de ver, en las dinámicas relativas a la anticipación, proyectiva y pre-vocante, del llamado, esta misma facticidad parece no ajustarse en demasía sobre el carácter de lo “pre-vocante” [*Vor-Rufen*], por cuanto tal facticidad, en todo caso, vendría a cubrir el dominio de lo (ya) sido, esto es, justamente, no lo proyectivo, sino lo “retro-vocante”⁸⁰⁴ [*zurückrufen*]. Y es verdad que, *prima facie*, todo pudiera consistir en un error de interpretación, incluso promovido por el mismo Heidegger, en su inextricable y complejo análisis fenomenológico. Lo cierto es que no es así, justamente en virtud del hecho de que el llamado de la conciencia es un fenómeno en relación con el “cuidado” [*Sorge*], el cual constituye, de modo idiosincrático, la estructura existencial del *Dasein*, en tanto “ser-total” [*Ganzheit*]. Como se encargará de señalar Heidegger, más adelante en el análisis (§§ 78-81), cuando retraduzca la temporalidad vulgar en términos existenciales y ontológicos, relativos al *Dasein* -con el fin de poner de manifiesto su peculiar estructura horizontal y extática⁸⁰⁵-, con el llamado de la conciencia estamos ante la misma determinación: tanto el llamado, que concierne a la conciencia, como la conciencia, que brinda al *Dasein* la atestiguación de la posibilidad de ejecución de un sí-mismo propio, son fenómenos relativos a la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*]. El llamado de la conciencia

⁸⁰³ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 299.

⁸⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 277.

⁸⁰⁵ Cfr. *infra.*, 14.

pre-voca con la misma necesidad que retro-voca, porque, en términos generales, es un fenómeno en correspondencia con el ser del *Dasein* en tanto cuidado, o sea, coloca al *Dasein* ante una posibilidad de experiencia, vía ejecutiva-comprensiva, en correspondencia con su específica temporalidad extática. En este sentido, el pasado no es algo que debe quedar atrás, como una sombra, un peso, o, por ejemplo, un remordimiento de conciencia ante un hecho punitivo, sino, antes bien, el pasado, entendido a la manera de la facticidad, configura, por así decir, toda posibilidad proyectiva-“futurizante”, permitiendo así que la posibilidad quede arraigada en la propia “historicidad” [*Geschichtlichkeit*] y, por ende, imposibilitando que el ser de este ente -el *Dasein*- sea subsumido por modalidades relativas a la *Vorhandenheit*, e, incluso, yendo más allá, impidiendo que la posibilidad, de orden existencial y ontológica, sea aprehendida en abstracto, pues, al amparo de la facticidad, la posibilidad, que es el *Dasein* mismo, además de quedar vinculada a una historia y tradición, aporta al poder-ser de este ente su código afectivo, su encontrarse, el cual, como vimos en el apartado anterior, constituye una primera formalización de la mismidad.

Pues bien, una vez hecha estas aclaraciones, consideradas importantísimas, por cuanto permiten un ajuste metódico y temático del problema fenomenológico de la conciencia, es menester un desarrollo más explícito del horizonte que liga al llamado con la posibilidad retro-vocante. Este análisis viene motivado, por parte de Heidegger, a través de la intención de responder a las preguntas: ¿quién es el llamado? ¿quién llama? Y ello por la razón de que su análisis quedó en una indeterminación intrínseca al propio llamado, en la medida en que lo que se descubría, en cada caso, mediante tal llamado (de la conciencia), era una posibilidad de orden existencial expresada en términos puramente negativos: esta posibilidad ontológica no era homologable a ninguna instancia *quidditativa*. Pero esta indeterminación, pensamos, en cambio, es hartamente positiva, por cuanto potencia el carácter existencial del mismo llamado, en tanto no conformante con lo cósmico. Esto quiere decir, a fin de resumir la argumentación, que la “indeterminabilidad” del llamado, como característica extraída de una lectura fenomenológica, tiene que ver con la estructura de aquello que siempre ya descubre la conciencia: la mismidad. El quien del llamado sería, entonces, el sí-mismo propio del *Dasein* y/o, como venimos diciendo, su mismidad. Esta mismidad, en relación con lo abierto por el llamado, ya presenta unas características que deberían ser tomadas en cuenta de cara a su elucidación: que el quien del llamado sea la mismidad significa que

lo abierto a través del llamado es el fondo indisponible de un modo de apertura, determinado por la facticidad, que el *Dasein* mismo es entrañablemente, en tanto realce de su propia estructura ya explicitada por Heidegger: el ser-en-el-mundo. Y todo ello en virtud del hecho de que lo que abre el llamado de la conciencia, desde la pregunta por su quién, es la mismidad como forma de apertura autorreferencial del *Dasein*, y en analogía con la angustia: el ser-en-el-mundo en cuanto tal, o sea, en tanto “comportarse” [*sich-Verhalten*] no consiste propiamente en ser “dentro-de” [*bei*] mundo, sino, antes bien, “ser-en” [*In-sein*] el mundo, como *teniendo mundo*⁸⁰⁶.

Lo último manifestado, por lo demás, vendría a dar cuenta del carácter nivelador y desfigurador de la impropiedad, en la medida en que tal impropiedad es pensada como correlato de una huida: la huida del *Dasein* ante su mismidad, una mismidad que se reviste bajo el carácter de una apertura, plena y óptima, de este ente, en un matiz potenciador de la afectividad como eminente “temple anímico” [*Stimmung*], a través del cual el *Dasein* se topa con lo que realmente es: un singular poder-ser finito. Es curioso, por lo menos, de que Heidegger tematice, una vez realizado un análisis de la situación hermenéutica del ser-en-el-mundo, el sí-mismo del *Dasein* bajo adjetivaciones relativas a la “inhospitalidad” [*Umheimlichkeit*] y el “no-estar-en-casa”⁸⁰⁷ [*Nicht-zu-Hause-sein*]. Hacerlo conlleva la aceptación del siguiente *dictum*: el *Dasein* es, para sí-mismo, lo más “extraño” [*Fremd*]. De suerte que esta extrañeza no pueda ser abierta, vía fenomenológica, abstractamente, ni tan siquiera empleando los criterios regulativos de la dialéctica, sino que, mejor aún, debe ser reconducida desde la experiencia del ser-en-el-mundo, y bajo el horizonte de la confianza, o sea, desde la cotidianidad del término medio. Lo realmente paradójico, a nuestro juicio, es que de la misma forma en que el ser-en-el-mundo se descubre, de modo propio y ontológico, en la cancelación e interrupción del mecanismo de ilación de la “condición respectiva” [*Bewandtnis*], el sí-

⁸⁰⁶ Aunque Heidegger no fuera muy pródigo a la hora de fundamentar la relevancia de los otros-*Dasein*, el fenómeno de la alteridad, en su libro *Ser y Tiempo*, al menos, sí parece haber distinguido, de manera fehaciente y clara, que al “ser-con”, entendido como modalidad existencial posibilitadora de toda determinación comunitaria e interpersonal, le pertenece un peculiar modo de acceso: la “solicitud” [*Fürsorge*], la cual ha de ejecutarse, si se quiere propiamente, en tanto “solicitud anticipativo-liberadora” [*vorsprunggend-befreend*] (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 121-125). Esta constatación, nacía de una previa separación ontológica entre el modo de aparecer del ente intramundano y los otros, pues los otros no están solamente “dentro-del” mundo, sino que *tienen-mundo*. Nos permitimos citar nuestro artículo: “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, en donde abordamos de manera más pormenorizada este apasionante problema en relación con el concepto de “libertad” [*Freiheit*], también desde *Sein und Zeit* (Cfr. *supra.*, 4).

⁸⁰⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 276 ss.

mismo solo es aprehensible como modalidad de temporalización ejecutiva de la extrañeza o la inhospitalidad. En este peculiar sentido, el análisis fenomenológico, que Heidegger está llevado a cabo, debe andarse con mucho tiento, pues no es posible que la mismidad sea el fenómeno más extraño sin más, por cuanto esta mismidad ha tenido que, en el plano de la pre-comprensión, ser ya atisbada y, por tanto, constituida (vivenciada), precisamente, como posibilidad respectiva al *Dasein*. ¿Cómo es posible que algo que somos esencialmente, el sí-mismo, como nuestra posibilidad más propia y específica, sea, a su vez, lo más extraño? La razón de tal extrañeza no se debe, exclusivamente, a atenciones metódicas, o al rol que desempeña en el análisis fenomenológico la cotidianidad del término medio; al contrario, pensamos que tiene que ver con un intento, de parte de Heidegger, de dar cuenta de una posibilidad de acceso, de manera plena, a una posibilidad genuina, altamente distintiva por cuanto existencial, que tiene que ver con lo que el este mismo *Dasein* es. Es, dicho de otro modo, como si Heidegger hubiera pensado que la única vía para ser sí-mismo estribara, en exclusividad, en llevar a término una acción cuyo destino fuera preservar la posibilidad en tanto posibilidad, una posibilidad cuasi-pura, sin mácula, y diametralmente opuesta a consideraciones objetivas y/o “cosificantes”. De ahí que se introduzca el término “nihilidad”⁸⁰⁸ [*Nichtigkeit*], y no, precisamente, de cara a manifestar un nihilismo negativo, a la manera de la afirmación: “el ser del *Dasein* es la nada” o “el sí-mismo del *Dasein* es nada”, sino, pensamos, para potenciar el gesto, de corte fenomenológico, el cual consiste, como venimos afirmando, en la preservación de la posibilidad en tanto tal. Que el llamado, en última instancia, llame al originario “ser-culpable” [*Schuldigsein*], tiene que ser puesto en relación, obviamente, no con una culpa cual pecado original, sino, más bien, con una advertencia: el sí-mismo del *Dasein* consiste en una determinación, relativa al su concreción existencial en tanto ser-posible, que, considerada como tal, es decir, como determinación, nunca ha de resultar reificada, sino que, antes bien, tomada de manera activa, o sea, contra la latencia cómoda y analgésica por la cual este ente vive su existencia de modo cotidiano, con resultados altamente niveladores y auto-delegatorios, tiene que tener como objetivo último y final la imposibilidad de cancelación de su mismo carácter, en tanto posibilidad, siempre ya, en homologación con el modo de darse del ser del *Dasein*.

⁸⁰⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 286.

Una determinación de la mismidad, por lo pronto, ha quedado ya planteada aquí: la mismidad del *Dasein* consiste en la preservación de la (su) posibilidad en tanto tal, a la manera de un eminente modo autorreferencial de apertura, mediante la cual este *Dasein* puede ser lo que es.

10.6. Inhospitalidad.

Unas de las medidas preventivas, a fin de no determinar los fenómenos existenciales al amparo de la objetividad, consiste en la puesta al margen de cualquier disposición que medie y trate a los fenómenos del llamado, la conciencia y la culpa, mediante la pretensión de su concreción empírica, es decir, de lo que se trata en el análisis existencial ejercido aquí es de extraer la forma y/o modelo, también: su “indicación formal” [*formale Anzeige*], que nutre y propicia la posibilidad de un acceso, digamos privilegiado, por cuanto íntegro, del poder-ser fáctico del *Dasein*⁸⁰⁹. Por esta razón, la empresa cometida, vía fenomenología, no consiste en la descripción, enumeración y/o establecimiento de fenómenos que, en cada caso, sean productos de una posible vivencia, como el de la buena o mala conciencia, o el de la culpa a causa de un hecho punitivo, por ejemplo. Más aún, como es sabido, Heidegger advierte del peligro de tales consideraciones, pues convierten el fenómeno existencial en pura descripción cósmica, ora presentando un carácter psíquico, ora en la objetividad del hecho bruto y natural. La tarea es, más bien, teniendo presente lo pensado en el capítulo anterior de nuestra investigación doctoral, la de establecer, habiendo reconducido con anterioridad los fenómenos a su estructura de comprensión previa y/o “haber-previo” [*Vor-habe*] (situación hermenéutica), las condiciones de posibilidad de la existencialidad misma, a través de la cual el poder-ser fáctico del *Dasein* -horizonte al que remiten los fenómenos de la conciencia, el llamado y la culpa- puede, *stricto sensu*, ser llevado a término ejecutivamente (vía fenomenológica). Y esto es de vital importancia, pues la posibilidad eminente y peculiar, potenciada a través del acceso a la mismidad del *Dasein*, es solo preservada si se sigue estas pautas “formales”, o sea, en términos más plásticos: el *Dasein* solo puede resguardar un acceso y una obtención de la posibilidad existencial, posibilidad que él mismo es, si, como ser-en-el-mundo, siempre ya, se encuentra dispuesto a ello, como queriéndolo. A esta modalidad de

⁸⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 280.

querer ser consciente, la cual irrumpe como correlato de la atestiguación de un sí-mismo propio, lo llama Heidegger el querer-tener-conciencia⁸¹⁰.

Todo lo argüido, no obstante, es reconocido en su carácter cuasi-abstracto, pudiendo ser en apariencia demasiado formal, pues, entre tanto, ¿no son las condiciones existenciales del llamado de la conciencia, en tanto “pre-retro-vocante” [*vor-zurück-Rufen*] para todo *Dasein*? ¿No estamos ante una abstracción en toda regla? Esta indicación por sobre el carácter de abstracto, el cual puede conformar la determinación de todo existenciarío, es debido, en parte, a la naturaleza, de corte trascendental - proveer las condiciones de posibilidad de la experiencia de la existencialidad y preparar la pregunta que consolide el sentido del ser del ente vía analítica existencial- que guía los análisis de *Ser y Tiempo*. Pero esto es, a nuestro juicio, tan solo aparente, ya que, justamente, el análisis existencial busca poner de manifiesto la experiencia de los fenómenos existenciales, -o sea, los existenciaríos-, en su exclusiva y singular especificidad, de tal manera, como se echa de ver, que lo realmente importante es su modalidad de ejecución. Que semejante empresa sea posible se debe, de nuevo, al rol que juega la noción del sí-mismo y/o mismidad en los análisis del llamado, la conciencia y la culpa. De la misma manera en la que Heidegger, un poco antes, cuando intentó dar cuenta de la angustia, en tanto disposición afectiva fundamental que propicia un encuentro pleno con el modo de ser del *Dasein*⁸¹¹, se refirió a un momento trascendental que tenía por base la cancelación y/o obturación de los rendimientos de los respectos de conformación hermenéuticos del mundo -los “para-qué” [*Um-zu*], en una acentuación sin paliativos de la estructura autorreferencial del “por-mor-de” [*Worumwillen*]. En relación con el problema que estamos apuntando aquí, sobre la posible abstracción y excesiva formalización de los existenciaríos, objeto de nuestra investigación, sucede cosa análoga. Y esto a razón del siguiente motivo: la “singularización” [*Vereinzelung*], ya determinada como consecuencia de la disposición afectiva de la angustia, es alcanzada, si y solo si, cuando el llamado, el cual conforma y activa toda forma de conciencia, no solo cancela la absorción del *Dasein* en el uno-mismo, sino cuando, este *Dasein*, atendiendo a su posibilidad que lo llama pre- y retrospectivamente, es capaz de retrotraerse-anticipándose a su ontológica “inhospitalidad” [*Umheimlichkeit*], logrando, por tanto, una restitución por sobre su

⁸¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 288-289.

⁸¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 184-191.

modo de ser impropio, a la manera de ser conforme a lo que (realmente) es, es decir, siendo en homologación a su sí-mismo más propio.

Puede no menos que asombrar, empero, que el establecimiento de la singularidad transcurra, se quiera o no, por una instauración de un determinado modo de temporalización, denominado por Heidegger: “propiedad del ser-posible”, el cual solo se hace, en términos efectivos, singular y específico porque remite a una posibilidad de ser sí-mismo por parte del *Dasein*. Si no fuera porque la inhospitalidad originaria del *Dasein* remitiera a la posibilidad de un sí-mismo, no tendría ningún sentido hablar de singularidad existencial y/o fenomenológica, pues estaríamos tratando fenómenos no investidos de su propio y esencial carácter: que son dados para el *Dasein*.

Por tanto, la mismidad se ubica aquí como condición de posibilidad de la respectiva singularidad y especificidad de los existenciarios que vertebran la analítica existencial expuesta y desarrollada en *Ser y Tiempo*.

10.7. Dejar-en-libertad a la mismidad: la responsabilidad del *Dasein*.

Si el saber, en términos latos, del llamado está, en exclusividad, referido, de manera directa, cual rayo, al poder-ser del *Dasein* dado de manera fáctica, la pregunta por la mismidad, entendida en términos de apertura de sí, ha de ser puesta en conexión con tal poder-ser, como se viene diciendo, específico de este ente llamado *Dasein*. Tal es así que Heidegger manifiesta, un tanto de manera críptica, lo que sigue: “El de-dónde del llamar en el pre-vocar hacia es el hacia-dónde del retro-vocar. El llamado no da a entender un poder-ser general; el llamado abre un poder-ser como en cada caso singularizado, con respecto a cada *Dasein*”⁸¹².

Como se echa de ver, los efectos del llamado se ejercen a resultas de que, en cada caso, el *Dasein* pueda entenderse de manera singular, o lo que es igual: como movimiento refractario a la tendencia envolvente, por cuanto sustractiva, de la cotidianidad del término medio. Esta especial singularidad, signada en términos de aislamiento, en referencia al adjetivo alemán *vereinzelt*, tiene que ser puesta en relación con nuestro desarrollo en torno a la mismidad, pues aislamiento/singularidad ha de significar, para Heidegger, la capacidad del *Dasein* a abrir su modo de ser en tanto tal,

⁸¹² *Ibíd.*, p. 280: *Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens. Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelt des jeweiligen Daseins.*

sin el subterfugio del emplazamiento disposicional ofrecido, de manera regalada, por el uno-mismo. Pero, no obstante, el resultado -que el *Dasein* sea, en cada caso, *Dasein* y no un entre intramundano- tiene que ser vinculado, tal y como se sigue del fragmento arriba mentado, con la posibilidad de que el “pre-vocar-hacia” [*Vorrufen auf*] y el “hacia-dónde del retro-vocar” [*Wohin des Zurückrufens*], entendidos como estructuras provenientes del ser-en-el-mundo, las cuales mueven al llamado en tanto voz de la conciencia, se tornen coincidentes. Esto es solo posible, a nuestra manera de ver, por la impronta que juega la noción de mismidad dentro de la constitución del llamado y la conciencia, y, en concreto, desde el papel constituyente sobre la noción de mismidad del *Dasein*, del existenciario: “facticidad” [*Faktizität*], ya, empero, incluido de manera tácita en la expresión “retro-” [*zurück-*]. El llamado lanza al *Dasein* al futuro, englobando el porvenir de toda posibilidad, como proyecto, pero el proyectar, que es ya siempre comprensivo, se torna de tal manera y calado, por cuanto las posibilidades futuras, que engloban a la existencia, giran, como retro-vocadas, hacia nosotros (mí), es decir, en otras palabras: una posibilidad, la cual comporta siempre el carácter del proyecto, es posibilidad, en cada-caso-nuestra (mía), en la medida en que puede ser integrada y, por ende, asumida por una existencia, aquí y ahora. La facticidad, entonces, no es solo el ámbito relativo a la heteronomía o lo heredado, sino que, antes bien, pertenece al dominio de lo que queda por ser asumido dentro del proyecto de una existencia concreta, de tal manera que la posibilidad no puede nunca ser aprehendida de manera abstracta, sino encarnada en un horizonte fáctico, decimos: aquí y ahora. En definitiva, por mor de la facticidad el proyecto es siempre un “proyecto arrojado” [*geworfener Entwurf*].

El aditamento del proyecto, mediante la expresión arrojado, no es causal ni azarosa en el análisis, pues, inmediatamente, es puesta en conexión con un desarrollo de la culpa⁸¹³, entendida ontológicamente, es decir, sin mediación de una metodología succionada por el proceder de la *Vorhandenheit*. Esto quiere decir, *grosso modo*, que la culpa y el ser-culpable y/o deudor ha de ser puesto y vinculado con el modo de ser del

⁸¹³ En alemán, “culpa” [*Schuld*] o “ser-culpable” [*Schuldigsein*] tienen un sentido mucho más amplio que en el uso en lengua española, ya que, ser-culpable, en alemán, puede significar, al menos: a) el hecho de tener deudas con/ante algo y/o alguien; b) deber algo; c) los significados adyacentes a su sentido moral (Cfr. *Ibid.*, pp. 281 ss.). Hemos desarrollado una meditación en torno al ser-culpable, desde horizontes implícitos en el análisis existencial y en la novela de F. Kafka “El Proceso” (“En busca del sí mismo perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”). En esta meditación damos buena cuenta de un análisis fenomenológico de la culpa.

Dasein y, por ende, retraducido en términos existenciales, en homologación con las estructuras existenciales de tal ente. En este sentido, Heidegger versa sobre la “carencia”⁸¹⁴ [*Mangel*], precisamente, en calidad de contraejemplo de lo que se quiere rescatar cuando se manifiesta la intención de ejercer un análisis fenomenológico-existencial sobre el fenómeno de la culpa. Ahora bien, el carecer-de-algo puede servir de hilo conductor para un adentramiento más específico, en la medida en que nos pone en relación con la vivencia de un “no” [*Nicht*]. Mientras que la carencia puede ser desarrollada en términos cósmicos, como carecer de dinero para comprar una vivienda, el “no” es, según Heidegger, símbolo y expresión del “ser fundamento de una nihilidad”⁸¹⁵ [*Grundsein einer Nichtigkeit*], pues, *mutatis mutandis*, como se ha dejado ver en nuestra meditación en atención al principio metódico proveniente de la fenomenología, la experiencia, por decirlo así, intuitiva y empírica de carecer de algo, a pesar de constituirse como vía acreditativa para el análisis fenomenológico, sin embargo, está fundada y/o sustentada por una experiencia ontológica, la cual es entendida siempre como aquello que pertenece, de manera singularizada, a la experiencia del ser del *Dasein*. Esta experiencia ontológica es el “no” y/o la “nihilidad” [*Nichtigkeit*]. De tal manera que Heidegger puede manifestar que la condición de posibilidad de ser-culpable ante algo o alguien es debido a que el *Dasein*, en sus entrañas, es ya culpable, en la medida en que su ser es, por entero, cuidado. Esta vinculación con el cuidado, de nuevo, no es azarosa, ya que nos pone en alerta ante consideraciones que pudieran subsumir la culpa al modo en que lo hace, por ejemplo, la teología. Todo lo contrario, si la culpa es un correlato del cuidado, esto quiere decir que es el cuidado el que da cuenta de la culpa, no al revés. Por eso, el ser-culpable del *Dasein* tiene que ser vinculado con el horizonte de la temporalidad que este mismo ente siempre es. De ahí que Heidegger conecte el ser-culpable con los siguientes horizontes, provenientes de su análisis existencial, a saber: a) el *Dasein* es culpable porque es “yecto”, arrojado, no puede ser fundamento de sí, auto-determinarse⁸¹⁶; b) en tanto “futuraizante”, el *Dasein* es un proyecto desde posibilidades que implican una negación de una sobre otras, pues si elegimos algo, a su vez, elegimos no hacer algo otro⁸¹⁷. Pero ¿por qué, entonces, versar sobre la culpa y no, más bien, sobre la nihilidad o el carácter de cierta negación que

⁸¹⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 283.

⁸¹⁵ Cfr. *Ibid.*

⁸¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 284.

⁸¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 285.

envuelve el modo de ser de este ente llamado *Dasein*? Esta respuesta, la cual necesitaría un desarrollo explícito e independiente⁸¹⁸, debería ser tenida muy en cuenta, en la medida en que Heidegger, no lo olvidemos, está versando sobre la conciencia y, de alguna manera, de sus fenómenos adyacentes: buena y/o mala conciencia, los valores de lo malo y lo bueno, etc. No obstante, *pro domo*, pensamos que podemos contestar a semejante pregunta: el tratamiento fenomenológico del ser-culpable, expresado en términos ontológicos, solo se entiende si, en tanto fundamento, está pivotando la experiencia de la mismidad, pues, siempre ya, con el problema relativo al ser-culpable, expuesto en “a)”, de lo que se trata es que el *Dasein* se recupere a sí mismo, haciéndose cargo de su “nihilidad” arrojada; en relación a “b)”, lo importante es retomar una decisión que se decida resueltamente por sobre la impronta de “a)”. Y, en nuestra opinión, es sobre “b)” donde se juega todo el fundamento no solo de nuestra investigación, sino de los fenómenos del llamado y la conciencia, pues, como manifestamos en la “Introducción”⁸¹⁹ de lo que se trata, en términos generales, es de dar cuenta del modo de hacerse cargo de lo abierto, vía angustia, por el ser-para(vuelto-a)-a-la-muerte: el “ser-total” [*Ganzheit*] del *Dasein*. Si esto es verdad, y no estamos errando, lo que conlleva el horizonte “b)” es que la comprensión, signada por una facticidad dispuesta afectivamente, conlleva un comprender de índole ejecutivo, siendo análogo el hecho de que comprender sea igual a “hacerse-cargo” [*Übernahme*] y/o “responsable” [*verantwortlich*] de lo que uno es⁸²⁰. A esta experiencia resuelta la llama Heidegger, desde términos algo desestabilizantes, “llegar a ser libre”⁸²¹ [*Freiwerden*], la cual ha de ser entendida como correlato del querer-tener-conciencia. Y este “querer-tener-conciencia” [*Gewissens-haben-willen*], por último, solo es aprehensible si se pone en conexión con la mismidad del *Dasein*, entendida como “dejar-en-libertad” [*freigeben/Freigaben*] el sí-mismo propio⁸²². Como se puede comprender, aunque de manera implícita, aquí se juega toda forma ontológica de responsabilidad, o sea, bajo la conformación de una mismidad que integre en su seno, en tanto poder-ser más propio, y de manera análoga al hacerse-cargo, el no-hacerse-cargo, que es, justamente, el horizonte al que apuntaba la impronta afectiva de la facticidad, pues la elección, la de

⁸¹⁸ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “En busca del sí mismo perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”.

⁸¹⁹ Cfr. *supra.*, 10.1.

⁸²⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 288.

⁸²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 287.

⁸²² Cfr. *supra.*, 7.

ser libre, se ejerce sobre el fondo indisponible de lo elegido, y el sí-mismo es su transformación en tanto experiencia de la propiedad del *Dasein*.

10.8. La mismidad y la modificación del horizonte de sentido.

Lo que queda por pensar y abrir fenomenológicamente en este capítulo es lo más arduo y esquivo: lograr una determinación de la manera en la que se constituye la mismidad del *Dasein*, en tanto un poder-ser propio ya atestiguado en el llamado. Esto, entre tanto, implica alcanzar una tematización sobre el fenómeno de la mismidad. Como se echa de ver, tal mismidad no puede quedar prendada bajo criterios que la hipostasien, al modo de la cosa, sino que tiene que ser vinculada con la manera en la que el *Dasein*, siendo el ente señalado que es, existe y/o vive. ¿Cómo el *Dasein* se abre para sí? Ante tal cuestión, es menester retrotraernos a lo abierto en el análisis heideggeriano sobre el estado de apertura implícito en el “ser-en”⁸²³ [*In-sein*]. Aquí Heidegger da buena cuenta del modo en que, cada caso, el *Dasein* se relaciona con su mundo, como correlato del ser-en-el-mundo, siendo que, para todo acto relacional, es supuesto un previo “estado de apertura”⁸²⁴ [*Erschlossenheit*]. La determinación de la mismidad, en tanto forma de tematización del ser-propio, ha de significar, si no se quiere caer en el proceder de la *Vorhandenheit*, una determinación que se lleve a cabo como correlato del estado de apertura del *Dasein* y, por ende, la tarea habrá de consistir en la posibilidad de vincular el poder-ser propio con los momentos correspondientes a tal estado de apertura: la “comprensión” [*Verstehen*], la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] y el “habla”⁸²⁵ [*Rede*]. Por eso, entre tanto, la determinación de la mismidad, en tanto modo de apertura singularizada del *Dasein* sobre sí, tiene que apuntar al “instante” [*Augenblick*] de la posible unión de tales momentos⁸²⁶. Esta determinación, de carácter unitario, ya presentida en el cuidado, y en tanto modo propio de serlo/ejecutarlo, la llama Heidegger “resolución” [*Entschlossenheit*]: “Este magnífico estado de apertura en propiedad, atestiguado en el *Dasein* mismo a través de su conciencia -el silencioso proyectar

⁸²³ Cfr. *supra.*, 5.; *Sein und Zeit*, pp. 130-180.

⁸²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 220-221.

⁸²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 134-166.

⁸²⁶ Nos parecen muy valiosas las aportaciones de William McNeill sobre el concepto de instante en la obra de Heidegger, y su relación con la *phronesis* aristotélica (*The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the End of Theorie*, New York, SUNY Press, 1999).

dipuesto a la angustia hacia el más propio ser-culpable”⁸²⁷. Aquí, quizás, lo más importante es el señalamiento de que todo acto resolutivo, proyectado como modo de ejecución del poder-ser en propiedad del *Dasein*, es un acto totalizante y holístico. No es perceptiva, a fin de aprehenderla de modo propio, la consideración que tematiza los momentos relativos al estado de apertura como tomados aisladamente, sin interconexión ni articulación; antes bien, la resolución realza el carácter vinculante y holístico de los momentos co-origenarios del estado de apertura, abriendo así, para cada *Dasein*, una “situación” [*Situation*], individual, singular, intraducible para con el modo mediano de apertura relativo al uno-mismo, el cual siempre ya abre una “situación general”⁸²⁸ [*allgemeine Lage*]. Ahora bien, ¿no parecen estas consideraciones, en torno a la mismidad, demasiado formalistas y abstractas? ¿qué tiene esto que ver con una manera de ser sí-mismo propiamente?

Estas dos últimas cuestiones, antes de finalizar nuestro capítulo, deben ser respondidas. La adjetivación de formalista y abstracta sobre el análisis ejercido, como se ha manifestado ya, se debe al intento de no conceptualizar, al modo del qué-es, aquello que las estructuras existenciales realzan. En relación con la mismidad, esto implica que la manera en la que el *Dasein* tiene de ser-sí-mismo no puede “sustancializarse”, ni definirse, entre tanto, porque este ente se constituye en co-relación originaria con sus propios relatos⁸²⁹ y, por ende, la determinación de la mismidad tiene que tomar la hechura de una “manera de ser”. Por otro lado, la razón última de la mismidad, en el análisis de la resolución, tiene que ser desarrollada por cuanto esta mismidad lo que produce es una potenciación de la resolución, entendida como modalidad ejecutiva que se decide a ser conforme a la totalidad originaria atestiguada en el llamado de la conciencia, como algo que le va, de suyo, al *Dasein*. Para decirlo en terminología empleada por Heidegger: la potenciación de la mismidad -y por eso podemos hablar de mismidad- es a resultas de una enfatización del aspecto autorreferencial, ya mentado con la expresión “por-mor-de” [*Worumwillen*], el cual ha de quedar ínsito en todo acto resolutivo. Esta modificación, dentro del comportarse del *Dasein*, tiene como consecuencia una reconducción del horizonte del sentido, por el

⁸²⁷ *Sein und Zeit*, pp. 296-297: *Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit - das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.*

⁸²⁸ *Cfr. Ibid.*, pp. 299 ss.

⁸²⁹ *Cfr. supra.*, 3.

cual se regula, comprende y ejecuta todo venir a presencia del ente. Tal realce en la significación aprehendida mediante el sentido, por sobre aquello que es o aparece, toma la forma de la mismidad en la medida en que se pone en homologación con las estructuras singulares y existenciales del *Dasein*, modificándose, de esta manera, toda referencia hermenéutica, todo acto valorativo y, por último, la misma ejecución, como se vio, co-implicada en el acto, relativo al ser-en, de la comprensión.

La mismidad del *Dasein*, por tanto, puede ser entendida como una reconducción, la cual emerge del modo autorreferencial potenciado en el momento del llamado de la conciencia, un llamado decidido a ser resuelto y conforme a lo que es, el cual modifica la mirada y/o comprensión por sobre los horizontes de sentido que sustentan al propio comportarse del *Dasein* “en-” [*in-*] el mundo: el mundo-entorno, donde se engloban las relaciones ocupacionales, el mundo-compartido, donde emerge el otro en tanto alteridad y, en definitiva, eso que somos (soy). La modificación de una mirada reconducida es, *eo ipso*, una modificación de la manera en la que ejecutamos lo que somos. Tal modificación ejecutiva no es si, antes bien, no es promovida por la mismidad, siendo su condición necesaria y suficiente.

11. Resolución precursora y temporalidad: el horizonte originario de la mismidad (§§ 61-66).

11.1. Introducción.

Como se dejó ver en capítulos anteriores⁸³⁰, la mismidad del *Dasein*, en tanto modalidad en correlación con la “verdad de la existencia”⁸³¹ [*Wahrheit des Existenz*] - entendida ésta como un modo de apertura autorreferencial y en homologación con la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] del existir-, constituía una condición de posibilidad necesaria y suficiente tanto en la tarea de descripción hermenéutica, desarrollada en la I Sección de *Ser y Tiempo*, como en el análisis de la propiedad, aventurada en los capítulos uno y dos de la II Sección por sobre el ser-para(vuelto-a)-la-muerte” [*sein-zum-Tode*], el “ser-total” [*Ganzheit*], la “conciencia” [*Gewissen*], el “llamado” [*Ruf*], el “ser-culpable” [*Schuldigsein*] y la “resolución”⁸³² [*Entschlossenheit*]. Esto quería decir, *grosso modo*, que la mismidad del *Dasein* no era un fenómeno adyacente, con un carácter secundario y accidental, de cara a abordar un análisis fenomenológico del *opus magnum* de Heidegger, sino, antes bien, y en un sentido restringido del término, un existenciaro fundante⁸³³ y originario⁸³⁴, el cual cumplía un rol constitutivo a su trascendencia: posibilitaba la condición de posibilidad, la venida a la presencia y/o al sentido de la posibilidad de comprensión de la propia “temporalidad” [*Zeitlichkeit*], específica y singular, del ente que somos nosotros mismos, de nuevo: el *Dasein*. Y esto es justamente lo que se pretende pensar en este capítulo, es decir, hasta qué punto la relación mismidad-temporalidad ha de ser comprendida en sus respectivos límites de aparición en la obra *Ser y Tiempo*, a fin de poder captar, con la radicalidad que solo la fenomenología permite hacer valer, la unidad integral del ser del *Dasein*, un ente caracterizado y señalado, a diferencia de los demás entes intramundanos y útiles, por la existencia de un modo raigal y ontológico de ser(existir)⁸³⁵. Por tanto, se va a tratar de realizar un análisis de corte fenomenológico por sobre el Capítulo Tercero de la II Sección de *Ser y Tiempo* (§§ 67-71), en virtud del tratamiento que se hace de la temporalidad, la cual queda adscrita al modo en el que siempre ya se ejecuta el sentido

⁸³⁰ Cfr. *supra.*, 3-10.

⁸³¹ Cfr. *supra.*, nota 771.

⁸³² Cfr. *supra.*, 9 y 10.

⁸³³ Recuérdese lo que se dijo sobre la noción de fundamento (*supra.*, nota 613).

⁸³⁴ Sobre la noción de originariedad (*supra.*, nota 779).

⁸³⁵ Cfr. *supra.*, nota 722.

implícito, por temporal, del “cuidado” [*Sorge*], el existenciario que recogía, en palabras de Heidegger, la “totalidad” [*Ganzheit*] del ser del *Dasein*⁸³⁶. Por lo demás, esta tentativa es ejercida al socaire de lo dejado atrás en el análisis de la conciencia y la resolución, pues, entre tanto, lo que estaba en juego era la posibilidad de una comprensión ontológica y existencial de la manera en la que el *Dasein*, en cada caso, aparece como *Dasein*, es decir, en calidad de ente genuinamente ontológico, y no, más bien, como reflejo del mundo en el que vive⁸³⁷, o como correlato intencional del “uno-mismo” [*man-selbst*]. Por esta razón, el Capítulo Tercero de la *II Sección* de *Ser y Tiempo*, que vamos a pensar, tiene como finalidad dar cuenta de hasta qué punto el cuidado rezuma tiempo, queda constituido como temporalidad. A decir verdad, esto es algo que Heidegger ya se aventuró a manifestar, sobre todo en el § 41, pero que no fue del todo concretizado en su posibilidad existencial, por cuanto el cuidado quedó indeterminado y desarticulado en el compromiso estructural que tiene toda analítica existencial: dar cuenta de la manera en la que se ejecutan y se llevan a cabo las referencias ligadas al horizonte de comprensión que surca al *Dasein*. Este fue, entre otros, unos de los motivos más importantes, los cuales sirvieron de base para el desarrollo de los análisis relativos al ser-para(vuelto-a)-la-muerte como vía afectiva, a través de la cual nosotros mismos, en tanto existentes, tenemos una primera acreditación con nuestra propia integridad y/o totalidad entendida como “fin(al)”⁸³⁸ [*Ende*]. Pero, asimismo, este ser-para(vuelto-a)-la-muerte apareció como impotente a la hora de explicar el modo de ejecución, de asunción y/o “ser-responsable” [*verantwortlich*] de tal relación con nuestro fin(al). Con otras palabras: el análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte dejó abierta la cuestión, nada baladí, de la manera en la que el *Dasein* tiene que llevar a cabo el ser-posible que es.

Lo último manifestado, en nuestra opinión, va a proveer el hilo conductor de los §§ 61-66, es decir, de otro modo: que el intento de Heidegger por atisbar la temporalidad por sobre el cuidado vendría a responder a esta necesidad ya implícita en la caracterización de este ente como tener-que-ser y ser-en-cada-caso mío (§ 9), y no es, más bien, una exigencia que Heidegger sacara relucir en desconexión con lo ya pensado y abierto en el desarrollo de su obra. Por eso, ante esta situación metódica, de cara a

⁸³⁶ Cfr. *supra.*, nota 572.

⁸³⁷ Sobre la llamada “refracción ontológica” [*ontologische Rückstrahlung*] (Cfr. *supra.*, nota 444).

⁸³⁸ Cfr. *supra.*, 9.

abordar el problema de la conexión interna ora entre la referencia hermenéutica o “sentido de relación” [*Bezugssinn*] -cómo del comprender⁸³⁹- y el sentido de ejecución [*Vollzigsinn*] -cómo se “lleva a cabo” [*vollzieht*] lo que somos-, ora entre el ser total abierto vía angustia a través del ser-para(vuelto-a)-la-muerte y la resolución [*Entschlossenheit*], o sea la manera en la que asumimos nuestro fin(al), vamos a partir de la siguientes hipótesis, las cuales serán objeto de nuestro capítulo, a saber: a) la mismidad, como fenómeno eminente por el que el *Dasein* es su “sí mismo propio”⁸⁴⁰ [*eigene Selbst*], en términos metodológicos, permite la no “hipostatización”, al modo de lo “flotante en el vacío” [*freischwebende*], de la vinculación de los dos momentos arriba anunciados, esto es, entre el modo hermenéutico-referencial y el relativo a la ejecución. Por este motivo, se tendrá que ver de qué manera la mismidad constituye una concretización existencial de la resolución; b) como consecuencia de lo dicho, habrá que pensar si la mismidad, en tanto “atestiguación” [*Bezeugung*] de nuestro genuino ser-posible, se encuentra posibilitando la manera ejecutiva de ser “en propiedad” [*Eigentlichkeit*] por parte del *Dasein*⁸⁴¹, pudiendo dar cuenta de la llamada “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*] como modalidad óptima de venir a la presencia de la misma temporalidad⁸⁴², siendo que ésta es el modo en el que el *Dasein* asume su propiedad desde y con la determinación existencial del “adelantarse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]; c) y, por último, se aventurará una tematización de la mismidad en calidad de condición de posibilidad del ser-total del *Dasein* y/o cuidado, esto es, de la propia e irrespectiva temporalidad que somos. Esto nos llevará a realizar una mirada crítica sobre el rol que juega la experiencia de sí-mismo y/o mismidad en el § 63. Vayamos, pues, por partes.

⁸³⁹ Cfr. *supra.*, I Parte.

⁸⁴⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 262 ss.

⁸⁴¹ Al final del § 53, Heidegger deja abierta una cuestión (*Ibid.*, p. 266): “¿Exige el *Dasein*, incluso sobre la base de su ser más propio, un modo propio de poder-ser que esté determinado por el precursar? [*Fordert es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist?*].

⁸⁴² *Ibid.*, p. 304: “Como fenomenéricamente originaria, la temporalidad es experimentada, en el modo de ser-entero propio, en el fenómeno de la resolución precursora” [*Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit*].

11.2. Mismidad y la validez de lo ontológico.

La pregunta que sirve de hilo conductor, y de abismo, es la siguiente: ¿se ha llegado, a través de las páginas precedentes, a una captación originaria, fundante, del *Dasein* en tanto ser-total, o sea, en tanto sí-mismo, o, en cambio, los análisis anteriores solo mostraron una parte fragmentaria y azarosa del este ente peculiar, caracterizado por la comprensión del ser? La respuesta debe ser ambigua, pues se ha llegado en parte sí, en parte no. El desarrollo sobre el morir puso el dedo en la llaga, y el *Dasein* pudo comprobar su finitud a través de su relación necesaria con el fin(al) de su existir⁸⁴³; por otro lado, los desarrollos en torno a la resolución ahondaron por sobre la determinación de la propiedad como una modalidad relativa a la “elección” [*Wahl*], pero, por así decir, su conexión con el horizonte temporal y finito, abierto por el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, no fue mostrada. En efecto, Heidegger es muy consciente de las limitaciones del análisis fenomenológico realizado⁸⁴⁴ y del compromiso adquirido. Por esta razón, la conexión entre ambos momentos debe ser mostrada mediante la exigencia de búsqueda de la cosa misma a pensar, y no, en cambio, ser presupuesta o inoculada forzosamente. La dignidad de la fenomenología, como método óptimo de cara a abordar la relevancia de las cosas mismas, está en juego. Así, entre estos dos modos, como se echa de ver, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte no podía cumplir las exigencias de acreditación experiencial que toda fenomenología comporta, pues la relación con nuestro fin(al) es, al menos, muy ambigua, soterrada y no clara. Queda entonces claro porqué Heidegger manifiesta que es el fenómeno de la resolución la base de atestiguación fenoménica y/o concretización, la cual nos permitirá profundizar sobre la conexión de los dos momentos arriba mentados⁸⁴⁵. La resolución quedaba, entonces, determinada como una forma concreta de atestiguación que potenciaba el modo de ser del *Dasein* como un poder-ser, el cual debe ser asumido y/o aceptado siempre ya como cuidado. Pero, en cambio, el hecho metódico que coloca a la resolución como base fenoménica, a fin de poder llevar a término el modo de presentación fenomenológica de la conexión entre los dos momentos, ser-para(vuelto-a)-la-muerte y la elección y/o el “querer-tener-conciencia” [*Gewissenhabenwollen*], no ha de querer decir mucho si el modo afectivo, a través el cual el *Dasein* “se encuentra” [*befinden-sich*] con esta resolución, no le concerniera, en

⁸⁴³ Cfr. *supra.*, 9.

⁸⁴⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 301.

⁸⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 302.

sus carnes, a este mismo ente⁸⁴⁶. Que le concierna o afecte significa que el poder-ser, que se resuelve a existir, siempre demanda una unidad constitutiva, no a la manera paradigmática de la yoidad, expuesta, entre otros, por Kant, en su *dictum*: el yo que acompaña a todas mis representaciones⁸⁴⁷, sino por sobre la estructura cinética, constitutiva del *Dasein*: el “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], la cual anhela un momento de unidad entre los horizontes de correlación de sentido, co-originarios a lo relacionado⁸⁴⁸ mismo: “mundo-entorno” [*Um-Welt*] y “mundo-compartido” [*Mit-Welt*]. Esto implica, en parte, afirmar la insuficiencia de los análisis previos sobre las esferas circummundana y compartida, pues el *Dasein* va siempre más allá⁸⁴⁹ de una constitución, en “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] y en horizontalidad co-originaria⁸⁵⁰, sobre tales momentos constitutivos del ser-en-el-mundo.

11.2.1. La resolución precursora.

Que la resolución sea precursora, o anticipadora⁸⁵¹, debe hacernos pensar. Si la resolución nos proveía las bases para una posible concreción del ser del *Dasein*, esto era posible porque en lo que este ente se resuelve, como proyecto que se cuida estando ya arrojado, está en relación con su morir, en el sentido restringido de estar en relación con su posibilidad más propia e irrespectiva: la muerte, la imposibilidad de toda posibilidad. Dicho así, aunque se revista de diferentes formas y significaciones, quizás de carácter

⁸⁴⁶ Cfr. *supra.*, 6.2.2.

⁸⁴⁷ Cfr. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 135; GA 3, pp. 13-19, 65-85, 171-203 y 249-312.

⁸⁴⁸ Cfr. *supra.*, 3.

⁸⁴⁹ Va más allá, pero no en la manera de quedar fuera del “comportarse” [*Verhalten-sich*] (Cfr. *supra.*, I Parte), inherente a toda actividad entendida como ser-en-el-mundo; antes al contrario, el *Dasein* va más allá en virtud de su trascendencia como ente marcado por la comprensión del ser del ente.

⁸⁵⁰ La expresión apunta a reforzar el carácter de horizonte inherente a los existenciales “Um-Welt” y “Mit-Welt”, los cuales ejercen, justamente, un papel propio de lo que se quiere mentar con la palabra horizonte (Cfr. *supra.*, nota 360). En definitiva, si el *Dasein*, en su mostración como ente señalado por la comprensión del ser, no ha de ser ni un yo, ni una sustancia, ni cualquier otra modalidad de “carácter cósmico” [*Dinghaftigkeit*], esto implica que el *Dasein*, de partida, se constituye como un horizonte co-originario con lo que siempre ya se relaciona, dentro del mundo-entorno y mundo-compartido. ¿Por qué, entonces, demandar una unidad, si este ente es co-originario a sus relativas? Aquí sale a relucir la cuestión de la mismidad y su encaje en la sistematicidad inherente a *Ser y Tiempo*.

⁸⁵¹ A través de estas dos expresiones daremos cuenta de la expresión *vorlaufenden*. Nos valdremos, con preferencia, de la noción, en traducción en lengua española, de “precursora”, pues, aunque suene menos en el habla cotidiano de los hispanohablantes, mantiene el prefijo pre-, el cual nos parece importantísimo, en la medida en que ha servido, en nuestra investigación doctoral, para dar cuenta del sentido como génesis de la predicación (Cfr. *supra.*, 5.), o cuando hemos versado, en la I Parte, sobre lo pre-teórico y la estructura de prevenida, etc. A partir de ahora, además, se verá de qué manera este *vor-*está emparentado con la temporalidad.

no tan trágico⁸⁵², el *Dasein* se resuelve en cada caso como ser-posible, asumiéndose como posibilidad, una posibilidad determinada por la muerte en tanto experiencia finita. Si esto es cierto, la resolución precursora sería el acto de existir, por parte del *Dasein*, que recoge, en ese mismo acto, tanto lo abierto por el morir, como lo puesto en relación con la elección y/o decisión: el carácter de toda resolución es, *per se*, templado por la anticipación de la muerte. Heidegger lo manifiesta así, sin ambages:

La resolución llegar a ser propiamente lo que ella puede ser en tanto es un comprensor ser-para(vuelto-a)-el-fin(al), esto es, como un precursarse en la muerte. La resolución no tiene solamente un nexo con el precursar como un otro diferente de ella misma. Ella entraña el ser-para(vuelto-a)-la-muerte de un modo propio, como la posible modalidad existencial de su misma propiedad⁸⁵³.

Como se deja ver en anteriores capítulos de su *opus magnum*, Heidegger hace depender la resolución a un modo de asumir comprensivo y de carácter ejecutivo, el cual tiene que erigirse como un modo de asumir, proyectándose en la posibilidad, el carácter de “nihilidad” [*Nichtigkeit*] que embarga a todo *Dasein*⁸⁵⁴, ya que, en tanto ontológico-existencial, el modo de ser de este ente nunca es homologable a un ente intramundano. Si se mira bien, aunque las expresiones ser-culpable y nada puedan desorientarnos por sobre el fondo temático que aquí está en juego, tal culpabilidad y nihilidad solo son un modo de determinación de la finitud temporal realizada por la estructura total del *Dasein*: el cuidado. De este modo, aquello que es asumido nunca es una nada o una culpa moral, sino la posibilidad determinada bajo el carácter de la existencialidad⁸⁵⁵. Es muy importante, por lo demás, tal advertencia en la medida en que, al menos en los contornos de *Ser y Tiempo*, el *Dasein* no es una nada, ni está sostenido en la nada, tal y como Heidegger nos hace saber en la conferencia: *Was ist*

⁸⁵² *Mutatis mutandis*, el “aburrimiento profundo” [*tiefe Langeweile*] jugaba, en 1930, el mismo rol temático y metódico que la angustia de 1927. La diferencia afectiva entre ambos modos de encontrarse en el mundo es evidente (Cfr. *GA 29/30*, §§. 29-38). Entre las exégesis más valiosas en torno al rol que el aburrimiento juega sobre las derivas del pensamiento de Heidegger, véase: Opilik, K., *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers “Sein und Zeit”*, Freiburg, Karl Alber, 1993, pp. 141-196.

⁸⁵³ *Sein und Zeit*, p. 305: *Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.*

⁸⁵⁴ Cfr. *supra.*, 9.

⁸⁵⁵ Recuérdese: “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*].

*Metaphysik*⁸⁵⁶. Por tanto, la resolución, entendida como un acto existencial radicado en la asunción y comprensión de lo que somos, siempre se resuelve en una determinada posibilidad, la cual queda abierta como proyecto y horizonte, y vivida como finita, en relación con el cuidado, por el que cada *Dasein* tiene que asumirla a la manera de una pre-cursión y/o anticipación (de sí). En este caso, aquello anticipado en la resolución es justamente aquella posibilidad siempre ya latente en cada ejecución que constituye el ser-posible de este *Dasein*: la muerte entendida como la posibilidad de su imposibilidad. Pero esto no es todo, el ser-posible, que tiene que asumirse mediante una resolución de carácter anticipador, no es pensado bajo el orden de una posibilidad abstracta o teórica, sino que tiene que asumirse y/o realizarse en la manera de una posibilidad fáctica, concreta, arraigada en una tradición, bajo un signo histórico⁸⁵⁷. El ser que se presta a la resolución es el ser del *Dasein* mismo, no otro. Podrá entenderse, ahora con más vigor, la participación constitutiva del precursar de la muerte por sobre la resolución: el ser-para(vuelto-a)-la-muerte hace posible una *Kehre* en la resolución, modalizándola en su respectiva propiedad. Y esto en virtud del tratamiento que Heidegger ejerce sobre la estructura intencional del “uno-mismo”, la cual tiene el cariz de una estructura de emplazamiento, que no solo dispone al *Dasein* dentro de concepciones hermenéuticas aptas para desarrollar su existencia en el mundo, sino que le priva de un acceso afectivo-comprensivo a su modo de ser, entendido como un ser-posible que ha de relacionarse con su fin(al). Solo así se puede entender, no solo la crítica al *das Man*, como forma correlativa de la impropiedad del existir, sino el rol tan importante que juega el ser-para(vuelto-a)-a-la-muerte a la hora de poder conectar resolución precursora y propiedad, pues la propiedad del *Dasein* siempre implica una aceptación, en el orden de la posibilidad fáctica de su ser, de su propio fin(al): “Tan solo la resolución precursora comprende el poder-ser-culpable de forma propia y completa, es decir, originaria”⁸⁵⁸.

Cuando Heidegger manifestó, algo antes, que el ser-para(vuelto-a)-la-muerte era la posibilidad “más propia” [*eigenst*], “irreferible” [*unbezüglich*], “insuperable” [*äußerst*], “cierta” [*gewiß*] e “incierta”⁸⁵⁹ [*ungewiß*], no estaba alardeando de epítetos

⁸⁵⁶ Cfr. *GA* 9, pp. 103-122.

⁸⁵⁷ Cfr. *supra.*, Anexo 1.

⁸⁵⁸ *Sein und Zeit*, p. 306: *Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen eigentlich und ganz, das heißt ursprünglich.*

⁸⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 250.

para mostrar el drama de la vida, sino, justamente, quería mostrar el rol que este existenciarío juega en la analítica existencial, a fin de poder dar respuesta a la pregunta por el “quien” [*Wer*] del *Dasein*, entendida ésta en los términos de su mostración fenomenológica. Las adjetivaciones sobre el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, definido por Heidegger, que más han llamado la atención a los intérpretes, por lo general, fueron aquellas que enlazan certeza e indeterminación⁸⁶⁰. ¿Cómo es posible, pues, que la muerte sea cierta e indeterminada, más allá del ejemplo manido de que sabemos que nos moriremos, pero es imposible, al contrario, determinar el cuándo? Creemos no equivocarnos al afirmar que es la resolución precursora la que da respuesta a la aparente paradoja sobre estos dos momentos: certeza e indeterminación del morir. Y no es solo la constatación, de carácter cotidiano, de que el *Dasein* muere indeterminado, como dice Heidegger poéticamente: “muere como nacido”⁸⁶¹ [*gebürtig stirbt*] y, sin embargo, cierto de su propio fin(al), sino que la muerte, en su modalidad de ser-para(vuelto-a)-la-muerte es un momento co-originario y estructural a la propia resolución, y no un momento externo, impuesto desde fuera, cual heteronomía. Si la resolución es, siempre ya, precursora, la muerte, como modalidad con nuestro fin(al), no puede emanar allende, sino que debe ser parte integral de nuestro modo de ser, siendo, entonces, que la “resolución” [*Entschlossenheit*] es la pura y nuda verdad de la existencia⁸⁶², o sea, el modo excepcional por el que la existencia es dada a sí misma, mostrada en tanto tal, como cosa misma, apareciendo en tanto existencia, en su “estado de apertura” [*Erschlossenheit*].

Podrá entenderse mejor, a tenor de lo expresado, en qué radica la certeza en relación con la muerte: el *Dasein* estará cierto de su modo de ser, basado en el estado de apertura, si es capaz de mantener y/o conservar su modo de existir a través de una resolución que se decida a asumir su fin(al). Es, en concreto, a lo que se refiere Heidegger cuando habla de “revocación”⁸⁶³ [*Zurücknahme*], o sea, al correlato de una resolución que mantiene y conserva abierta, en una situación concreta aquí y ahora, como de cabo a rabo, el estado de apertura del *Dasein*. Tal estado de apertura no es más que lo situado de un ser-posible, el cual es llenado de contenido mediante una

⁸⁶⁰ Cfr. *supra.*, 9.

⁸⁶¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 374.

⁸⁶² Cfr. *supra.*, 7.

⁸⁶³ *Sein und Zeit*, p. 308: “La certeza del acto resolutorio significa: mantenerse libre para su posible y acaso fácticamente necesaria revocación” [*Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme*].

posibilidad de carácter fáctico. Que la revocación abra la situación para el estado de apertura, en términos negativos, pudiera inferirse que esta revocación cancela las posibilidades englobadas en el modo de ser del *Dasein*, ya sean éstas entendidas al modo de una facticidad heterónoma, como hechos pasados afincados en la conciencia, o como hechos históricos datados en una historia reglada; pero, antes al contrario, la revocación de lo que está intentando dar cuenta Heidegger es del acto de ejecutar lo que somos en el modo de abrir una situación (finita), la cual queda tematizada a través de un intento por preservar la apertura, el “dejar-libre” [*freigeben*] a la posibilidad⁸⁶⁴, que es el *Dasein* mismo, para que este ente pueda “re-tomarse a sí mismo” [*Wiederholung ihrer selbst*]. En otros términos, la revocación es la vía por la que la mismidad del *Dasein* puede, en cada caso, ser asumida y, por ende, tematizada, por la sencilla razón de que, a través de una situación, producto de una resolución de tonalidad anticipativa, la posibilidad ha quedado abierta y preservada como algo que es propio y singular de este ente-*Dasein*. Esta conexión, por lo demás, entre revocación y mismidad no es nueva de este párrafo, sino que ya fue desarrollada antes, cuando Heidegger, en la I Sección, trató la temática del sí-mismo bajo el criterio de la pérdida de sí⁸⁶⁵:

Precursoramente resuelto, el *Dasein* se mantiene abierto para la incesante pérdida en la irresolución del uno, la cual amenaza desde el fondo de su propio ser. La irresolución se conoce como la incesante posibilidad, concomitantemente cierta, del *Dasein*⁸⁶⁶

Es decir, en términos antagónicos, la revocación permite tematizar, ahora fenomenológicamente, el sí-mismo en tanto modalidad impropia: el uno-mismo, haciendo ver sus limitaciones e insuficiencias, ahora de forma más evidente, por cuanto se ha señalado una conexión inextricable entre *resolución precursora-revocación-mismidad*:

⁸⁶⁴ Cfr. *supra.*, 7.

⁸⁶⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 126-130.

⁸⁶⁶ *Ibíd.*, p. 308: *Vorlaufend entschlossen hält sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins mitgewiß.*

El precursar no es un comportamiento flotante en el vacío, sino que debe entenderse como la posibilidad de su estado de propiedad escondido en la resolución existentially atestiguada, la cual debe quedar co-atestiguada también ella misma”⁸⁶⁷.

Ahora bien, esta triple relación: resolución precursora, revocación y mismidad es, *in nuce*, problemática, empezando por la constitución óptica, cual acreditación experiencial, de la resolución de carácter precursor y/o anticipador, pues, como se ha dejado ver, la modulación llamada precursora, por sobre la resolución, solo se ejercía al socaire de la relevancia relacional del *Dasein* con su fin(al). Según parece, desde el tratamiento de la resolución precursora se produce una dislocación entre los momentos metódicos nucleares, los cuales han guiado, hasta el momento, la posibilidad de reconversión fenomenológica de lo óptico sobre lo ontológico, a saber, desde la diferencia de nivel de análisis entre lo “existencial” [*existenzielle*], en referencia a lo óptico, y lo “existencial” [*existenzial*], en referencia a lo ontológico⁸⁶⁸. En efecto, si lo ontológico era pensado como una reconducción interpretativa de la mirada, desde el modo de darse el fenómeno en la cotidianidad -no al revés-, con la resolución de carácter precursor parece que esto no sucede, al menos, no en los términos planteados al inicio de la obra. Según pensamos, esta dislocación entre los momentos ópticos y ontológicos del análisis, hace énfasis a la regulación de lo ontológico, el cual para ser y constituir un conocimiento “tematizable” para la fenomenología, necesita constituirse como experiencia y/o vivencia, siendo que la resolución precursora no es tan solo una posibilidad eminente, sino solo posible en tanto hecho existencial, entendido éste como “el acto resolutorio”⁸⁶⁹ [*Entschluß*]. De este modo, no es, tan solo, que el contenido existencial provea las condiciones de posibilidad fenomenológica de la experiencia de orden ontológico, sino que la experiencia ontológica necesita invertirse sobre la experiencia de orden existencial-óptico, de tal manera que busque no solo su concretización, sino, más bien, su *validez y/o legitimidad*. Justamente, por último, es

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 309: *Das Vorlaufen »ist« nicht als freischwebende Verhaltung, sondern muß begriffen werden als die in der existenziell bezeugten Entschlossenheit verborgene und sonach mitbezeugte Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit*. Al ser un texto muy complicado, remitimos a la traducción de Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 325): “El adelantarse no es un comportamiento que esté flotando en el vacío, sino que debe ser concebido como la posibilidad, escondida en la resolución existentially atestiguada, del modo propio de esa resolución, posibilidad que de esta manera queda coatestiguada ella misma”.

⁸⁶⁸ *Cfr. supra.*, nota 341.

⁸⁶⁹ *Cfr. Sein und Zeit*, p. 298.

aquí donde puede situarse unos de las principales funciones de la mismidad, de cara a entender este problema, no lo olvidemos, que nace como intento de dar cuenta, de una manera cabal, total e íntegra, del aparecer del *Dasein qua Dasein*. La mismidad, entonces, permite que la legitimidad y validez buscada no sea edulcorada con criterios ideales y abstractos, sino, antes bien, hace que la validez de lo ontológico sobre lo óntico sea entendida en términos de regulación con la posibilidad más propia, es decir, que el *Dasein* pueda ser, en cada caso, su sí-mismo.

11.3. La experiencia de la mismidad: la estabilidad del sí-mismo.

La demanda por explicitar las estructuras existenciales del *Dasein*, de una manera cabal e íntegra, es una tarea, además de esquivada, propia de una *Gigantomaquia*. Y ello por diversas razones de carácter temático y metódico que deben ser tenidas muy en cuenta, a saber: si la resolución precursora conlleva inevitablemente una indicación ante un sí-mismo en propiedad y esta propiedad, para ser cabalmente entendida, tiene que ser abierta en una situación, como un momento propicio en el que el modo de ser del *Dasein* sale a relucir *qua Dasein*, preservándose en su ser-posible, resulta un problema la incardinación del tratamiento realizado por Heidegger en torno al uno-mismo, modalidad autodelegatoria por la que el *Dasein* es nadie, el cual sirvió de base e ingrediente para preparar el tránsito de la impropiedad a la propiedad⁸⁷⁰. Pero la dificultad va, todavía a más, sobre todo cuando, por atenciones metódicas se parte de la experiencia concreta y fáctica en el análisis, y se dice que el sí-mismo más propio es, precisamente, lo más lejano para con el *Dasein*⁸⁷¹. Es decir, Heidegger afirma, sin paliativos ni titubeos, que lo ontológicamente más propio e idiosincrático del *Dasein*, ser una modalidad existencial que debe cuidar de sí, de los otros y del mundo entorno, es lo más lejano, o sea, nuestra mismidad es el fenómeno que más alejado está de cara a su ejecución/tematización. Por otro lado, el modo de tematización inherente al funcionamiento metódico: el sí-mismo más propio como un producto de una “modificación” [*Verwandlung*] de la estructura ruinosa y cadente denominada “el uno” [*das Man*] es, de todos modos, insuficiente, por cuanto no toda forma de ir contra lo dado de antemano sería una forma de propiedad. En este sentido, como se ha dejado ver, la resolución precursora puede inocularse para resignificar un sentido que dirija el

⁸⁷⁰ Cfr. *supra.*, 4 y 9.

⁸⁷¹ Cfr. *supra.*, nota 1.

contramiviento a la propiedad, pero, bien mirado, esta explicación, sigue siendo insuficiente. Y es insuficiente, según nuestra interpretación, porque como fondo posibilitador de la resolución precursora tiene que pervivir una experiencia de orden existencial, ineludiblemente asociada con el *Dasein*, la cual es signada por nosotros con el rótulo de mismidad. No es de extrañar que Heidegger dude, titubee y pregunte: “¿De dónde es proporcionado lo que constituye la existencia propia del *Dasein*?”⁸⁷². Obviamente, por lo que ya se sabe, Heidegger parece encontrarlo en la experiencia capital denominada ser-para(vuelto-a)-la-muerte, mediante un análisis fenomenológico-hermenéutico, cual círculo, que se entiende como una radicalización de lo que siempre ya hemos sido, o sea, el método empleado para justificar tal tentativa es genuinamente hermenéutico, en la medida en la que se trata de hacer explícito interpretativamente lo que en la cotidianidad siempre ya es comprendido⁸⁷³. Esta deriva hermenéutica del método fenomenológico empleado -no olvidemos: mostrar lo que se da desde su ámbito de aparición, como cosa misma-, si se entiende de modo formal, es vacío, huero; es necesario ver, entonces, el papel de la mismidad como condición de posibilidad de una tematización integral del ser del *Dasein*.

11.3.1. La mismidad y la estabilidad.

Aunque de manera parca, Heidegger afirma: “El estado de propiedad del poder-ser-sí-mismo garantiza el ver-previo en dirección a la existencialidad originaria, y ésta asegura la acuñación de los conceptos existenciales adecuados”⁸⁷⁴. Esto, que puede ser conectado con las exigencias hermenéuticas de llevar el fenómeno a su estructura de previedad, ha de ser pensado en toda su limitación, en tanto modo en el que el *Dasein* aparece siendo él mismo. Ahora bien, según parece, a causa del tratamiento ejercido en el § 64, la mismidad, en su concreción óptica más cercana: la experiencia del “yo-soy”, es un momento subsidiario del cuidado, o sea, en todo caso, es el cuidado, en tanto horizonte de temporalidad extática relativa al *Dasein*, el que da fundamento a la mismidad, no al revés. Aquí el análisis parece moverse en una ambigüedad, pues, *prima facie*, la experiencia fenoménica del yo-soy parece distar de la experiencia de la

⁸⁷² *Ibíd.*, p. 312: *woran ist abzunehmen, was die »eigentliche« Existenz des Daseins ausmacht?*

⁸⁷³ *Cfr. supra.*, nota 360.

⁸⁷⁴ *Sein und Zeit*, p. 316: *Die Eigentlichkeit des Selbstseinkönnens verbürgt die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit.*

mismidad, aunque la mismidad sea vivida, siempre ya, como la vivencia de un yo⁸⁷⁵. Siguiendo el hilo conductor de la crítica heideggeriana, la cual pudiera haberse realizado a partir de un análisis de la experiencia cartesiana del *cogito*, incluso desde la idea de persona⁸⁷⁶, relativa a la fenomenología de la empatía, lo cierto es que Heidegger solo se fija en Kant, en la teoría de la apercepción trascendental⁸⁷⁷: el yo, cual enlace, que acompaña a todas mis representaciones, no siendo él mismo una representación. No es lugar aquí para demorarnos en esta crítica, y en las razones a través de la cuales Heidegger decide seleccionar a Kant. Según parece, para Heidegger, la determinación kantiana de la apercepción trascendental no estaría movida esencialmente por una determinación del yo cual substancia, sino en tanto experiencia de sí, la cual es refractaria a su homologación en una representación⁸⁷⁸.

Queda claro, en virtud de lo dicho, que la mismidad ha de ser pensada, siguiendo a Heidegger, en relación con la estructura unitaria del cuidado. Empero, determinar al sí-mismo y/o mismidad solo como un fenómeno en deuda con el cuidado, nos parece insuficiente, a saber: a) como se ha indicado en el apartado anterior, la mismidad se ejerce como contramovimiento del uno-mismo, pero no es un contramovimiento más, sino una manera excelsa, a partir de la resolución precursora, de asumir lo que “uno” es; b) el carácter de lo que somos es muy complicado de cara a sacarlo a la luz. Tal es así que, precisamente, aquí reside el meollo de la cuestión: si la mismidad la entendemos como el fundamento de toda asunción de la propiedad existencial, ¿cómo entender tal mismidad?⁸⁷⁹; c) la mismidad debe ser tematizada como aquel fundamento que resignifica y reinstituye un dominio de sentido por sobre los momentos cooriginarios y relativos al ser-en-el-mundo, no como un momento aislado, formado *quidditativamente*. Por eso, lo que es asumido, siempre ya, es el poder-ser arrojado que es el *Dasein*. Sin más.

⁸⁷⁵ Cfr. *supra.*, 4.

⁸⁷⁶ Cfr. *supra.*, 4.2.2.

⁸⁷⁷ Cfr. *supra.*, nota 356.

⁸⁷⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 340.

⁸⁷⁹ Al respecto Heidegger manifiesta (*Ibid.*, p. 284): “¿Y cómo es el Dasein este fundamento arrojado? Únicamente proyectándose en posibilidades en las que está arrojado. El sí-mismo que, como tal, tiene que poner el fundamento de sí mismo, nunca puede adueñarse de éste y, sin embargo, tiene que asumir existiendo, el ser fundamento [*Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grandsein zu übernehmen*]. Seguimos la traducción de J. Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 300).

En este sentido, siguiendo el hilo conductor de la experiencia del sí-mismo, Heidegger habla de la “estabilidad del sí mismo” [*Selbst-Ständigkeit*], para identificarlo, de algún modo, con la resolución precursora⁸⁸⁰. Sin embargo, siguiendo nuestra tesis de partida, esta analogía no le hace justicia a la función fundante de la mismidad, pues, aunque se acepte, con Heidegger, que la mismidad es el momento de asunción de un poder-ser propio y advenido a través de la resolución precursora, la cosa cambia cuando, en esta relación mismidad-resolución precursora, se versa sobre los rendimientos últimos de la ejecución ejercida por-mor-de esta misma resolución: un estado de apropiación, reinstauración y/o resignificación que es, en cada caso, algo que remite a un sí-mismo/mismidad. Esto significa, entre tanto, que lo abierto por tal resolución precursora es algo más que la indicación existencial de la posibilidad de un ser-total del *Dasein*, sino que, si la resolución remite inexcusablemente al sí-mismo, como su horizonte de comprensión, lo que se abre es siempre ya nuestra (mi) existencia como un proyecto arrojado que nos (me) concierne, lacera profundamente. No es de extrañar, en cambio, que investigaciones actuales realicen enfatizaciones sobre la experiencia del sí-mismo, en relación con la fenomenología en primera persona, o, desde otro lado, al amparo de un análisis lógicos-lingüísticos, de corte analítico, sobre los usos de los pronombres personales, etc⁸⁸¹. Estas consideraciones, aunque pudieran ser importantes, son excéntricas en nuestra inquietud investigadora, la cual quiere centrarse, consciente de sus propias limitaciones, en el modo en el que la mismidad, además de ser tematizada por Heidegger como una manera de estabilidad -y, por tanto, desde ciertas resonancias hacia determinaciones adyacentes a la libertad, o a cierto ideal de autonomía-, radica en una función fundamental sobre la constitución del cuidado, en calidad de unidad extática de la temporalidad. Por tanto, en lo que sigue, se intentará mostrar cómo es posible que la mismidad dote de unidad al cuidado.

⁸⁸⁰ *Sein und Zeit*, p. 322: “La estabilidad del sí-mismo no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo” [*Die Selbst-ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst*]. Seguimos la traducción de J. Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 338).

⁸⁸¹ La bibliografía al respecto es muy extensa, con mejores y peores contribuciones, baste señalar la bibliografía de D. Zahavi, pues nos parece que, en este autor, se dan ciertas coinfluencias, entre perspectivas de pensamiento continental y analítico, interesantes: *Self, no self?: perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*, Oxford, Oxford University Press, 2013; *Subjectivity and selfhood*, Cambridge, MIT Press, 2005.

11.4. El ser futurizante de la mismidad.

El planteo de partida es que el cuidado es solo acreditado como sentido⁸⁸². Esto significa que el cuidado se muestra de manera no tan solo ejecutiva, sino como condición de posibilidad de la comprensión de todo ente, como el “donde lo cual” [*Woraufhin*] algo puede ser mostrado en tanto algo y, por ende, articulado en su significatividad [*Bedeutsamkeit*]. De este modo podemos manifestar: a) el cuidado es dado como condición de posibilidad de ciertos comportamientos ligados al *Dasein*, como su fondo posibilitador, como cuando se habla de “ocupación práctica” [*Besorgen*] y “solicitud” [*Fürsorge*]; b) esto que se hace temático, a través del cuidado, es una modalidad emparentada en exclusividad por la “transparencia”⁸⁸³ [*Durchsichtigkeit*], entendida como un modo ejecutivo de comprender que tiene un compromiso por dar cuenta del modo genuino por el que el *Dasein* es su sí-mismo más propio, y no, más bien, una modalidad relativa a la “teoría del conocimiento” [*Erkenntentheorie*]. A partir de estos dos horizontes, se tendrá que ver qué rol juega la mismidad, dentro del *opus magnum* heideggeriano, a fin de dar cuenta del cuidado, desde los dos momentos explicitados al inicio de este capítulo⁸⁸⁴, a saber: en relación con la resolución precursora, el momento de la anticipación de la muerte, su saberse finito, y el momento de hacerse cargo de tal finitud, mediante el ser-culpable.

11.4.1. Mismidad, el precursar y/o anticipar el morir.

Queda claro que el *Dasein* se pre-cursa en su posibilidad porque es un ser “futurizo” [*zukünftig*], es decir, tiene que hacerse en posibilidades, distenderse en un proyecto, de carácter fático y arrojado, proyecto que presenta un modo autorreferencial de constitución: es siempre es él-mismo. En este sentido, anticiparse o precursarse significa que el *Dasein* es posible en tanto “dejar-se-venir-hacia-sí-mismo”⁸⁸⁵ [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*]. Sin este carácter autorreferencial del precursar, en nuestra opinión, no sería posible tal anticipación y/o precursarse, pues, entre tanto, las posibilidades futuras serían tan solo posibilidades en abstracto, a la manera en la que la

⁸⁸² Cfr. *supra.*, nota 360.

⁸⁸³ Cfr. *supra.*, 7.3.2.

⁸⁸⁴ Cfr. *supra.*, 11.1.

⁸⁸⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 325.

semilla tiene la posibilidad de ser fruto⁸⁸⁶. De este modo, como hemos dejado ver en otras investigaciones⁸⁸⁷, es el ser-para(vuelto-a)-la-muerte el que dona y provee el fondo afectivo, relativo a la facticidad, el cual hace posible que las posibilidades se tornen para sí-mismo, en relación inexcusable para con el *Dasein*. Por eso, precursar y ser-para(vuelto-a)-la-muerte están emparatados, pues ambos proveen el código de presentación de la posibilidad del *Dasein*.

11.4.2. Mismidad y hacerse cargo del ser-culpable.

Ser-culpable no significa llevar una carga⁸⁸⁸, como si arrastrásemos remordimientos. Es, en cambio, empleado por Heidegger para rehabilitar el sentido latente de todo proyecto: el “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], siendo que lo que se ha de “asumir” [*übernehmen*] es lo que siempre ya somos y/o “soy-sido” [*bin-gewesen*], o sea, la entraña temporal de la existencial: su finitud patentizada por el ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Ahora bien, la experiencia de la mismidad re-instaura un sentido por sobre la facticidad, la cual pudiera ser entendida bajo criterios relativos a la heteronomía, ya que, pudiera parecer, que la facticidad es tan solo el ámbito de lo que ya está ahí, antes que nosotros, las tradiciones, la historia, etc. Que la posibilidad, además de constituir un proyecto, sea arrojada significa que todo ser futurizante, relativo al *Dasein*, es un ser que re-toma lo que ya es: “Solo en tanto que el *Dasein* es en general como yo soy sido, puede ir futurientemente al encuentro de sí mismo en un retorno”⁸⁸⁹. Pero este retorno es solo posible porque está pivotando la mismidad como su condición de posibilidad en la manera de un “retomarse a sí mismo”⁸⁹⁰ [*Wiederholung ihrer selbst*].

11.5. La trascendencia del *Dasein*: breve esbozo.

¿Cómo tematizar esta función que juega la mismidad en nuestra meditación? Tenemos, pues, que pensar que la mismidad se constituye como un elemento religado al ámbito del sentido, es decir, tiene que ver con las condiciones de posibilidad de re-significación del ámbito de la venida a la presencia, de la apertura a la comprensión, de

⁸⁸⁶ Cfr. *supra.*, nota 737.

⁸⁸⁷ Cfr. *supra.*, 9.

⁸⁸⁸ Explicamos, de manera pormenorizada, sus razones en: Garrido-Periñán, J.J., “En busca del sí-mismo perdido perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”, pp. 159-182.

⁸⁸⁹ *Sein und Zeit*, p. 326: *Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück-kommt.*

⁸⁹⁰ Cfr. *Ibid.*

aquello en lo que el *Dasein*, siempre ya, se relaciona en calidad de ser-en-el-mundo. La mismidad produce que este comportase, en referencia con el mundo, se vea potenciado en su aspecto autorreferencial, cual por-mor-de⁸⁹¹ y que, por ejemplo, el mundo circundante no aparezca como una totalidad de entes que “están ahí” [*vorhanden*], sino como consecuencia de un poder-ser, relativo al *Dasein*, que se ocupa de ellos. Justamente esto es lo que pensamos que llama Heidegger “situación” [*Situation*], una reinstitución autorreferencial a través de la cual el mundo, en su totalidad, aparece en homologación al ser de este *Dasein*. Como se echa de ver, la posibilidad futura que retorna solo es posible bajo la empresa de llevar a cabo lo abierto en la situación:

De tal manera este fenómeno unitario, como futuro-que-está-siendo-sido, presenta lo que nosotros llamamos temporalidad. Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporalidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-ser-entero de la resolución precursora. La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio⁸⁹²

Heidegger entiende, según lo abierto en el fragmento de arriba, que la situación es una modalidad en la que se abre un horizonte extático de tiempo, entendido como cuidado, el cual es extático no en virtud de su determinación como sucesión temporal entre pasado-presente-futuro, sino, más bien, a causa de la co-originariedad de sus momentos: pre-cursar y/o anticipación (futuro), ser-sido (pasado) y ser-dentro-de (presente), todos ellos, vistos en unidad, han de ser entendidos, ahora de manera más clara, como cuidado⁸⁹³. Pero ¿qué tiene, entonces, que ver esto con nuestros intereses investigadores en torno a la mismidad? ¿cómo puede incardinarse, sobre el fenómeno de la temporalidad del *Dasein*, el fenómeno de la mismidad? Tales preguntas son arduas, pero deben ser afrontadas y respondidas con seriedad. Para ello, es menester un tratamiento de la trascendencia del *Dasein*⁸⁹⁴, la cual estriba en el fenómeno de la comprensión del ser, ya siempre sostenida por este ente. Ahora bien, la trascendencia, justo en este punto, debería ser tematizada como un desarrollo específico de la

⁸⁹¹ Cfr. *supra.*, nota 369.

⁸⁹² *Sein und Zeit*, p. 326: *Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.*

⁸⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 329.

⁸⁹⁴ Cfr. *GA 26*, pp. 135-286.

temporalidad, en el sentido de que lo temporizado, en la temporalidad que surca al *Dasein*, se muestra en la forma de lo *ekstatikon* por excelencia⁸⁹⁵. No es de extrañar, por ende, que Heidegger tematice la temporalidad de carácter extático a partir del modelo de la horizontalidad⁸⁹⁶, pues ya siempre lo abierto por la temporalidad es una dimensión relativa a un horizonte en la que el ser del *Dasein*, yendo más allá del ente por mor de su señalamiento radicado en la comprensión del ser y en la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] de su existencia, lo trasciende ejecutando, asumiendo su modo de ser, en y desde el cuidado que rezuma su modo peculiar de “temporalizarse”: este horizonte extático-temporal, propio del cuidado, conglomerar el futuro, en la forma del “hacia sí” [*auf sich zu*]; el pasado, en la manera de estar “de vuelta a” [*zurück zu*]; y el presente, en la situación abierta del “hacer comparecer algo”⁸⁹⁷ [*Begegnenlassen von*]. Para resumirlo brevemente, la trascendencia del *Dasein*, como el momento cinético recogido en el salir-de-sí, hace co-partice, desde un horizonte, los tres éxtasis temporales, los cuales quedan materializados y concretizados mediante el rol constituyente que, para Heidegger, conforma el cuidado. Al manifestar esto, Heidegger, en nuestra opinión, no puede mostrar la unidad si no es acudiendo al horizonte conformante de la mismidad, pues el cuidado ha de ser, siempre ya, cuidado de sí -a pesar de la redundancia-, como, del mismo modo, cuidado del mundo-entorno y cuidado del mundo-compartido. De lo contrario, el *Dasein* se abriría extáticamente, en su cuidado, de forma parcial, fragmentaria, sin irle su ser en ser (existir). *Nota bene*, la tematización de la temporalidad del *Dasein*, casi recíprocamente, da buena cuenta de por qué no la mismidad ha de ser asumida bajo un carácter cósmico. La mismidad del *Dasein* es, por ende, una apropiación cinética que tiene como fin sacar a relucir una posibilidad en armonía con la idiosincrasia existencial de este ente. Que el *Dasein* sea una temporalidad signada como cuidado significa que existe en la manera de siendo-sido, nunca como un ente intramundano.

⁸⁹⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 329.

⁸⁹⁶ Cfr. *supra.*, nota 409.

⁸⁹⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 329.

11.6. El carácter originario de la mismidad.

Con todo, el desarrollo de nuestro análisis fenomenológico no ha mostrado de qué modo la mismidad es un fenómeno originario⁸⁹⁸ y su relación con la resolución precursora y la temporalidad. La exigencia sobre el origen debe ser buscada en cuanto se intenta retrotraer los fenómenos a su ámbito de mostración plena e integral. En este caso que la mismidad sea originaria significa, por un lado, que a partir de ella el modo de ser del *Dasein* es articulado en su integridad y, por otro, que tal mismidad es constante/estable/retenida en su relación con todo tipo de acto que trate de llevar a término la temporalidad, ora impropia, ora propia. ¿Subyace, dejándose ver, la mismidad en toda forma en la que “se realiza” [*vollzieht sich*] la existencia y/o el *Dasein*? El planteo de Heidegger, a través de una extracción de la forma del movimiento transcrito por el modo como se ejecuta la trascendencia, es que tal fenómeno subyacente, de alguna manera, es la temporalidad, la cual se hace originaria porque es condición de posibilidad⁸⁹⁹ del ser del *Dasein* mismo. Bien es cierto que el fundamento abierto por la temporalidad no es más que una forma de temporalización - no de *quiddidad*-, o sea, de tomar cuerpo y de hacer concreto un posible modo de asunción de una posibilidad que es el *Dasein* mismo. Pero esta forma de asumir, que es el modo en el que se temporaliza la temporalidad que somos, siempre tiene como presupuesto la mismidad, ya que, no lo olvidemos, fue la resolución precursora la que nos puso ante la apertura de la “situación” [*Situation*], a fin de hacer valer la integridad del *Dasein* como temporalidad. Si esto es cierto, como hemos visto, en el precursar y/o anticipar no está solo presente el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, sino la mismidad, la cual hace posible toda anticipación de las posibilidades de nuestro ser-posible. En otras palabras, el *Dasein* se anticipa no solo por las implicancias que el haber-sido tiene sobre todo proyecto basado en el ser-posible, sino porque el haber-sido nos concierne, remite lacerantemente a algo que somos, que lo comprendemos afectivamente como *nuestro*.

El hecho que muestra que Heidegger no tiene todo esto muy claro se debe, empero, a la constante analogía producida entre las expresiones “temporalidad

⁸⁹⁸ Cfr. Corti, A., *Zeitproblematik bei M. Heidegger und Agustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 152-178.

⁸⁹⁹ Es condición de posibilidad y/o fundamento porque temporaliza (*Sein und Zeit*, p. 328): “La temporalidad no es, en general, un ente. No es, sino que temporaliza” [*Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich*].

originaria” [*ursprüngliche Zeitlichkeit*] y “temporalidad propia”⁹⁰⁰ [*eigentliche Zeitlichkeit*]. Ambas expresiones no pueden ser lo mismo, sino que una presupone a la otra. Podemos decir, sin riesgo a equivocarnos, que es la temporalidad propia la que supone un modo de concretización fenomenológica por sobre la temporalidad originaria. La adjetivación de fenomenológica, sobre la concretización, no es baladí, sino que indica que la temporalidad propia es todo aquel intento de llevar a cabo una ejecución que no modifica, no sustrae el elemento de origen, el fenómeno desde su horizonte de sentido, sino que lo religa ineludiblemente⁹⁰¹. Pero, en virtud de todo lo abierto en este capítulo, la temporalidad originaria es la que hace referencia a la mismidad como momento eminente por el cual el *Dasein* se abre a sí mismo, siendo que la temporalidad propia es un modo de preservar asumiendo lo abierto a partir de la mismidad, y todo ello sin distosionar el carácter cinético, de apropiación, de tal sí-mismo, hendido y descubierto por la temporalidad.

⁹⁰⁰ Cfr. Corti, A., *Zeitproblematik bei M. Heidegger und Agustinus*, p. 158.

⁹⁰¹ Entonces, por otro lado, la temporalización de la temporalidad originaria en la impropia sería una derivación, la cual modifica, transformando, a la manera de la reificación, lo asumido (Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 346-349). Esta derivación va a ser pensada en el capítulo siguiente (Cfr. *infra.*, 12), cuando se verse sobre la concepción vulgar de tiempo. Para un desarrollo de la cuestión: Blattner, W., *Heidegger's temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 89-126; Gelven, M., *A commentary on Heidegger's Being and Time*, New York, Northern Illinois University Press, 1989; González, J., *Heidegger y los relojes*, Madrid, Encuentro, 2008; Greisch, J., *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF; Pasqua, H., *Introduction à la lectura de Être et temps de M. Heidegger*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993; Másmela, C., *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Madrid, Trotta, 2000.

12. Mismidad y Temporalidad: su repetición en la cotidianidad (§§ 67-71).

12.1. Introducción.

Hasta entonces, a pesar del esfuerzo meditativo, siguiendo el hilo conductor de la obra de Heidegger *Ser y Tiempo*, solo se ha alcanzado algo así como una “puesta al descubierto” [*Freilegung*] de la temporalidad, desde su modalización originaria, denominada, en nuestra interpretación, “mismidad” [*Selbstheit*]. Esto es: solo se ha llegado a una primera, y algo superficial, situación del fenómeno mismidad, el cual, si constituye el modo originario de temporalidad, tiene que desplegarse mediante la “repetición” [*Widerholung*] de la temporalidad impropia y vulgar de concebir el tiempo y, por último, también debe desarrollarse al amparo de la “historicidad” [*Geschichtlichkeit*], en el sentido del despliegue del acontecer del *Dasein*, no en cuanto “historiografía” [*Historie*]. Esto es, *grosso modo*, lo que Heidegger lleva a cabo en los tres últimos capítulos de la *II Sección* de *Ser y Tiempo*, lo cual, en términos finalistas, a causa de la interrupción de la obra, programada en *VI Secciones*⁹⁰², constituye aparentemente su final. En esta parte de nuestra tesis doctoral, vamos a pensar y abrir fenomenológicamente el Capítulo Cuarto de la *II Sección* (§§ 67-71), o sea, vamos a pensar de qué manera se lleva a cabo tal repetición de la temporalidad y, como es de esperar, daremos cuenta del modo en que la mismidad, como fenómeno originario de toda temporalidad⁹⁰³, queda presupuesta, constituyendo su condición de posibilidad.

Por otro lado, al igual que hace Heidegger cuando retraduce, desde lo dejado atrás por la resolución precursora, entendida como modalidad propia de la temporalidad, la temporalidad impropia, justamente, a fin de llevarla a sus fundamentos, este capítulo intentará, por tanto, lograr una reinstauración del sentido de la modalidad impropia del sí-mismo, es decir, el “uno-mismo” [*man-selbst*]. Y esto lo haremos en base a dos hilos conductores, a saber: a) hay que tener claro que, aunque Heidegger se exprese en términos que hacen ver la temporalidad como condición de posibilidad del cuidado, en

⁹⁰² Cfr. *supra.*, nota 349.

⁹⁰³ Recuérdese lo que se dijo en torno a la originariedad (*supra.*, nota 779). Según nuestra interpretación, en el § 69 Heidegger parece analogar temporalidad originaria y temporalidad propia, pero no son lo mismo, sino que la temporalidad propia es una concreción de la originaria, concreción que retiene lo abierto en sus caracteres existenciales-ontológicos, sin provocar una distorsión y/o derivación en lo abierto ejecutivamente. Por esta razón, la instancia que hace posible la originariedad de la temporalidad es la mismidad, entendida ésta como la apertura del *Dasein qua Dasein*, en tanto modalidad global, cabal y holística, la cual recoge, como de cabo a rabo, la integridad del ser denominado *Existenz*.

el sentido de que lo abierto por la temporalidad es un horizonte extático que debe ser asumido como una modalidad que le incumbe un concernimiento, esto es, un “cuidado” [*Sorge*], este planteo, como hemos mostrado ya, mediante los anteriores capítulos, es deudor de un desarrollo de la mismidad, pues siempre ya la temporalidad es originaria en base a su mostración como posibilidad de sí, la cual permite la irrupción del modo de ser del *Dasein qua Dasein*; b) ahora bien, el “contenido”⁹⁰⁴ de esta temporalidad, tematizada por Heidegger, como nos ha hecho saber, está basada en la co-originariedad de los éxtasis temporales [pasado(haber-sido)/presente(instante)/futuro(precursar)], siendo que lo abierto por la temporalidad co-implica todos los momentos adscritos a tales éxtasis. Esto nos conllevaba a pensar que la temporalidad no era ninguna cosa de carácter substancial, sino un hacerse cargo y/o un modo de ser de naturaleza cinética, basado en la apropiación del sentido del ente, de lo que “es”. Ahora bien, esta constitución de la temporalidad es idéntica a la constitución de la mismidad, la cual nunca es pensada por Heidegger como un “modo cósmico de ser”⁹⁰⁵ [*vorhandenes Sein*]. A partir de entonces, desde la impronta de estos dos ejes temáticos, vamos a desarrollar los siguientes aspectos: 11.2) la conexión entre temporalidad-estado de apertura y mismidad, a fin de comprender qué tipo de relación, entre temporalidad y la mismidad, está incluida en los momentos de tal estado de apertura: disposición afectiva, comprensión, habla y caída⁹⁰⁶; 12.3) la co-implicación entre temporalidad, mismidad y mundo, en el sentido restringido de estructura relativa al ser-en-el-mundo⁹⁰⁷; 12.4) la temporalidad, la mismidad y la relación espacial del *Dasein*⁹⁰⁸; 12.5) la temporalidad y la mismidad, en su conexión, en referencia con la cotidianidad, la cual constituye la base metódica del análisis fenomenológico-existencial⁹⁰⁹.

⁹⁰⁴ La temporalidad no tiene, *per se*, contenido, sino que es el *summum* de la indicación formal (Cfr. *supra.*, nota 350).

⁹⁰⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 267.

⁹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 134-160.

⁹⁰⁷ Cfr. *supra.*, 3.

⁹⁰⁸ Cfr. *supra.*, 2.

⁹⁰⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 35. No olvidemos la petición de principio, en relación con el método fenomenológico, es decir, la necesidad de acudir a ciertos elementos de “mostración” [*Aufweisung*] y “justificación” [*Ausweisung*], a fin de lograr una “atestiguación” [*Bezeugung*] de lo tematizado por sobre desde la experiencia pensada y abierta como lo dado (Cfr. *supra.*, nota 385).

12.2. Temporalidad, estado de apertura y mismidad.

El *Dasein* es su apertura, es decir, a lo largo de la obra, como se hizo notar en el § 44, el *Dasein* queda marcado esencialmente por el (su) “estado de apertura” [*Entschlossenheit*]. Si esto es así, y la apertura, expuesta en el “ahí” [*Da*] del *Da-sein*, es una característica fundamental de cara a dar cuenta del modo en el que el ser de este ente es dado, será menester ver hasta qué punto este estado de apertura está en ineludible conexión con la temporalidad y, en último, término, con la mismidad. Esto supone realizar un triple análisis, pues, primeramente, hay que fijar la atención en la comprensión, siempre ya templada por la disposición afectiva. Esta comprensión, como se vio⁹¹⁰, es una manera en la que el *Dasein* es su ser; segundamente, hay que parar mientes en la disposición afectiva, en tanto modo eminente de “encontrarse” [*befindensich*], aquí y ahora, en medio de la facticidad del mundo; terceramente, tocaría pensar en el habla como una respectiva articulación temática de carácter no objetivante de la comprensibilidad⁹¹¹, para, en último lugar, ver cómo ésta se desarrolla desde el horizonte de la impropiedad, es decir, en tanto correlato de la “caída” [*Verfallen*].

12.2.1. El comprender.

En virtud de la explicado ya en el § 33 Heidegger comienza manifestando que el comprender es la manera en la que el *Dasein*, siendo un poder-ser, proyecta aquello que es, haciéndolo de manera natural, o sea, a-temática, como correlato de su ser-en-el-mundo⁹¹². Comprender es, por ende, un “cómo” [*Wie*] se es, una manera de ser, la cual queda remitida siempre a una posibilidad de carácter fáctico. Ahora bien, si Heidegger hubiera parado aquí, y una exigencia de desarrollo no fuera pertinente, lo expuesto en el § 68 sería reiterativo y superfluo. El intento que está sobre la base de este párrafo es lograr una conexión sobre los éxtasis temporales ya abiertos en el capítulo anterior. Por eso, Heidegger manifiesta que la comprensión queda marcada por el “futuro” [*Zukunft*], pues todo comprender, si de verdad queda remitido a posibilidades, es una manera en la que el *Dasein* puede “venir-a-sí” [*Auf-sich-zukommen*], desde el proyecto de su existencia. Si esto es así, no es de extrañar la afirmación sobre el ser del *Dasein*, y su acuñación como modo de ser “venidero” [*zukünftig*]. En efecto, si la comprensión, que

⁹¹⁰ Cfr. *supra.*, 5.

⁹¹¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 161.

⁹¹² Cfr. *Ibid.*, p. 336.

es siempre el *Dasein*, en tanto existente, queda remitida siempre a lo abierto en y desde posibilidades, la comprensión es, se realiza, mientras es religada al mundo, en tanto horizonte de apertura que hace posible la venida a la presencia, valga decir, la comprensión del ente. Que la comprensión se dirija ineludiblemente al mundo, significa, a la par, una manera de asumir, de asumir(se) propia o impropriamente: “El comprender o es propio, brotando del propio sí-mismo, o es impropio”⁹¹³. Surge ahora una pregunta fundamental: ¿desde dónde temporiza la temporalidad que es el *Dasein* mismo? Pensamos que desde el modo propio de asumir o, bien, desde el modo impropio, es decir, lo que temporiza la temporalidad es un modo a través del cual el *Dasein* es su mismidad⁹¹⁴. No estamos, por tanto, ante un engranaje mecánico, el cual actuara a modo de co-originariedad, por la que los horizontes temporales de los éxtasis se vean mezclados, sino ante la tarea de su especificación en el sentido de asumirlos bajo un horizonte de ser sí-mismo por parte de este *Dasein*. Además, desde otro sentido, que la temporalidad, en su despliegue como temporizar, remita a la mismidad, explica el hecho de su conversión en temporalidad impropia y propia, pues, como se echa de ver, el futuro impropio es aquel, cual correlato del comprender cotidiano⁹¹⁵, relativo a la “ocupación práctica” [*Besorgen*], bajo el modo de “estar a la espera” [*Gewärtigen*]. Pero, sin embargo, habría que hacer notar que, aunque sea impropriamente comprendido, la temporalidad del *Dasein* siempre remite a un aspecto autorreferencial, el cual quedó marcado por el “por-mor-de” [*Umwillen*], en el estudio del útil y el mundo-entorno⁹¹⁶ [*Um-Welt*], o sea, a pesar de que sea impropriamente, al socaire de la refracción ontológica⁹¹⁷, el modo a través del cual el *Dasein* se comprende a sí mismo. Desde este aspecto, la mismidad, como modo de ser en propiedad del *Dasein*, no ha de buscarse, de manera monotemática, en el aspecto autorreferencial inherente a toda modalidad de ser-en-el-mundo, sino, antes bien, al hecho de su asunción y/o llevar a cabo, o sea, la propiedad aquí tiene que ver con la manera en la que el *Dasein*, remitiéndose a sí mismo, es su sí-mismo desde su fondo de mostración última, lo que estamos llamando de nuevo: mismidad. Aquí tiene razón Heidegger al manifestar que la mismidad no es nunca un modo cósmico de ser, ya que queda religada inexorablemente a un “sentido de

⁹¹³ *Ibid.*, p. 146: *Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.*

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 337.

⁹¹⁶ *Cfr. supra.*, 3.

⁹¹⁷ *Cfr. supra.*, nota 444.

ejecución” [*vollzugssin*]. Cabe recordar, empero, que la idea que motiva la redacción de tal § 68 es retomar un sentido temporal propio desde la temporalidad impropia y/o cotidiana. Por esta razón, se habla de la espera y/o “estar a la espera” [*Gewärtigen*], pues tal espera conforma un modo de concreción de la manera en la que, a través del poder-ser, el *Dasein* se anticipa, o pre-cursa, lo que es⁹¹⁸. Esperando, el precursar y/o la anticipación queda en deuda con el modo en el que la cotidianidad, a través del uno, ha abierto las posibilidades, el futuro “en general” [*überhaupt*]. La tarea es que, si ha de remitir a la mismidad las posibilidades que auto-remiten, a su vez, al *Dasein*, en tanto ser-posible, esta anticipación o “precursar” [*Vorlaufen*] debe conllevar un modo de asumir y ejecutar, de manera cabal y honesta, el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, en el sentido de hacerse cargo de la imposibilidad de toda posibilidad, de nuestra relación con nuestro “fin(al)” [*Ende*]. Sin ambages lo manifiesta así Heidegger: “El fenómeno originario del futuro es el dejarse venir hacia sí mismo soportando la extraordinaria posibilidad”⁹¹⁹. Esto significa, entre tanto, que: o se soporta la posibilidad extraordinaria, o no hay futuro originario, ni modo de ser propio y, por ende, no hay posibilidad de ser conforme a nuestra mismidad. Hay que hacer notar, a fin de no olvidar el papel determinante de la mismidad, que toda forma de venir a sí del *Dasein* es, justamente, un venir a sí-mismo, no un venir a sí en tanto tal, como “flotante en el vacío” [*freischwebende*]. La mismidad es, entonces, el fondo de manifestación de todo venir a sí por parte del *Dasein*.

Si el comprender, por lo demás, es dirigido hacia posibilidades “futurizantes”, y, por ende, toda forma de comprensión es afectiva, esto quiere decir que, inherentemente a todo venir a sí, el *Dasein* debe asumir su haber-sido, su “yo soy sido” [*ich bin gewesen*]: “En el precursar, el *Dasein* se retoma en su más propio poder-ser, precursándose. Al propio haber sido lo llamamos repetición”⁹²⁰. Esta última afirmación no es más que un volver a decir, de otra manera, que el *Dasein* es un “proyecto-arrojado”⁹²¹ [*geworfene Entwurf*]. *Pro domo*, podemos afirmar: la repetición, la cual es un modo de determinación del éxtasis-pasado, viene a significar que la mismidad es un acto ejecutivo que siempre vuelve a lo sido. Ser sí-mismo es, entonces,

⁹¹⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 265 y 325.

⁹¹⁹ *Ibíd.*, p. 325: *Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich Zukommen-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der Zukunft.*

⁹²⁰ *Ibíd.*, p. 339: *Im Vorlaufen holt sich das Dasein wieder in das eigenste Seinkönnen vor. Das eigentliche Gewesen-seinz nennen wir die Wiederholung.*

⁹²¹ Cfr. *supra.*, 4.5.3; *Sein und Zeit*, pp. 142 y 192.

un modo de ser futuro que siempre vuelve a atrás, al haber-sido, pero modificándolo desde su fundamento, o sea: desde (su) la temporalidad. Heidegger hace notar que, aunque el sí-mismo retorne y vuelva a su haber-sido, el futuro es la condición de posibilidad de todo retorno⁹²². ¿No hay un modo de mismidad en conexión con el haber-sido? Sí, pero solo al amparo de un venir a sí de carácter futurizante. Justamente aquí esta latiendo la principal función de la mismidad en relación con el haber-sido, pues la mismidad, a partir de un determinado modo de asumirse por parte del *Dasein*, abre, potencia y realza este haber-sido en todas sus posibilidades, o sea, en conexión con la posibilidad insuperable de la muerte. Solo de este modo radica, según Heidegger, la única posibilidad por la que el pasado se hace propio, futurizándose al amparo de la posibilidad más propia, la cual es impulsada por la relación con nuestra muerte, pero asumida por la mismidad. Ahora encaja las piezas y se comprende que la cotidianidad quede tematizada como un olvido y huida de la muerte, pero, en términos más rigurosos, como correlato intencional-hermenéutico del uno-mismo, en tanto figura niveladora, desfigurada y auto-delegatoria de la mismidad del *Dasein*. Para que se constituya el uno-mismo, como dice Heidegger: “Para efectivamente poder encaminarse a trabajar y manipular, perdiéndose en el mundo de lo útiles, el sí-mismo debe olvidarse de sí”⁹²³.

Futuro y Pasado, en este desarrollo en torno a la temporalidad extática y la mismidad, reclaman, *per se*, una presentación, en el sentido de “hacer comparecer” [*Begegnenlassen*] lo abierto bajo tales horizontes de tiempo⁹²⁴. Como se vio en el § 44, el *Dasein*, por mor de su estado de apertura, deja conformarse al ente intramundano en su su sentido y significación⁹²⁵. Del mismo modo, el presente, si se entiende rectamente, debería comparecer, a partir de un modo concreto de presentación, desde la mismidad del *Dasein*. Este modo de presente propio es llamado por Heidegger “instante”⁹²⁶ [*Augenblick*], el cual tiene que ser terminalmente separado del instante impropio que

⁹²² Tal y como manifiesta Heidegger en el curso sobre Leibniz de 1928, en el desarrollo de la trascendencia del *Dasein*: “La temporalidad se temporiza elementalmente a partir del futuro” [*Die Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft*] (GA 26, p. 273).

⁹²³ *Sein und Zeit*, p. 354: *Um an die Zeugwelt »verloren« »wirklich« zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen.*

⁹²⁴ *Cfr. Sein und Zeit*, p. 326.

⁹²⁵ *Cfr. supra.*, 7.

⁹²⁶ A lo largo de los cursos anteriores a *Ser y Tiempo*, y como hemos mostrado en los primeros capítulos de esta tesis doctoral (*supra.*, I Parte), Heidegger se apoya en interpretaciones sobre el concepto paulino de *kairos*, la *phronesis* aristotélica y, también, del desarrollo del instante-eterno de Kierkegaard.

determina el presente como un *punctum*, como un “tiempo-ahora” [*Jetzt-Zeit*], es decir, en tanto momento datado. Ahora bien, este instante, en su modo propio de acontecer, debe ser entendido como la puerta que abre, en su co-originaiedad, los dos éxtasis temporales en un horizonte, permitiendo una mirada para que el *Dasein* pueda actuar, ejecutar o asumirse. De nuevo, la mismidad queda presupuesta en el desarrollo del instante, pues lo que se abre en una situación, llamada instante, es una posibilidad de ser sí-mismo, y no una posibilidad temporal desarticulada de este principio que estamos llamando mismidad. A partir de entonces, tiene sentido la determinación ejercida por Heidegger sobre la temporalidad impropia en tanto “estar a la espera olvidante-representante”⁹²⁷ [*das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen*] y, del mismo modo, en relación con la temporalidad propia, en tanto instante “precursor y repitiente”⁹²⁸ [*vorlaufend-wiederholender*]. Pero esta temporalidad propia, basada en un instante que co-implica el pre-cursar de la muerte, el carácter de retorno repitiente del pasado y el instante abierto en y desde la situación, constituye la posibilidad de retención de la temporalidad originaria del *Dasein*, posibilitada por su mismidad.

12.2.2. La disposición afectiva: una inquietud sin lo inquietante

La disposición afectiva hace mención de todo modo de encontrarse, inherente a toda posibilidad, es decir, al carácter futurizo, en porvenir, del *Dasein*. Ahora bien, tal disposición afectiva no es considerada, de manera exclusiva, como algo así como el reverso de toda posibilidad, definida en tanto “condición de arrojado”⁹²⁹ [*Geworfenhiet*], sino, antes bien, como la determinación codificante de toda posibilidad futura, la cual es, en esencial, el ser del *Dasein*. Por eso, Heidegger manifiesta que, en relación con los éxtasis-horizontales, al futuro le pertenece un venir-a-sí, y a la disposición afectiva, cual éxtasis del pasado, le correspondería un “retrotraer hacia/a”⁹³⁰ [*Zurückbringen auf*]. En efecto, las posibilidades, en el marco de la comprensión, eran remitidas al futuro, entendido éste como el horizonte de carácter extático, a través del cual, todo *Dasein* debe asumir y hacerse cargo de sus posibilidades, pero ¿qué sucede con la disposición afectiva y el horizonte relativo a su haber-sido? Habría que ser cautos, y mantener lo fijado precedentemente en la obra, de cara a no pensar que la disposición

⁹²⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 339.

⁹²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 391.

⁹²⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp.134 ss.

⁹³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 340.

afectiva es, tan solo, la determinación de la heteronomía sobre las posibilidades ligadas al proyecto existencial emparentado con el *Dasein*⁹³¹. Más bien, por disposición afectiva, una vez abierto nuestro análisis de la mismidad, en su vinculación con la temporalidad, Heidegger supone el formato mediante el cual toda posibilidad es asumida en tanto afección y/o encontrarse. Esto quiere decir, entre tanto, que la mismidad del *Dasein* es asumida más allá de lo asumido en cada caso, su asumir y/o hacerse cargo, en tanto acción de la mismidad, siempre ya comporta un “cómo” [*Wie*] es asumido lo asumido en cada caso. *Grosso modo*, que las posibilidades existenciales, relativas al *Dasein*, vuelvan, retornen, o sean retraídas, significa su inexorable vinculación con estados de carácter afectivos, entendidos como modo en el que el *Dasein* “le va su ser en ser(existir)” [*es geht ihm um sein Sein*].

Cabe recordar, por lo demás, que, en la *I Sección*, ya Heidegger dejó abierta la posibilidad recta, en propiedad, de comprender la disposición afectiva, que somos, en relación con nuestra posibilidad más propia, el sí-mismo, cuando trató el modo existencial, apertura plena y franca, de la “angustia”⁹³² [*Angst*]. En el desarrollo de la angustia, la cual debe ser vinculada necesariamente, si quiere ser comprendido de verdad, con el desarrollo del “miedo”⁹³³ [*Furcht*], se hizo énfasis sobre el aspecto arrojado, relativo a toda posibilidad, en su más extrema concretización: ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Pero, en este punto, como hemos reiterado, no se trata de lograr una primera caracterización fenomenológica sobre tal fenómeno, lo cual ya se ha realizado, sino en poder emparentar la disposición afectiva y la temporalidad. Aquí parece existir una paradoja, según el modo de entender la temporalidad adscrita, a saber, al miedo. Por un lado, el desarrollo de la cotidianidad es interpretada por Heidegger como correlato de una huida de sí, y si el miedo, de algún modo, recoge el modo en el cual el *Dasein* se ocupa del mundo ¿cómo es posible que, en relación con el miedo, Heidegger diga que está basado en un retrotraer que está a la espera de...? La clave, a fin de solucionar la

⁹³¹ *Cfr. supra.*, 6.

⁹³² *Cfr. supra.*, 6.2.2.

⁹³³ Para decirlo muy brevemente, si la angustia supone un momento de cancelación y/u obturación del modo a partir del cual el *Dasein* se constituye en relación hermenéutica con el mundo, en sus diversos y múltiples “para-qué” [*Um-zu*], la angustia tiene, por ende, que ser relacionada con el miedo, pues es, desde el desarrollo del miedo, la manera en la que mejor se puede comprender el despliegue de los diversos “para”, siendo que el miedo es la experiencia que coliga toda ocupación, en su para-qué, con la posibilidad de que nuestro modo de ser, la existencia, sea puesto en peligro, dañado o perjudicado. Y, por otro lado, como Heidegger misma manifiesta, el quien del miedo, su “por lo que se teme”, es el *Dasein* mismo (*Cfr. Sein und Zeit*, p. 141), es decir, el núcleo del miedo es el ser-en-el-mundo en cuanto tal, justamente, lo que la angustia potencia en su plenitud (*Cfr. supra.*, 6.2.1).

aparente paradoja -¿cómo se concilian los modos de huida y espera de sí?-, radica en interpretar el miedo, en tanto disposición afectiva, como un modo de concreción de la angustia, el cual posibilita su reconversión fenomenológica -pues, todo miedo es la atestiguación de la angustia-, en la manera en la que, en definitiva, se teme por..., es decir, por-mor-del *Dasein* mismo. Por esta razón, el miedo presenta la estructura temporal de “un olvido que estando a la espera hace presente” [*gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen*]. Mientras que el estar a la espera no quede vinculado con el *Dasein*, el estar a la espera queda modulado como un estar inquieto, incapaz de demora. Ese estar inquieto, sin posibilidad de vinculación existencial con las posibilidades del ser del *Dasein*, es, *stricto sensu*, una huida.

Cuando se ha adjetivado que el estar a la espera impropio, relativo al miedo que huye de sí mismo, es inquieto, no resulta azaroso, pues, en general, manifestar que de lo que se trata con la angustia estriba en hacer presente la inquietud sin lo inquietante⁹³⁴. Desde este aspecto, valga decir, que la mayoría de los intérpretes⁹³⁵ han ejercido una enfatización sobre la angustia a causa de su determinación en tanto sin objeto, porque lo que se abre a partir del estar-angustiado es “la nada del mundo”⁹³⁶ [*das Nichts der Welt*], o de manera más formal: en la angustia los momentos estructurales del ante-qué y el por-qué coinciden. En nuestra opinión, aunque estas lecturas sean correctas, su referencia a la mismidad es, al menos, ambigua, pues no se intenta dar cuenta de la posible vinculación que, en todo angustiarse, está de fondo en juego. Ello solo es posible si se piensa la “inhospitalidad” [*Unheimlichkeit*], modo ontológico de ser del *Dasein*, en relación dinámica con la inquietud sin lo inquietante, o, con Heidegger, como mundo *sin mundo* (correlato hermenéutico y pre-objetivo de pertenencia significativa al medio-entorno). Por eso, la mismidad es aquí importantísima, en la medida en que esta mismidad es una manera de ser, esto es, caracterizada, en su concreción, desde un comportamiento llamado inquietud -nunca la mismidad es un modo cósmico de existir-, esta mismidad es solo aprehendida como el fondo que hace disponible, remitiendo al por-mor-de latente en todo “comportarse” [*Verhalten-sich*] del *Dasein* en-el-mundo, el retrotraer a sí, relativo al haber-sido como modo en que se funda la temporalidad extática del pasado. Este modo de hacer disponible, recogido en la expresión “la

⁹³⁴ Hecho estudiado por nuestro Proyecto de Investigación I+D De Excelencia: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante (DICIOR)” (FFI2017-83770-P).

⁹³⁵ Cfr. *supra.*, nota 575.

⁹³⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 343.

inquietud sin lo inquietante”, la cual modula también la manera impropia de temporalidad relativa al miedo como un estar a la espera inquieto que huye de sí, permite que la mismidad sea justamente eso: la manera en la que queda asumida la inhospitalidad “irrespectiva” de toda posibilidad, la cual es inhóspita en virtud de la estructura de la mismidad del *Dasein*, siempre ya inconforme con una determinación, por sobre lo que es, del tipo substancial o *quidditativo*. Por tanto, no es extraño lo que dice Heidegger al respecto: “La angustia se angustia por la nuda existencia (*Dasein*) en cuanto arrojada en la inhospitalidad. La existencia retorna hacia el “puro que” de la más propia y aislada condición de arrojado”⁹³⁷, aunque pudiera parecer esquivo y arduo en su comprensión. Ahora bien, si en el fragmento recogido por Heidegger, se tematiza el “puro que” [*pure Daß*], o la nuda existencia, como una de las maneras de mentar la mismidad del *Dasein*, en nuestra opinión, la cosa cambia por completo, pues se comprenderá la manera en la que temporalidad propia del haber-sido, el retrotraer-a y/o “retornar-a” [*bringen zurück auf*], es solo posible como mismidad, siendo esta mismidad la forma en la que el *Dasein* se abre a sí mismo, en el sentido restringido de considerar esta apertura como el modelo temporal por el que este *Dasein* se comprende *qua Dasein*, reiteramos: desde sí-mismo, y no, más bien, desde su ocupación intramundana, absorbido “en” [*bei*] el mundo. Así, de este modo, se podría comprender de qué manera la angustia, disposición afectiva que es correlato de lo llamado aquí “una inquietud sin lo inquietante”, provee la condición de posibilidad existencial a fin de que el *Dasein* pueda proyectarse desde sí mismo, retrayendo su haber-sido al modelo de disposición comprensiva propia y originaria: la mismidad.

Como no podría ser de otro modo, siguiendo la estela explicativa de los éxtasis temporales, a la disposición afectiva, en cuanto haber-sido, le pertenece una relación temporal con el presente. La manera, según la cual, se hace presente el haber-sido del *Dasein*, siempre ya en una tonalidad afectiva llamada facticidad, es, en términos estrictos, la angustia. A diferencia de la relación del éxtasis presente para con el futuro, el cual abre la situación para una resolución en propiedad de la existencia como mismidad⁹³⁸, el presente, que emana co-originariamente del pasado, debe ser entendido bajo términos desestabilizadores, en virtud de las consecuencias ejercida por la angustia

⁹³⁷ *Ibíd.*: Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes. Sie bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit.

⁹³⁸ *Cfr. supra.*, 11.

misma por sobre la conformidad en-el-mundo, tanto desde el mundo-entorno como desde el mundo-compartido. Justamente, la angustia, como se echa de ver, cancelaba el elemento de ilación y/o conformación con el mundo, en tanto contexto holístico de pertenencia, singularizando al *Dasein*, o sea, remitiéndolo a sí-mismo. Por esta razón, el modo en el que la angustia temple afectivamente el presente, desde la irrupción del haber-sido, es a la manera de un modo de ser refractario para con la conformación hermenéutica en-el-mundo. Esto quiere decir, para Heidegger, que, a partir de la angustia, es posible un acceso en propiedad al éxtasis temporal implícito del haber-sido, siendo que éste se revela potencialmente en su vinculación con el ser-posible del *Dasein*⁹³⁹. Y aunque esto sea, expuesto lo expuesto, a grandes trazos, lo vertido por Heidegger, tendríamos que ahondar un poco más en la tarea explicativa, de cara a ver qué vinculación habría entre haber-sido, como momento éxtático-temporal del pasado, la angustia y la mismidad. ¿Por qué la angustia, permitiendo la lejanía con respecto a la cercanía de la ocupación/absorción en el mundo, habría que ponernos con un modo de acceso a la mismidad? La explicación heideggeriana, como se echa de ver, no acude necesariamente a poner de manifiesto, al menos de manera directa, tal vinculación. Ahora bien, la explicitación según la cual la angustia, en tanto disposición afectiva, provee el temple propio para una venida a la presencia de la temporalidad del *Dasein*, a la manera de un éxtasis temporal abierto como horizonte, sea desde el poder-ser futuro, sea mediante la situación del presente, no puede ser comprendida sin el papel fundamental de la mismidad, por la sencilla razón de que la disposición afectiva, el temple emanado de la angustia, a partir del éxtasis “haber-sido”, no es tan solo la revelación, en relación con el *Dasein*, de su equiparación con la nada. Estos términos, una vez conscientes del recorrido de la historia del existencialismo, le debieron salir muy caros a Heidegger, precisamente, porque, entre otras cosas, la naturaleza de estos análisis nada tienen que ver con el propósito germinal del existencialismo: ahondar en un pensamiento sobre la existencia, la mayoría de las veces, en oposición a lo que se ha solido llamar con el rótulo de *esencialismo metafísico*. Todo lo contrario, el fin más cercano, para Heidegger, consiste poner en franquía la estructura temporal del *Dasein*, a

⁹³⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 344.

fin de desvelar, como se sabe, la “temporalidad del ser”⁹⁴⁰ [*Temporalität des Seins*], como vía en la que se puede interpretar algo así como el ser del ente en general. Pero, además de este fin, a nuestro juicio, el tratamiento temporal-existencial, ejercido sobre la disposición afectiva, es deudor del horizonte mismidad, pues su determinación como algo refractaria, que deja el pozo afectivo de la angustia sobre el elemento de conformidad y/o absorción en-el-mundo, solo es posible al socaire de la constitución intrínseca del sí-mismo del *Dasein*: no es la angustia la refractaria con respecto a la ocupación de carácter nivelador en-el-mundo, sino la mismidad, o sea, el modo de ser del *Dasein*, el cual está basado en un posibilidad afectiva que debe ser asumida siempre ya, y en cada caso.

12.2.3. Caída y el habla.

A pesar de ir contra la intuición más común, en los análisis fenomenológicos-temporales, dentro del horizonte extático del futuro (venir-a-sí), y del pasado (habersido), la tarea pendiente de Heidegger es, ahora, dar cuenta del modo en el que es abierto el horizonte temporal del presente en tanto tal. La caída, como se sabe, era un momento constitutivo del cuidado, fundando en el estar dentro-del [*bei*] mundo. En el § 38 Heidegger, empero, había dado una primera caracterización existencial del momento de la caída, siguiendo la estela de sus tres determinaciones: habladuría, curiosidad y ambigüedad. Resulta sorprendente que, en el § 68, solo se la ponga en relación con el éxtasis presente y la determinación de la avidez de novedades y/o curiosidad. Heidegger manifiesta que, a partir de la curiosidad, es más fácil ver el nexo entre temporalidad y caída⁹⁴¹. Desde este horizonte, la avidez de novedades debe ser comprendida cual correlato del “uno-mismo” [*man-selbst*], es decir, es un ver/comprender/hacer que salta y salta, yendo de una cosa nueva a otra, sin demorarse en lo relacionado mismo⁹⁴². Por eso, lo que viene a presencia, al amparo del comportamiento intencional y ajetreado de la avidez de novedades, es una “presentación incontentida”⁹⁴³. En el capítulo justamente

⁹⁴⁰ *Sein und Zeit*, p. 17: “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser” [... *daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt*].

⁹⁴¹ *Cfr. Ibid.*, 346.

⁹⁴² *Cfr. Ibid.*, p. 172.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 347: “La avidez de novedades es del todo impropiamente venidera y esto, de nuevo, de tal manera que no está a la espera de una posibilidad, sino que, en su avidez, tan solo la ansía como algo ya real. La avidez de novedades se constituye a través de una presentación incontentida que, solo presentando, busca incesantemente evadirse del estar a la espera, en esto, sin embargo, está

anterior a este, Heidegger trata la mismidad del *Dasein* bajo términos de “estabilidad del sí-mismo” [*Selbst-Ständigkeit*], siendo que la estabilidad y la autonomía de la mismidad eran entendidas como una manera en la que, estando en el mundo, el *Dasein* logra preservar su carácter existencial, en tanto poder-ser. Ahora podemos ver que la avidéz de novedades no solo impide un demorar, por el cual se lograra alcanzar un estado meditativo por sobre las cosas, sino que impide, en tanto tal, el modo de presentación, a través del instante -modo de ser temporal y extático del presente- de la mismidad.

Por otro lado, esta ardua explicitación de los éxtasis temporales, atendiendo al método fenomenológico, necesita de una determinación y/o concreción de carácter fáctico, de tal manera que a lo abierto de modo fenomenológico se le pueda vincular una base experiencial. Esta función, signada por Heidegger en tanto articulación, es lo que haría el fenómeno del “habla” [*Rede*], que “no se temporaliza primariamente en un éxtasis determinado”⁹⁴⁴, sino que es, justamente, su articulación significativa, la cual está basada en una comprensión ejecutiva y existencial, templada afectivamente, entendida como ser-en-el-mundo. Esta manifestación de Heidegger, siguiendo el hilo conductor de su investigación, ha constituido una problemática que ciertos intérpretes han abordado con cierto protagonismo en sus obras⁹⁴⁵. Y esto por la sencilla razón de que ha de haber un nexo entre los éxtasis temporales y el habla como articulación significativa, pues siempre ya, sobre la base de la comprensión y la disposición afectiva tiene que existir un modo de articulación significativa-afectiva. Como hemos mostrado en capítulos anteriores⁹⁴⁶, la mismidad pudiera ser ese fondo conector entre momentos, en tanto desarrollo y despliegue de un *logos* de carácter no apofántico⁹⁴⁷. Sin embargo, en nuestra opinión, el mismo Heidegger no pudo explicitar con demora tal nexo, justamente, en virtud, como se sabe, del inacabamiento del libro. Esto se ve

incontenidamente retenida” [*Die Neugier ist ganz und gar uneigentlich zukünftig und dies wiederum dergestalt, daß sie nicht einer Möglichkeit gewärtig ist, sondern diese schon nur noch als Wirkliches in ihrer Gier begehrt. Die Neugier wird konstituiert durch ein ungehaltenes Gegenwärtigen, das, nur gegenwärtigend, damit ständig dem Gewärtigen, darin es doch ungehalten »gehalten« ist, zu entlaufen sucht*].

⁹⁴⁴ De este modo se manifiesta Heidegger (*Ibíd.*, p. 349): “De ahí que el habla no se temporaliza en un éxtasis determinado” [*Daher zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase*].

⁹⁴⁵ Como es el caso de (Hermann, F.W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, pp. 111-114).

⁹⁴⁶ *Cfr. supra.*, 5.

⁹⁴⁷ Al respecto, las reflexiones de A. Vigo son de gran valía (*Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, pp. 95-128).

palmariamente cuando dice: “el habla en sí misma es temporal, ya que todo hablar sobre..., de... y a... se funda en la unidad extática de la temporalidad”⁹⁴⁸. Como venimos diciendo, Heidegger no otorga detalles, ni explica el porqué. Para ganar un poco más de explicación sobre tal problemática, habría que parar mientes en el § 44, donde, de un modo tímido, se pone en conexión el horizonte del ser con la verdad, en otras palabras, se realiza una *aleteología*⁹⁴⁹. Aunque ahora, debido a que ya se ha hecho en parte en un capítulo anterior⁹⁵⁰, no se hace necesario una ampliación de tal temática, sino, antes bien, habría que dejar constancia de la posibilidad de que el habla, en tanto articulación afectiva, pueda quedar fundado en la temporalidad, como horizontalidad extática del cuidado. Para ello, es menester que tal habla sea re-ligado y/o vinculado con el fenómeno de la mismidad del *Dasein*. Para el ser humano, en general, a diferencia de las máquinas o autómatas, hablar no consiste en el hecho bruto de pronunciar fonemas, sino que, siguiendo el hilo de lo mostrado por Heidegger, hablar es un modo de articular comprensiva y afectivamente nuestro ser-en-el-mundo. Por eso, la afirmación de que el habla sea temporal en sí misma tiene que ser explicado bajo los siguientes términos: también al habla le pertenece una resolución precursora. Hablar es manifestar, a la par, cómo nos va en lo que estamos siempre ya. Y este fondo de disponibilidad del habla es propulsado, como se ha mostrado ya con anterioridad⁹⁵¹, por la mismidad, de la misma manera por la cual el cuidado es un cuidado de sí -a razón de que lo cuidado en el cuidado es el *Dasein* mismo, como horizonte extático de posibilidad del ser-, el habla es un habla que siempre retiene la posibilidad de un hablar de sí, o sea, de cómo nos va, cómo nos encontramos, de que modo es asumido el pasado, la incertidumbre del futuro, etc.

Por último, habrá que seguir ahondando en esta problemática de cara a lograr ver la unidad implícita entre los éxtasis temporales, relativos al *Dasein*, y su vinculación con la mismidad.

⁹⁴⁸ *Sein und Zeit*, p. 349: *Die Rede ist an ihr selbst zeitlich, sofern alles Reden über . . . von ... und zu... in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet.*

⁹⁴⁹ *Cfr. supra.*, nota 363.

⁹⁵⁰ *Cfr. supra.*, 5.

⁹⁵¹ *Cfr. Ibid.*

12.3. Mismidad y la unidad del ser-en-elmundo.

Como buen fenomenólogo, Heidegger quiere profundizar en el análisis, y dejar determinada la unidad de los momentos constitutivos de los éxtasis temporales del *Dasein*. Su búsqueda es radical, él busca el “fundamento que hace posible la unidad de esta estructura articulada”⁹⁵² [*Grunde der möglichen Einheit dieser gegliederten Struktur*]. Para decirlo brevemente, aunque será menester una demora en nuestra interpretación, el fundamento de esta unidad es la trascendencia del *Dasein*, en tanto fenómeno radicado en la “transparencia” [*Durchsichtigkeit*] de la comprensión del ser del ente por-mor-del *Dasein*. Pero, a decir verdad, esto es casi como decir muy poco o nada al respecto. Por esta razón, pensamos necesaria, siguiendo el hilo de repetición de la estructura cinética de los momentos constitutivos del mundo-entorno y del mundo relativo al objeto teórico, propio del comportamiento científico, aventurar un ejercicio fenomenológico-interpretativo que ponga el énfasis en la experiencia de la mismidad del *Dasein*, en tanto verdadero fundamento, y fenómeno posibilitador de toda unidad temporal de los respectivos éxtasis.

12.3.1. Mundo-entorno: estar-a-la-espera y retención.

Retrotraerse al ámbito que da cuenta del modo de aparecer del “mundo-entorno” [*Um-Welt*], dentro de trato y/o ocupación de carácter práctico⁹⁵³ [*Umgang*], es ejercido, por Heidegger, de cara a mostrar el modo de temporalización, inherentes a tales existenciaros, en conexión con los éxtasis del propio *Dasein*. Por decirlo muy brevemente, en el análisis de la mundaneidad del mundo, en concreto: del mundo entorno, donde Heidegger había supeditado la ocupación práctica al estudio del útil, remitiéndose a una explicación de carácter instrumental: el útil en su respectivo “para-que” [*Um-zu*], el cual era siempre deudor de un “entramado de útiles” [*Zeugzusammenhang*], que servía de contexto y/o *circum* de la propia conformidad o “condición respectiva” [*Bewandtnis*], a través de la cual era posible algo así como el estar ocupado en el mundo⁹⁵⁴. Ahora bien, la pregunta tiene que ver con la exploración de los posibles rendimientos que el trato ocupacional tiene en referencia con la

⁹⁵² *Sein und Zeit*, p. 351.

⁹⁵³ *Cfr. supra.*, 3.

⁹⁵⁴ *Cfr. supra.*, 3.5.; 3.6.1.

temporalidad. De este modo, el interés del análisis estriba en dar respuesta a la pregunta por la génesis fenomenológica de tal elemento y/o plexo de conformidad, el cual regula todo operar con el útil, como “estando a la mano” [*zuhanden*]. Como se echa de ver, en los §§ 14-18, Heidegger supedita la respectación instrumental, el para-que, al un horizonte autorreferencial que lo soporta, en homologación con el ser del *Dasein*, el “por-mor-de [*Worumwillen*]. En términos plásticos, si se pone el ejemplo del martillo, en tanto útil, el para-qué del martillo estribaría en el “martillar-algo”, su función instrumental, mientras que el “por-mor-de” daría cuenta del horizonte de comprensibilidad que rezuma el martillo en su martillar, en tanto ocupación que solo es sostenida significativamente por el ente *Dasein*. Pero, como venimos diciendo, en el este párrafo Heidegger sostiene la tesis de que el dejar-en-respectividad, propio de la condición respectiva del ocuparse en el mundo, es una forma de llevar a cabo la temporalidad surcada en el modo de ser del *Dasein*. Y a pesar de que al modo ocupacional le pertenezca, en tanto ocupado y/o aborsbido, una temporalidad impropia, la respectividad, su dejar que algo corresponda con su *respectus*, es pensado por Heidegger como la manera en la que toma unidad la temporalidad relativa al *Dasein*, la cual hace posible el estar-a-la-espera del para-qué y la retención del con-qué⁹⁵⁵.

¿Es suficiente, por tanto, la explicación sobre la génesis de la conformidad del útil en la temporalidad, como unidad éxtatica que, estando-a-la-espera, retiene? Pensamos que no. El planteo de base radica en que la ocupación es, por su constitución en la cotidianidad, impropia, presenta un carácter nivelador, propio del estar absorbido-en el mundo. Es decir, con otras palabras: ocupándose prácticamente en el mundo, a través del obrar y el operar, el *Dasein* es pensando bajo el criterio de la “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], lo que, bajo criterios temporales significa que el estar-a-la-espera, el cual motiva el trato instrumental, no retiene nada, de modo que el *Dasein*, su “sí mismo debe olvidarse de sí”⁹⁵⁶ [*muß sich das Selbst vergessen*]. Bien es verdad, entonces, que la posibilidad de enmarcar un planteamiento que haga necesario el horizonte de la mismidad por sobre el trato ocupacional estribaría en la modalidad temporal de la “retención” [*Behalten*]. Ser-sí-mismo, desde este ámbito, consiste en la

⁹⁵⁵ *Sein und Zeit*, p. 353: “El estar a la espera del hacia-qué, a una con la retención del con-qué de la condición respectiva, posibilita, en su unidad éxtatica, la específica presentación del útil a través de su manipulación” [*Das Gewärtigen des Wobei in eins mit dem Behalten des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs*].

⁹⁵⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 354.

retención de un estar-a-la-espera capaz de volverse sobre sus fundamentos: la “totalidad-respeccional”⁹⁵⁷ [*Bewandtnisganzheit*]. En este sentido, para quebrar los horizontes de conformidad del útil⁹⁵⁸, Heidegger explora los momentos de interrupción de la utilidad de carácter instrumental, a fin de que se potencie el desde-dónde y/o “a partir del cual” [*Aus dem her*] todo útil es conformado en una utilidad. Este desde-dónde es, en términos generales, el por-mor-de, entendido como rendimiento de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*] en el mundo. Pero esta significatividad, manera en que se lleva a término el modo de ser del *Dasein*, el cual está basado en la comprensión de ser, no podría ser entendida si el *Dasein* no se diera a entender lo que es a sí-mismo. Por tanto, lo que retiene en el estar-a-la-espera, en tanto modalidad de temporización de la instrumentalidad del para-qué del útil, es la mismidad, que es la forma en la que la unidad éxtatica, que es el *Dasein* en su temporalidad, es asumida. Esta es la forma en la que se puede manifestar la siguiente afirmación: que, ocupándose en el mundo, el *Dasein* se da a entender a sí mismo lo que es.

13.3.2. Mundo teorético.

Al igual que la pregunta por la génesis de constitución del compartimiento práctico y/o ocupacional, el saber científico, en su modalidad considerada como teorética, queda definido como una suerte de modalización del ser-en-el-mundo. Por eso, Heidegger pasa a preguntarse por la génesis ontológica del comportamiento teorético⁹⁵⁹, a fin de lograr, si cabe, un concepto existencial de ciencia. Como nos ha hecho saber, la ciencia es comprendida como un modo de dirigir la mirada y/o comprensión de un determinado modo de ver, el cual constriñe y reduce el ámbito de acceso primario: aquel que se ocupa utilitariamente en el mundo. Muy *grosso modo*, el conocimiento científico, aquel basado en un conjunto proposicional de enunciados con un carácter de adecuación objetiva y, por así decir, a la vez, englobado en una correlación formal de carácter lógico, produce una “transformación” [*Umschlag*] en la actitud del mirar/comprender, haciendo que el ente que sale al encuentro, siempre revestido y posibilidato por un horizonte llamado “sentido”, lo haga al modo de la

⁹⁵⁷ A fin de una explicitación (*Cfr. supra.*, nota 391).

⁹⁵⁸ Recuérdese, el útil estaba marcado por los horizontes de conformidad de la ocupación: no-llamatividad” [*Unauffälligkeit*], “no-pertinencia” [*Unaufdringlichkeit*] y “no-insistencia” ⁹⁵⁸ [*Unaufsässigkeit*] (*Cfr. Sein und Zeit*, pp. 63 ss.)

⁹⁵⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 357.

Vorhandenheit, es decir, como algo-ahí-afectivo, al amparo de un modo de “captación teórica”⁹⁶⁰ [*theoretische Erfassung*]. Aquí ve Heidegger el dominio de la abstracción científica, en tanto se usurpa el lugar y la zona respectiva, hermenéutica, del modo de aparecer del ente, dentro de un entramado de comportamientos que remiten a contextos de utilidad. Siguiendo este hilo conductor, el cual es interrumpido porque Heidegger no da más explicaciones sobre cómo se producen esta reducción del ámbito de sentido desde lo práctico a lo teórico, preferimos no escudarnos, de alguna manera, en interpretaciones que hacen derivar el comportamiento científico a momentos de interrupción del correlato en el que se desarrolla el comportamiento de orden práctico⁹⁶¹.

Desde otra perspectiva, toca pensar el modo en que el modelo teórico, propio de un comportarse, queda remitido a una cierta temporalidad, la cual, como se echa de ver, no es, por naturaleza, pensada por Heidegger como algo sumamente negativo, sino, en todo caso, en conexión con el modo de acceso primario al mundo: el ser-en-el-mundo en y desde su contexto práctico. Estas consecuencias, por lo pronto, son ejercidas en la instalación de una región y/o dominio óptico, a través del cual se puede llevar a cabo una formulación temática de los conceptos fundamentales de una ciencia. Este dominio nace a causa de haber modificado una mirada y/o una comprensión, cuyos efectos son que el ente ya no viene a presencia, al modo fenomenológico, como lo dado y/o donado, sino como correlato de una “re-presentación” [*Vergegenwärtigung*]. En este ámbito de dominio objetivo, no ha lugar para el espacio que orienta, dirige y guía bajo un previo sentido la conformación de lugares⁹⁶², sino que el espacio deviene abstracto, en el modo de un ámbito homogéneo de objetos. Este devenir es signado por Heidegger, en sus rendimientos epistemológicos, como proyecto matemático de la naturaleza⁹⁶³. No es menester, en esta tesis doctoral, demorarnos en las consecuencias que este modo de proceder teórico tuvo para la conformación de una idea natural de mundo, tema presente con protagonismo, por ejemplo, entre otros, en Kant. Más bien, toca caracterizar la forma temporal de este tipo de comportamiento signado por Heidegger como teórico. Como al comportamiento práctico, al comportamiento

⁹⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 357 y 361.

⁹⁶¹ Cfr. Gethmann, C.F., “Der existenzielle Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit §. 69 b”, en: *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, De Gruyter, pp. 169-206.

⁹⁶² Cfr. *supra.*, 2.

⁹⁶³ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 363.

teorético le pertenece un estar-a-la-espera que debe ser retenido dentro de un haber-sido soportado por la facticidad arrojada del *Dasein*. Pero, en virtud de lo explicado, lo teorético está-a-la-espera en el modo de una curiosidad y/o avidez de novedades de un anhelante descubrir lo que está-ahí, en su carácter efectivo. De este modo, el estar-a-la-espera, propio de la actitud y/o comportamiento teorético, solamente asume y retiene lo que queda ahí, es decir, no lo dado en su carácter ontológico-existencial, sino lo representado en tanto “objeto”⁹⁶⁴ [*Gegenstand*]. Es obvia, a estas alturas, la derivación de este modo de conocer propio, dice Heidegger, de las ciencias positivas, a través de una manera de determinar la temporalidad en tanto lo constante-presente e inmutable. Y de ahí su contraposición con el modo en que se temporaliza el *Dasein*: a partir de una trascendencia de carácter finito, siempre ya en constante fricción con el tipo de temporalidad derivada al que remite la constante presencia de lo ente-teorético.

Ahora tocará ver qué relación habrá entre temporalidad-trascendencia del *Dasein* y mismidad. Seguir con una profundización de este problema, aunque hartamente interesante, pensamos, nos alejaría de la mismidad, pues está ya mostrado que siendo la mismidad un existenciario, ésta solo es accesible a través de un método sensible con su modo de acontecer, o sea, a través de una fenomenología de carácter hermenéutico.

12.4. Trascendencia y mismidad del *Dasein*.

Todo comportarse en el mundo, modo en que se lleva a cabo el ser-en-el-mundo, presupone, en su comprensión de carácter significativo, una previa apertura del sentido de aquello de lo que se trata. A la manera en la que esta previa apertura y/o sentido es intercalada con el modo de ser del *Dasein*, es lo que llama Heidegger trascendencia⁹⁶⁵, la cual tiene que ser alejada de cualquier explicación de rango teorético, que se desarrolle a partir de una correspondencia noético-noemática. La trascendencia de la comprensión del *Dasein*, desde el ente al sentido, no significa que algo así como un sujeto vaya hacia un objeto, sino que el *Dasein*, en tanto comportarse en el mundo, se relaciona con los entes que le rodean sobre el trasfondo de una previa apertura, relativa a lo que se llama sentido, la cual juega el rol de fenómeno fundante a toda posible

⁹⁶⁴ Cfr. *supra.*, nota 123.

⁹⁶⁵ Para el planteamiento y desarrollo de la trascendencia veáanse las importantísimas consideraciones de A. Vigo (*Arqueología y aleiteología, y otros estudios heideggerianos*, pp. 37-60), quien ejerce un desarrollo de esta problemática al socaire de un despliegue de las nociones, importantes para el Heidegger posterior a 1927, de verdad y libertad. Para un primer acercamiento, dentro de la obra de Heidegger, a la problemática de la trascendencia, véase: *GA 9*, pp. 123-175.

relación con el ente, ora teórica, ora práctica⁹⁶⁶. Por eso, Heidegger manifiesta que el Dasein “sobrepasa” [*Überstiegt*] siempre ya al ente, a fin de volver sobre-sí-mismo:

Al fundarse en la unidad de la temporalidad extática el mundo es trascendente. El mundo debe ya estar extáticamente abierto, a fin de que el ente intramundano pueda comparecer desde él. La temporalidad ya se mantiene extáticamente en los horizontes de sus éxtasis y regresa, temporizándose, al ente que comparece en el Ahí⁹⁶⁷.

Desde lo último expresado, surge varias consideraciones importantes, de cara a determinar la manera en la que se lleva a término la unidad “cuidado” relativa al Dasein, a saber: a) con la trascendencia del Dasein, Heidegger quiere responder al modo en que se lleva a cabo la unidad del ser en el mundo; b) esta unidad es determinada en tanto temporalidad, esto es, que la unidad que posibilita toda posible significación y sentido sobre el ente, en tanto ser-en-el-mundo, es esta temporalidad irrespectiva del Dasein; c) el modo de abrisse esta unidad, llamada temporalidad, es a través de un “horizonte”⁹⁶⁸ [*Horizont*], desde-dónde puede darse algo así como un mundo; d) el horizonte éxtático es un modo en el que se concretiza, de una manera peculiar, por cuanto no lo hace en términos cósmicos, la temporalidad, pero este horizonte no puede dar cuenta de la unidad presupuesta; e) por tanto, tocará ver hasta qué punto la mismidad puede hacerse cargo de los fundamentos de la unidad. Vayamos por partes.

12.4.1. La mismidad como temporalidad originaria.

Dicho de manera sucinta: el mundo se abre como horizonte, el cual queda remitido, en tanto fundamento, a la unidad extática, relativa al Dasein, llamada temporalidad⁹⁶⁹. El papel regulador del horizonte, dentro del despliegue de la temporalidad extática, es notorio, pues todo horizonte, adscrito a la temporalidad del Dasein, hace posible que “las salidas hacia...” [*Entrückungen zu...*], aquello a lo que con necesidad hace mención cada éxtasis, cobren suelo, un “hacia-que” [*Wohin*]. De este

⁹⁶⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 364.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 366: *In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann. Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in den Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begegnende Seiende zurück.*

⁹⁶⁸ Cfr. *supra.*, notas 360 y 409.

⁹⁶⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 365.

modo, toda salida del *Dasein* hacia..., como modo de temporalidad del ser-futuro que tiene que anticipar o pre-cursar lo que es, remite siempre ya a un mundo, entendido como el desde-donde las posibilidades, de carácter venidero, son concretizadas, tomando forma y significación:

El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el cual el *Dasein* viene venideramente hacia sí, propia o impropriamente, es el por-mor-de. El esquema en el que la disposición afectiva, como arrojado, el *Dasein* está abierto para sí mismo, lo asimamos como el ante-qué de la condición de arrojado, es decir, como el a-qué en torno al abandono. Ello caracteriza la estructura horizontal del haber-sido. Por-mor-de su existencia, en el abandono en un sí-mismo como arrojado, el *Dasein*, en cuanto está en-medio-de... es igualmente presentante. El esquema horizontal del presente se determina a través del para-algo⁹⁷⁰.

Pero ¿qué tipo de relación está imbricada entre éxtasis y horizonte? ¿son lo mismo, acaso? A fin de dar una respuesta coherente a este tipo de relación, desde un pensar fenomenológico, estaríamos tentados de afirmar que la relación entre éxtasis y horizonte se ejerce en términos de correlación noético-noemática, de tal modo que a todo acto y/o salida de sí, le correspondería una adecuación en el plano objetivo/objetual del mismo. Pero tal cosa, en el caso de Heidegger, es imposible, ya que él, desde mucho antes, ha realizado una crítica al modelo de la intencionalidad fenomenológica, basado en la inadecuación entre *intentio* e *intentum*⁹⁷¹. De este modo, tal relación se ejerce desde criterios de demarcamiento y estructuración, a saber, el horizonte sería la manera en la que todo éxtasis se “circunscribe” [*umschließt*], en tanto donador de sentido, hacia un desde-donde, presentando una determinación casi de indicación formal, ya que un horizonte no es aquello que puede ser determinado cual cosa o ente, sino la condición contextual, cual *circum*, que otorga sentido y significación a toda concreción fenoménica de carácter óptico. En virtud de lo dicho,

⁹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 365: *Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden. Das Schema, in dem das Dasein zukünftig, ob eigentlich oder uneigentlich, auf sich zukommt, ist das Umwillen seiner. Das Schema, in dem das Dasein ihm selbst als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ist, fassen wir als das Wovor der Geworfenheit bzw. als Woran der Über lassenheit. Es kennzeichnet die horizontale Struktur der Gewesenheit. Umwillen seiner existierend in der Über lassenheit an es selbst als geworfenes, ist das Dasein als Sein bei . . . zugleich gegenwärtigend. Das horizontale Schema der Gegenwart wird bestimmt durch das Um-zu.*

⁹⁷¹ *Cfr. supra* 1.1. (I Parte).

Heidegger se manifiesta con estos términos contundentes: “El éxtasis no produce, desde sí, algo posible determinado, sino, más bien, el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual se puede esperar algo posible determinado”⁹⁷². Sin embargo, todavía habría que precisar más, pues, desde el comienzo de este Capítulo Cuarto, Heidegger ha rotulado la preeminencia del éxtasis del futuro, basado en la anticipación y/o precursar del *Dasein*, con respecto a sus propias posibilidades. El carácter de la no-conformación cósmica juega en este planteamiento un rol constitutivo, no solo en referencia directa con la propia temporalidad, sino con la mismidad, en la medida en que lo que se está jugando aquí es una posible tematización del modo en que la posibilidad queda preservada, valga decir: asegurada en su constitución genuina-existencial en cuanto tal. No es de extrañar, pues, la utilización de parte de Heidegger de las fórmulas: “lo futuro” [*das Künftige*] y/o el “puro que”⁹⁷³ [*pure Daß*]. Mientras el éxtasis del pasado, basado en la experiencia de un haber-sido, sostenido por un estado de arrojamiento, propio de la facticidad, concretiza y sitúa a las posibilidades en una determinada manera de asunción y hacerse cargo en relación con estas mismas posibilidades -también desde la historicidad-, el futuro actúa casi como un esquema kantiano, en referencia a su función con el orden judicativo categorial, pues pre-dona y pre-configura⁹⁷⁴ la posibilidad existencial en general, de cabo a rabo.

Hay que hacer notar, por lo demás, que no es baladí la afirmación de Heidegger sobre la conformación del esquema horizontal en el presente, el cual es dado como un “para-algo” [*Um-zu*] y debe ser retrotraído al desarrollo del § 44, en la medida en que se piensa la estructura del *logos*, tanto en su versión apofántica como no-apofántica⁹⁷⁵. Para decirlo con la mayor concisión posible: el horizonte es el espacio abierto de sentido, aquello que hace posible la vinculación significativa con toda posible manifestación de carácter fáctico-concreto. Ahora bien, el horizonte es lo que hace posible la significación, nunca queda constituido, a la manera de la cosa, como la

⁹⁷² GA 26, p. 269: *Die Ekstase produziert nicht aus sich ein bestimmtes Mögliches, wohl aber den Horizont von Möglichkeit überhaupt, innerhalb dessen ein bestimmtes Mögliches etwa erwartet wer den kann*. En esta Lección de Verano del año 1928, Heidegger, de una manera notoria, vuelve a incidir, como ya se ha dejado ver (Cfr. *supra.*, notas 409, 894 y 922), en el tema de la trascendencia de la comprensión del ser radicada en el *Dasein*. También, análogamente, se manifiesta sobre el horizonte ínsito en toda temporalidad con los términos arriba traducidos.

⁹⁷³ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 343.

⁹⁷⁴ Se recomienda explorar, tentativa de continuación en una futura investigación para nosotros, una relación entre este tipo de pre-donación y el por-mor-de, en su relación constitutiva en tanto trascendencia del *Dasein* (Cfr. GA 26).

⁹⁷⁵ Cfr. *supra.*, 5.

significación que se concreta. Por eso, Heidegger puede decir que el horizonte acontece de modo “no-temático” [*untematisch*], pues constituye el suelo fundante a partir del cual es posible toda vía de tematización. Este carácter no-temático, además del rol que desempeña en el método empleado por Heidegger en la obra, tiene que ser enfatizado por sobre el objetivo final: mostrar que la temporalidad es la unidad de los éxtasis, los cuales se temporalizan mediante un horizonte de comprensibilidad y/o sentido. La respuesta de Heidegger es conocida, entreviendo su obra posterior: la unidad de los éxtasis es la “temporalidad del ser” [*Temporalität des Seins*]. Bien es cierto que esta formulación tiene, desde el origen, un problema inherente: si los éxtasis vienen al tiempo, se temporizan, a partir de un horizonte, el éxtasis de la temporalidad total⁹⁷⁶ es, del mismo modo, un horizonte, no puede sino acontecer como horizonte de sentido y el sentido, como vimos, es constituido fundamentalmente como rendimiento del por-mor-de, relativo al *Dasein*. Esto deja abierta la veda de hasta qué punto es posible una exploración de la temporalidad del ser con respecto a la temporalidad del *Dasein*⁹⁷⁷, cuestión que guiará el desarrollo ulterior de la “historia del ser” [*Seingeschichte*]. Pero, en verdad, lo que aquí nos interesa no es, tan solo, ver de qué manera la temporalidad total u originaria, encargada de la unidad de los éxtasis en un horizonte, es el fundamento último del mundo y, por ende, en tanto momento constitutivo del ser-en-el-mundo⁹⁷⁸, sino hacer notar su vinculación con la mismidad. Si es cierto lo que manifestamos, y la temporalidad originaria y/o total, que une los éxtasis, es abierta como horizonte, y el horizonte es, siempre ya, una constitución de sentido desarrollada en tanto modo en el que el *Dasein* anticipa su ser, como por-mor-de, la mismidad es, entonces, la condición de posibilidad de que el horizonte acoja, abraza, sea, en tanto tal, sentido, en la medida en que produce y ejerce el vínculo entre el salir-de-sí, propio de los éxtasis, y el arraigo al desde-donde, relativo al horizonte. Si esto no fuera así, la unidad extraída como temporalidad no podría realizar el acto de la vinculación, y el mundo sería, por ejemplo, algo ajeno a nosotros mismos, valga decir, al *Dasein* en tanto ente que le va su ser en existir.

Pensamos, a fin de completar la meditación, en relación con el problema de la co-originariadad del tiempo-espacio, a sabiendas de lo dicho por Heidegger: “la

⁹⁷⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 365. Valga decir, También: temporalidad originaria (Cfr. *supra.*, nota 900).

⁹⁷⁷ Cfr. *supra.*, nota 349.

⁹⁷⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 365.

específica espacialidad del Dasein tiene que fundarse en la temporalidad”⁹⁷⁹ [*die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen*], o sea, de otro modo, que la irresolución del horizonte mismidad, en el libro *Ser y Tiempo*, es uno de los motivos de la sujeción del espacio a favor del tiempo⁹⁸⁰. Este plantamiento de la mismidad, su incardinación necesaria en la constitución de la temporalidad, como forma en la que el *Dasein* existe en homologación a sus estructuras existenciales, siempre bajo la concreción de una manera de ser, como modo de asumir y/o llevar a cabo nuestro poder-ser, si es considerada como la (pre/proto)forma, a partir de la cual, es direccionado, orientado, articulado, encarnado, temporalizado, etc., nuestro poder-ser, entonces, solo entonces, resultaría insostenible el planteamiento de subordinación del espacio con referencia al tiempo⁹⁸¹. La salida de Heidegger es conocida, quizás con un alto coste⁹⁸².

⁹⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 367.

⁹⁸⁰ Tiene que ser 1962 la fecha en la que Heidegger manifieste, de manera directa y clara, su equívoco, al haber considerado una vía monotemática de reconducción de la espacialidad a la temporalidad (Cfr. *GA 14*, p. 29). Esto no significa que, antes, el ámbito espacial, en el pensamiento del autor, no cobrase protagonismo (Cfr. *GA 7*, pp. 145-164). Asimismo, aunque en esta tesis doctoral no se desarrolle, sería muy interesante una exploración de hasta qué punto una insuficiencia en el planteamiento del espacio y la mismidad derivó en lo que Heidegger, algo después, llama metafísica del *Dasein*, y la consideración de este ente como un ente marcado por una neutralidad de la existencia (Cfr. *GA 26*, pp. 135-284)

⁹⁸¹ Como ya se sabe, esta experiencia de la mismidad puede acontecer a través del cuerpo, desde su experiencia espacial. Nos abtenemos de tal desarrollo.

⁹⁸² Reavivada la polémica del caso Heidegger, una vez publicado parte de los llamados “Cuadernos Negros” [*Schwarze Hefte*], algunos intérpretes, como el editor de estas publicaciones, Peter Trawny, viene a sostener de una manera algo débil (Cfr. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2015), por cuanto infundada, que el antisemita, supuesto en Heidegger, se encabalga en su desarrollo de la historia del ser. El tratamiento de la historicidad en la fenomenología, en general, y en el ámbito de la obra de Heidegger, en particular, es hartamente problemático, pues, si, por un lado, la fenomenología quiere tematizar estructuras de carácter formal-trascendental, que den cuenta de la estructura en cuanto tal de la experiencia -lo ahistórico-, la historicidad nos enseña su vinculabilidad con modos de apropiarse de un sentido, el cual es histórico y relativo siempre a una época, que remite a una suerte de planteamientos de orden relativistas y contextuales.

13. Historicidad y la relevancia de la mismidad del *Dasein* (§§ 72-77).

13.1. Introducción.

Solo una vez abierto el horizonte, en su fundación y “originariedad” [*ursprünglichkeit*], de la temporalidad, es posible hablar y pensar sobre la historicidad y, por ende, sobre la historia en cuanto tal. Como se dejó claro en el capítulo anterior⁹⁸³, la historia es un epitome de la “historicidad” [*Geschichtlichkeit*], en tanto modo de acontecer del *Dasein*, en el que el haber-sido, éxtasis relativo a la temporalidad unitaria del cuidado, se concretiza, es decir, por historicidad Heidegger está entendiendo una forma en la que la facticidad y el haber-sido, exclusivo del ente *Dasein*, adquieren hechura, de tal manera que las posibilidad futuras, producto de la anticipación y/o precursión, no caen en abstracto, sino que pertenecen a un acontecer concreto, ligado a una tradición, o sea, a un “espíritu del tiempo” [*Geistzeit*]. Según Heidegger, esto significa que el *Dasein* solo existe y puede existir históricamente porque es esencialmente temporal⁹⁸⁴. A lo largo de las páginas que engloban a este Capítulo Quinto de la *II Sección*, Heidegger intentará dar cuenta del modo en que no solo, en exclusividad, la temporalidad es el fundamento de la historicidad, sino como la historicidad se presupone, en su origen, a toda posibilidad de demarcación histórica, entendiendo este término en tanto *Historie*, esto es, como el modo de actuación relativo a la ciencia histórica, la cual establece fechas, estudia los fenómenos históricos en base a un método por lo general de carácter científico, etc. Por esta razón, temas de estudio de este capítulo son la comprensión vulgar de la historia y del saber histórico, así como la temática sobre la subordinación de la historiografía, en su oposición a la historicidad, como manera restrictiva de cara a dar cuenta del modo en el que acontece, es dada, la temporalidad específica del *Dasein* en-el-mundo.

Ahora bien, a partir de los análisis en torno a la historicidad, el presente capítulo de esta tesis doctoral, intentará atisbar, por un lado, a saber: a) qué relación hubiera entre temporalidad-historia, de cara a comprender la determinación constitutiva de esta historicidad y su relación con la mismidad; b) un replanteamiento demarcativo del acontecer impropio de la historicidad, viendo hasta qué punto la historiografía es un modelo de saber constrictivo y nivelado para dar cuenta del acontecer del *Dasein* en

⁹⁸³ Cfr. *supra.*, 12.1.

⁹⁸⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 379.

tanto existencia; c) por último, nuestro principal objetivo será mostrar de qué modo la mismidad constituye una condición de posibilidad necesaria y suficiente, a fin de poder explicar fenomenológicamente la historicidad, en el rol constitutivo que le imprime Heidegger en este capítulo, teniendo, además, presente, aunque de modo indirecto, los desarrollos ulteriores en torno al “nosotros” [Wie] y al “pueblo”⁹⁸⁵ [Volk]. En este sentido, solo se logrará un señalamiento de carácter provisorio y somero, pues, como se echa de ver, tales temáticas no obtienen protagonismo en la obra *Ser y Tiempo*. Por tanto, el objetivo que guía nuestra investigación procurará mostrar el rol constituyente de la mismidad sobre la historicidad dentro de la demarcación del *opus magnum* heideggeriano. Vayamos por partes.

13.2. Mismidad e historicidad: útil y destino.

No podemos olvidar que el desarrollo de la temporalidad-cuidado, como todo estructural y unitario del *Dasein*, fue desarrollado a través de un análisis del ser-para(vuelto-a)-la-muerte [*sein-zum-Tode*], es decir, mediante un planteo tendencial, hacia “el fin(al)” [*das Ende*] del ser-posible, modo de ser del *Dasein*, templado afectivamente como angustia. Sin embargo, como la existencia misma se encarga de mostrar cada vez, la muerte, aunque supure e implique la imposibilidad de toda posibilidad, es tan solo un momento -en efecto importantísimo- en el que se lleva a cabo el despliegue y/o acontecer de este ente, el *Dasein*. El otro extremo, como se sabe, es el nacimiento⁹⁸⁶, el cual no adquiere relevancia por sí mismo, a la manera de Cioran⁹⁸⁷, sino, antes bien, por su cercanísima vinculación con el éxtasis horizontal del pasado: el haber-sido. De este modo, Heidegger manifiesta que el *Dasein* es *sein-zum-Tode*, pero también “ser-para(vuelto)-al-comienzo” [*sein zum Anfag*], y que este constituye su “entre” [*Zwischen*] y su “extenderse”⁹⁸⁸ [*Erstreckung*]. Desde esta exigencia vista y palmaria es posible entender el por qué Heidegger introduce estos elementos en su análisis, pues lo hace a sabiendas de que la temporalidad, como el fundamento del tiempo relativo al *Dasein*, o sea, al “Ahí” [*Da*] del ser, va a reforzarse. Y se refuerza,

⁹⁸⁵ Cfr. *supra.*, notas 450 y 497.

⁹⁸⁶ Cfr. *supra.*, nota 711.

⁹⁸⁷ Cfr. Cioran, E.M., *Del inconveniente de haber nacido*, trad. E. Seligson, Madrid, Taurus, 2014. Tal obra no se comentará en la presente tesis doctoral, sino que sirve como contramodelo, a modo solo de ejemplo, a la exposición heideggeriana, por cuanto Cioran sí que pone al nacimiento como fenómeno fundamental y originario de la existencia, al que le pertenecen caracterizaciones negativas: culpa, catástrofe, insoportable, etc.

⁹⁸⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 373.

además, porque se refuta el modo de concepción vulgar del tiempo⁹⁸⁹, haciéndose presente, con ahínco, el error casi garrafal de entender el tiempo ligado al *Dasein* como una sucesión entre pasado+presente+futuro.

El planteo de base, por lo demás, se basa en la idea de despliegue y/o extenderse, de tal manera que el *Dasein* porta la temporalidad en tanto “entre”, actualizando el pasado desde un futuro pre-cursor y abriendo la “situación” [*Situation*], mediante un “instante” [*Augenblick*], a fin de que haya algo así como el “para-algo” [*Um-zu*] del ente. A fin de explicar y tematizar cómo se lleva acabo la unidad entre nacimiento y muerte, el “acontecer” [*Geschehen*] del modo de ser del *Dasein*, Heidegger se atreve a realizar un análisis fenomenológico por sobre la idea de historicidad: “El descubrimiento de la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad temporeos-existenciales significa adquisición de una comprensión ontológica de la facticidad”⁹⁹⁰. Por tanto, además de dar cuenta de las condiciones trascendentales de tal unidad, entre el nacimiento y la muerte, que es el tiempo del *Dasein*, es menester ver si realmente hay unidad, o no. Con otros términos: la pregunta por la fundación de la unidad del “entre”, es la pregunta por la “mismidad” [*Selbstheit*], pero en términos relativos a la historicidad, es decir, se está, de nuevo, planteando la pregunta por la “estabilidad del sí-mismo” [*Selbstständigkeit*], ya abierta y desarrollada en el § 64, la cual, como vimos, va más allá del delineamiento heideggeriano al postularla como un modo fundado de la temporalidad⁹⁹¹. En nuestra opinión, como venimos diciendo, la mismidad, en el modo relativo a la estabilidad, constituye la condición de posibilidad de la unidad misma, intrínseca en tal temporalidad, siempre que sea ejecutada y vivida como cuidado⁹⁹². La asignación del cuidado, como vimos, no es nada baladí, pues, siempre ya, el modo regular del ser sí-mismo, el “uno-mismo” [*man-selbst*], se constituye como una forma de ser propia de la “no-estabilidad del sí-mismo” [*Unselbstständigkeit*]. Esto es muy importante de cara al desarrollo de nuestra interpretación, en la medida en que la no-estabilidad va a proporcionar el código de ejecución a través del cual algo así como el acontecer histórico es asumido, en tanto apropiación fundada en épocas. A su vez, análogamente, va a servir para realizar una

⁹⁸⁹ Cfr. *infra.*, 14.

⁹⁹⁰ Sein und Zeit, p. 375: *Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit.*

⁹⁹¹ Cfr. *Ibid.*

⁹⁹² Cfr. *supra.*, 12.4.1.

cesura entre historicidad e historia como ciencia doctrinal, ya que tal ciencia histórica no podrá, siempre ya, dar cuenta del modo en que temporalmente se produce el acontecer del ser y su apropiación por y en el *Dasein*. Con más cortas palabras lo signa Heidegger: la historicidad es una “posibilidad existencial” [*existenzielle Möglichkeit*] del *Dasein*, una forma de “concreción óntica” [*ontische Zunächst*] de su acontecer como ente señalado por la temporalidad. Por eso, entre tanto, se hace manester ver hasta qué punto los horizontes de la historicidad y la historia deben ser diferenciados.

13.2.1. El útil histórico.

Lo analizado aquí es el fenómeno de la “historia” [*Geschichte*], el cual convoca toda una polisemia significativa, pues puede hacer referencia a la “ciencia histórica” [*Geschichtswissenschaft*], entendida como “historiografía” [*Historie*], como al devenir de los acontecimientos de carácter real, lo que, con otras palabras, podemos llamar la “realidad histórica” [*geschichtliche Wirklichkeit*], como el contexto y/o situación que rige en un determinado lugar. Heidegger lo sintetiza con esta afirmación: “historia es el acontecer específico en el tiempo del *Dasein* existente, por así decirlo, que el acontecer uno-con-otros ya pasado y a la vez transmitido y continuamente actuando en sentido destacado se considera como historia”⁹⁹³.

De esta caracterización genérica dada por Heidegger, podemos manifestar que el concepto vulgar de historia, además de ser una correlación análoga al modo de temporalidad inherente a la concepción vulgar del tiempo, encuentra una primacía en el tiempo pasado. El pasado, *prima facie*, sería el ámbito de pertenencia en el que se vincularían los hechos, cosas, monumentos y hasta el mismo *Dasein*, dando a entender que, al socaire del horizonte llamado pasado, puede irrumpir lo histórico⁹⁹⁴. En este sentido, el empleo, a modo de ejemplo ilustrativo, de las piezas de museos como índice provisional para arrancar con el análisis fenomenológico del problema de la historicidad pudiera desconcertar, pues ¿no ha sacado Heidegger a la luz dos modos extremos de entender la historicidad, a saber, el modo ontológico de la historicidad, relativa al *Dasein*, y el modo doctrinal de la ciencia histórica, la ciencia de los datos y hechos históricos? ¿Puede Heidegger emplear este recurso de las piezas de museos a fin

⁹⁹³ *Sein und Zeit*, p. 379: *Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.*

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 379.

de homologarlo al rol que, en la I *Sección*, jugaba el útil en su orientación como “condición respectiva [*Bewandtnis*]?”⁹⁹⁵ ¿es, acaso, el mismo fenómeno, aquel que da cuenta del modo en que la Giralda de Sevilla es histórica, con la manera en que los otros -en tanto alteridad: el otro que “ha sido-ahí” [*da-gewesen*]- acontecen?

Estas últimas preguntas son arduas y esquivas, pues, como se echa de ver, al preguntar por la historia, en su determinación temporal como pasado, estamos haciendo referencia a dos tipos de articulaciones totalmente diferentes: el “pasado” [*Vergangenheit*] de las piezas de museo dista del pasado, en tanto “haber-sido” [*Gewesenheit*], que lacera la existencia del *Dasein*. A fin de solucionar la dificultad, Heidegger realiza un planteo de retracción para con el *Dasein*, o sea, determina la historicidad de la historia en la medida en que “pertenece a y procede del” [*angehören und zugehörten*] *Dasein*⁹⁹⁶, de tal manera, por ejemplo, que la pieza de museo no es histórica a causa de su utilidad, fragilidad, santidad, etc., sino que es histórica en la medida en que pudiera ser retraducida y reinstaurada dentro del despliegue del acontecer del *Dasein*, siendo, por ende, vinculada con el momento estructural que surge a este ente: el ser-en-el-mundo. Esto último nos debería dar una señal, pues si el útil “pieza de museo” no es útil por ser producto de un anticuario, sino por-mor-del *Dasein*, es congruente afirmar que el útil-histórico adquiere historicidad en tanto rendimiento de una posibilidad hacia una posible vencidad y/o vinculación con el acontecer del *Dasein*. Y esto, empero, no ha de significar que el *Dasein*, cual artesano, produzca historicidad sobre la pieza de museo, sino, al igual que sucedió con el análisis del útil, cuando Heidegger entrevió su génesis trascendental en la estructura de anticipación autorreferencial denominada “por-mor-de” [*Worumwillen*], *mutatis mutandis*, en referencia con el útil-histórico sucede cosa análoga: la piezas de museo solo devienen históricas cuando son reinstauradas significativamente como horizontes de anticipación del *Dasein*, en tanto ente marcado por la comprensión del ser. Solo, por ende, de este modo, es posible hablar de una “historia universal” [*Weltgeschichte*], por cuanto es posible reconducir significativamente a su sentido, en tanto acontecimiento, el útil-histórico desde su fondo de pertenencia, es decir, el ser, valga decir: la “temporalidad del ser” [*Temporalität des Seins*].

⁹⁹⁵ Cfr. *supra.*, 3.

⁹⁹⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 380.

13.2.2. El destino de la historicidad.

Cuando se versa sobre la historicidad y el *Dasein*, la cosa cambia, pues, en el punto en el que estamos, casi en las postrimerías de la *II Sección*, lo expuesto debe ser coligado con lo abierto ya en el análisis. En este punto, a fin de desplegar el modo propio, recto y genuino, de lo histórico para con el *Dasein*, Heidegger debe emparentarlo con la “resolución precursora” [*vorlaufenden Entschlossenheit*]. Este “callado-proyectarse”⁹⁹⁷ [*verschwiegene Sichentwerfen*], vivido como angustia, sería el modo, para Heidegger, en el que el *Dasein* es histórico. Ahora bien, una afirmación de tal calibre debería ser bien meditada, en la medida en que el sentido interno, inherente a la temporalidad, propio de la resolución precursora, radicaba en el ser-para(vuelto-a)-al-muerte, y al no constituir este una vía de acreditación -pues siempre ya no hay experiencia de la muerte, sino de su temporalidad vivida como relación con nuestro fin(al)- las posibilidades venideras que fundan la historicidad, el despliegue del acontecer del *Dasein* en el mundo, no pueden proveerse a partir de la muerte en tanto fenómeno existensivo. Con otras palabras: la facticidad constituía, entre otras cosas, un modo de concretizar, en una determinada situación y circunstancia, las posibilidades emanadas del ser del *Dasein*, en tanto ser-posible y/o proyecto, actuando, por tanto, de elemento significativo, tematizado como disposición afectiva de carácter no-apofántico⁹⁹⁸, por sobre las posibilidades inherentes a la condición de apertura de este ente-*Dasein*. Del mismo modo, la historia, al igual que la facticidad, circunscribe el ser-posible del *Dasein*, teniendo la función de concretizar el “poder-ser existensivo en el que se proyecta”⁹⁹⁹ [*das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft*]. ¿Qué hacer, entonces? ¿de dónde son retrotraídas las posibilidades inherentes al proyecto abierto del *Dasein*?

Heidegger, en este punto, no es muy original, ya que se limita a retraducir el modelo metódico empleado con anterioridad sobre la relación entre pre-cursar y “retornar” [*zurückkommen*], en tanto el *Dasein* tenía que hacerse cargo, “asumir” [*übernehmen*] estas mismas posibilidades, a sabiendas de su propia finitud. Por eso, con el problema histórico, a nuestro juicio, lo que hace es cambiar los términos, para realizar una simulación del método anterior: el problema de lo histórico no es el del retornar,

⁹⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 297.

⁹⁹⁸ Cfr. *supra.*, 5.

⁹⁹⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 385.

sino el de la “tradición” [*überlieferung*], en el modo de asumir un legado, el cual es recibido porque el *Dasein* siempre vive en circunstancias ya dadas, circunstancias que no adquieren, en relación con tal ente, un rol de pasividad o latencia, sino que deben ser asumidas, empuñadas y/o realizadas. Una duda, entonces, sale a luz: ¿quién es el sujeto de la realización? ¿es el *Dasein* o el pueblo? ¿qué tiene que ver esto con un desarrollo de la mismidad del *Dasein*, tema de nuestra tesis doctoral?

Estas preguntas deben ser respondidas, empezando por la última. Si, como decíamos a través del modelo de la historicidad, lo que hay es una simulación metódica en referencia al modelo de constitución empleado en relación con la resolución precursora, la mismidad sería el horizonte que diera cuenta de hasta qué punto la historia puede ser vinculada a una referencia ineludible, en cada caso, al *Dasein*, a lo que somos cada uno, de tal manera que lo abierto en la historicidad tenga que ver con una experiencia de sí, la cual debe lacerar e incumbir a todo *Dasein*:

La resolución, en la que el *Dasein* se retorna a sí mismo, abre las, en cada caso, posibilidades fácticas del propio existir desde el legado, que ese existir asume como arrojado. El retornar resuelto al estado de arrojado encierra en sí una entrega de posibilidades transmitidas por tradición, aunque no necesariamente en cuanto transmitidas¹⁰⁰⁰.

La principal tentativa en juego radica en dar respuesta al por qué un fenómeno, relativo a la facticidad, le puede concernir al *Dasein*, en cuanto ente que vive aquí y ahora. Sobre este punto, Heidegger parece emplear el mismo recurso anterior: el ser “libre para la muerte”¹⁰⁰¹ [*Freisein für den Tod*], como vía para inocular en la demanda de asunción y hacerse cargo, inherente a toda temporalidad vivida como cuidado, el aspecto autorreferencial, llamado por nosotros mismidad. Para decirlo de otro modo, la mismidad del *Dasein*, en tanto modulación del sí-mismo propio, estaba emparentado con la posibilidad de llevar a cabo un hacerse cargo del genuino carácter de la posibilidad como arrojada, o sea, la de asumir la finitud intrínseca de toda existencia, viviendo conforme a ello, porque la finitud era el modo en que la temporalidad del

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 383: *Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener.*

¹⁰⁰¹ *Cfr. supra.*, 9.

Dasein es dada como tal. Con la historia, Heidegger parece versar sobre el “destino” [*Schicksal*] y, *prima facie*, de modo contradictorio, parece incluir el mismo modelo metódico que empleó cuando quiso abrir la temporalidad del *Dasein* como cuidado. Por eso, el destino debe ser individual, ya que a través de él:

Solo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza a la existencia a la finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la multiplicidad de su destino. Con esta palabra designamos el acontecer originario del *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido¹⁰⁰².

Como se echa de ver, la cosa va complicándose cada vez más, sin olvidar, a pesar del esfuerzo realizado en nuestra meditación, que no hemos dado respuesta a las preguntas planteadas en este subcapítulo. En efecto, si nos atenemos, en exclusividad, a lo abierto en *Ser y Tiempo*, y no tenemos en mente el desarrollo ulterior sobre la libertad, la trascendencia del *Dasein* y el pueblo¹⁰⁰³, deberíamos fijar temáticamente ese destino del que habla Heidegger como un destino individual, capaz de ser resignificado en lo que llamamos mismidad. Desde este aspecto, tener un destino quiere decir algo así como ser capaz de ver, mirar una meta, la cual debe ser asumida, en una aceptación sin fisuras con respecto a la historicidad, que se haga cargo de la libertad de la existencia, experimentada como finitud. Por esta razón, como se vió en anteriores capítulos¹⁰⁰⁴, la mismidad es la condición de posibilidad que produce la vinculación del hacerse cargo y/o asunción, vivida como temporalidad finita que se cuida, a través de la cual podemos decir algo así como “nuestra (mi) existencia”, “nuestra (mi) vida”, y que tiene que ver con la posibilidad de que el *Dasein* se muestre *qua Dasein*, a fin de poder ser el que es. Pero con el destino la cosa es muy diferente. En el destino está incluido el nosotros.

¹⁰⁰² *Sein und Zeit*, p. 384: *Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert.* Para la traducción del siguiente fragmento asumimos sin más la de J. Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 397).

¹⁰⁰³ *Cfr. supra.*, nota 497.

¹⁰⁰⁴ *Cfr. supra.*, 6 y 7.

13.2.3. El destino común.

Cuando Heidegger versó sobre el “ser-con” [*Mit-sein*], se vió a las claras como el mundo, en tanto horizonte y contexto holístico encargado de fundar toda posible significación vinculativa -en tanto “para que” [*Um-zu*]-, particular y concreta, relativa al ente intramundano, era un “mundo-compartido”¹⁰⁰⁵ [*Mit-Welt*]. Este señalamiento, además de reforzar el análisis de la convivencia y la “igualdad de ser” [*Gleichheit des Seins*], dada de base en virtud de que era la “convivencia” [*Mitdasein*] el modo mediante el cual quedaba concretizado todo ser-con, servía para fundamentar a los otros-*Dasein*, la alteridad, lisa y llanamente, en co-originariedad con el aparecer del *Dasein* mismo. Esto último, como se echa de ver, generó en la determinación de que el *Dasein*, de cara a ser sí-mismo, desde la propiedad, tenía que llevar a cabo su existir a través de una resignificación del horizonte de sentido por el que todo ente viene a presencia, se hace comprensible, y, además, esto último, hacerlo en cuanto correlato cinético del ser-en-el-mundo, o sea, re-significando el “mundo-entorno” [*Um-Welt*] y el “mundo-compartido” [*Mit-Welt*]. Pues bien, una vez dicho esto, se puede comprender por qué versa Heidegger de un “co-acontecer” [*Mitgeschehen*] y, ahora sí, el destino se haga común: “el destinal destino común”¹⁰⁰⁶ [*das schicksalhaftere Geschick*]. A través de esta afirmación, a pesar de las muchas resonancias políticas que pudiera tener, Heidegger está ampliando el ámbito de la significación del dominio del ser-con, afirmando ahora que el haber-sido, relativo al modo de la facticidad, no es solo la manera en la que afectivamente nos hacemos cargo de nuestra (mi) finitud, como de modo individual, sino que este haber-sido es común, pertenece a una comunidad. Así, el haber-sido comunal tiene como resultado una dilatación fenomenológica de la experiencia individual, pues incorpora en su manifestación, como fenómeno, a los otros, a la alteridad, los cuales son dados en igualdad de condiciones en referencia con la experiencia de la individualidad. Si esto no fuera poco, además de la relevancia de los otros, como modo complementario de manifestación, a través del haber-sido, aparecen las otras generaciones, nuestros antepasados, nuestros ancestros, al modo de la presencia, como huella de toda temporalidad, mediante sus -no lo olvidemos- éxtasis de carácter horizontal¹⁰⁰⁷. Sin embargo, no conviene ser ingenuos y plantear una absoluta

¹⁰⁰⁵ Cfr. *supra.*, 4.

¹⁰⁰⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 384 ss.

¹⁰⁰⁷ Cfr. *supra.*, 12.

entrega al pasado. Heidegger tan solo rotula que es la tradición, en su forma viva, a través de generaciones, y la comunidad, la que otorga el modo de concreción existencial del poder-ser del *Dasein*, siendo que toda posibilidad, abierta como proyecto, presupone a los otros, a la comunidad, a la generación y, por supuesto, a toda tradición. Solo desde aquí es posible hablar de “repetición” [*Wiederholung*], como un retornar, de carácter apropiador de sentido, sobre las posibilidades en las que siempre ya el *Dasein* se proyecta, y que Heidegger signa con la expresión “tradición explícita” [*ausdrückliche Überlieferung*].

Sobre este horizonte abierto es posible que Heidegger hable del héroe¹⁰⁰⁸. Héroe aquí significa la expresión de que toda posibilidad, abierta en un proyecto, se hace y ejerce sobre la base de una repetición de la posibilidad de carácter hereditario. Esta decisión del héroe no es voluntaria, camina anexa en la medida en que se ha determinado que es la tradición la que otorga una concreción a las posibilidades futuras, dadas en tanto despliegue del acontecer del *Dasein*¹⁰⁰⁹. *Nota bene*, esta repetición, incluso en lo que concierne al héroe, debe enraizarse como una ejecución, de parte del *Dasein*, desde su ámbito comunal, que no es una mimesis con lo sido, sino una actividad de ejecución creadora¹⁰¹⁰, por cuanto lo que hay en juego es un modo de hacerse cargo que irrumpe, no lo olvidemos, de una manera de existir que asume su temporalidad en tanto finita, esto es, emparentada con su propio fin(al): la muerte.

Entre tanto, la mismidad, como modo de un hacerse cargo de carácter ejecutivo, por el que el *Dasein* existe conforme a su temporalidad finita, puede ser aquí de gran utilidad, de cara a mediar la relación y relevancia que se produce entre la dimensión individual, abierta en los primeros capítulos de la *II Sección*, y la colectiva-comunitaria, propia de los dos últimos capítulos de esta última *Sección* de *Ser y Tiempo*. Como

¹⁰⁰⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 385.

¹⁰⁰⁹ En este sentido, Figal (*Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, pp. 332-354) ha sido muy crítico con este planteamiento proto-político de Heidegger, mucho antes de su renuncia a la presidencia de la *Martin-Heidegger-Gesellschaft* en el año 2015, una vez publicados los llamados “cuadernos negros” [*Schwarze Hefte*]. Y aunque no podamos entrar en un desarrollo explícito, aquí baste decir que el carácter de héroe no tiene nada que ver con mecanismos de propaganda y manipulación, ni proclamas de fanatismo, tal y como es pensado por Figal, sino que, más bien, en nuestra opinión, esta señalización de Heidegger sobre el héroe debería ser retrotraída a su ámbito de pertenencia, en la medida en que toda posibilidad, abierta en un proyecto que se vive como temporalidad que se cuida, queda concretizada siempre ya en unas tradiciones, herencias, circunstancias, contextos políticos, comportamientos adquiridos de carácter moral, etc. Por tanto, elegir al héroe es decidirse sobre un modelo ya dado, el cual debe ser (re)apropiado desde un hacerse cargo, de parte del *Dasein*, en el que el aspecto individual -modo en el que el *Dasein* es su sí-mismo más propio a partir del estado afectivo de la angustia- deba entenderse en el modo en que se ejecuta tal apropiación sobre el campo de sentido abierto como historicidad.

¹⁰¹⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 386.

decíamos, en nuestra opinión, Heidegger no olvida estos dos niveles, pues de manera clara y contundente manifiesta: “En el destino se funda también el destino común, por el cual nosotros comprendemos el acontecer del Dasein en el co-ser con los otros”¹⁰¹¹. La tarea es aclarar, entonces, cuál es la relación de ambos destinos. Bien es verdad que no hay que olvidar el ulterior desarrollo del pensar heideggeriano, tanto el relativo a la historia del ser, el acontecimiento apropiador o los desarrollos sobre el pueblo (alemán). Estas cuestiones, aunque importantes, deben de ser dejadas de lado, a fin de preservar lo pensando en *Ser y Tiempo*, y en tanto gesto puramente fenomenológico. Por esta razón, es decir, para lograr una tematización sobre la relación de ambas dimensiones co-originarias, destino individual y destino común, se hace menester una determinación explícita de la mismidad. En nuestra opinión, habría que hacer recordar que la historicidad se funda en la temporalidad¹⁰¹², no al revés, a pesar de que tal afirmación conlleva problemáticas graves, tanto de carácter temático como metódico. Tal afirmación, por un lado, en su correspondencia con el destino individual, a través del cual se temporaliza el ser del *Dasein* como cuidado mediante la resolución precursora, no tiene ningún problema, pues es ahí, según el planteamiento de Heidegger, la vía exclusiva por lo que algo así como el ser, en general, puede acontecer. Pero, por otro lado, cuando pensamos en el destino común, debemos hacer una pregunta: ¿cuál es la temporalidad del destino común: la historicidad? ¿pero, entonces, por qué Heidegger simula el método, con los mismos ejes temáticos basados en la anticipación, el haber-sido, la situación y el instante, para dar cuenta del modo en que se abre la historicidad? Creemos que la mayor equivocación, como le sucede a Heinrich Hüni, en su artículo del año 1998, en el famoso *Heidegger-Studies*¹⁰¹³, es no considerar la necesaria co-imbricación entre destinos, teniéndose que reglar el destino común sobre la base del individual, no al revés. Hüni, en este caso, considera que el destino colectivo quedaría absuelto del horizonte y/o límite abierto por la temporalidad¹⁰¹⁴, y que, por ende, esto

¹⁰¹¹ *Sein und Zeit*, p. 386: *In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen.*

¹⁰¹² *Cfr. supra.*, nota 996.

¹⁰¹³ *Cfr.* “Welt-Geschichte als Grenze der Daseinanalyse in *Sein und Zeit*”, en: *Heidegger Studies* 14, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, pp. 131-136.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, 135. Debemos dar las gracias al Profesor Roberto Walton, por las indicaciones mostradas en relación con este problema, el cual tuvimos el honor de conocerlo durante una estadía de investigación en Praga, de la mano del Prof. Hans Rainer Sepp. Muy recomendable es su análisis sobre la historicidad, del que estamos en deuda (“Temporeidad e historicidad”, en: R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pp. 382-383).

serviría de base para futuros desarrollos de la obra heideggeriana en torno a la historia del ser. Ahora bien, en ningún momento Heidegger parece desligarlos, sino que, ambos destinos, en tantos modos de hacerse cargo de lo abierto en la temporalidad del ser, co-influyen, hacen referencia a aspectos diferentes, pero de lo mismo: la temporalidad/mismidad. En efecto, lleva razón Hüni, en el sentido restringido de apuntar a una posible desconexión, pues Heidegger parece no explicitar la necesaria relación de co-pertenencia destinal. Sin embargo, este desarrollo, llevado a cabo aquí sobre la relevancia de la mismidad por sobre la historicidad, pensamos que ayudará a esclarecer tal relación.

La mismidad constituye la condición de posibilidad de la temporalidad del *Dasein*, tal y como hemos mostrado con anterioridad¹⁰¹⁵, y, del mismo modo, también lo es de la historicidad, siendo que tal mismidad provee el fondo de disposición significativa de todo acontecer en su despliegue, haciendo posible que, siempre ya, la historia quede vinculada con la genuina temporalidad del *Dasein*, experimentada si y solo si como cuidado, desde el sentido de un hacerse cargo de la apertura de toda existencia. Esto, en otras palabras, puede ser dicho, quizás, de modo más claro: la historicidad, la cual es el desarrollo de un acontecer del *Dasein*, desde y para la tradición vivida activamente como haber-sido común, no podría ser asumida y, por ende, caber en sí un destino, si tal historicidad no se abriera a un futuro, entendido a la manera de la incardinación proyectiva de un pre-cursar del *Dasein* con respecto a su ser, de tal manera que lo que abre la historia, entendida como historicidad, es el futuro anticipado a la manera de la muerte, como modalización de cierta manera de vivir y entrar en relación ejecutiva con nuestro fin(al). Recordemos: ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Así, de esta manera, se constituye el modo de asumir la mortalidad, siempre ya, genuina y singular, permitiendo el despliegue del acontecer histórico. Y si esto es así, entonces, la mismidad se constituye como la condición de posibilidad para resignificar el ser-para(vuelto-a)-la-muerte, desde una manera afectiva y comprensiva de “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], la cual es, por esencia, irreductible y refractaria con determinaciones cósmicas, pero también con el modelo de la instauración de la tradición y la generación, relativos a la historicidad. Por eso, la muerte constituye el límite -el verdadero horizonte- que singulariza y/o “aisla” [*vereinzeln*], porque siempre hace

¹⁰¹⁵ Cfr. *supra.*, 12.

relucir nuestra mismidad. Solo a partir del futuro, o sea, solo a partir de la singularidad abierta como mismidad, a la manera de un hacerse cargo de nuestra finitud, es abierto el acontecer histórico y, por ende, la resolución de un destino común.

13.3. La fundación de la mismidad: el acontecer impropio de la historicidad.

Si es el *Dasein*, en esencia, el único ente histórico, entonces, hablar de la historia del mundo, la historia de un municipio o la historia inserta en un museo, para Heidegger, es un gran error:

El acontecer de la historia es el acontecer del ser-en-el-mundo. La historicidad del *Dasein* es esencialmente historicidad del mundo, el cual, en el fundamento del carácter éxtatico-horizontal de la temporalidad, pertenece a la temporización de tal temporalidad. En la medida en que el *Dasein* fácticamente existe, acontece ya siempre lo descubierto dentro del mundo. Con la existencia del ser-en-el-mundo histórico lo a-la-mano y lo que está-ahí son incluidos desde siempre en la historia del mundo¹⁰¹⁶

Con una fidelidad mimética loable, Heidegger lleva a cabo la misma distinción, de carácter tripartito, de los ámbitos temáticos y modos de acceso, desarrollados en la *I Sección*, a saber: a) desde el plano de la ocupación práctica, habría un acontecer derivativo e histórico sobre aquello “a la mano” [*zuhanden*]; b) análogamente, el ente ahí, en su carácter efectivo, como *Vorhandenheit*, se relacionaría tangencialmente con la historia; c) la relación del *Dasein* con lo que llamamos historia, o sea: la historicidad, lo que también se llamó el ámbito de lo “existencial” [*Existenzial*], por su oposición a “existente”¹⁰¹⁷ [*existenziell*]. Los ámbitos “a) y b)” pertenecerían, *grosso modo*, a la esfera de lo “mundi-histórico” [*Weltgeschichtliche*], entendido como correlato de un acontecer histórico impropio, determinado como un simulacro a partir del cual la temporalidad, en su unidad genuina, éxtatica-horizontal relativa al *Dasein*, queda recluida y cancelada. Esto se puede manifestar de diferentes maneras, sobre todo si se tiene presente el horizonte que motivó la acentuación meditativa por sobre la trama de la vida, aquel “entre” que une nacimiento y muerte. Desde la perspectiva derivada,

¹⁰¹⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 388: *Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.*

¹⁰¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 12-13.

constrictiva e impropia de entender la historicidad, podemos observar de qué modo esta trama queda unida, trenzada, a partir de un núcleo y/o reducto de unidad, o sea, a partir de un principio de identidad que unifica las sucesiones temporales: pasado-presente-futuro. Esto puede ser incorporado, por lo demás, a la crítica realizada con anterioridad sobre el “dato del yo”¹⁰¹⁸ [*Gegebenheit des Ich*], lo cual es, en líneas generales, una crítica a la ontología, entendida ésta como una disciplina de corte arqueológico, preocupada por la dilucidación de los principios y las causas del ente¹⁰¹⁹. ¿Cómo relacionar esta explicación sobre la historia y la mismidad del *Dasein*?

La última pregunta formulada, empero, debe ser respondida. El establecimiento de la mismidad tiene que ser conectado con la demanda a partir de la cual el “entre”, y/o el “mientras”, entre nacimiento y muerte, puede ser llevado a cabo de modo recto, esto es, por sobre la propiedad de la existencia. Si la mismidad era una forma de dar cuenta del modo en que el *Dasein* se abre *qua Dasein*, como sí-mismo, y, por otro lado, esta apertura ontológica fue pensada como rendimiento de una estabilidad relativa al sí-mismo, entre tanto, con el “entre” existencial, genuino de este ente, debe pasar lo mismo, de tal modo que habría una posibilidad de establecer un horizonte de estabilidad para con este “entre”. Debemos, pues recuperar, lo pensado en el punto anterior, cuando se tematizó la manera en la que se abre la resolución de la historicidad del *Dasein*, a partir de las nociones de legado y destino. Aquí, sin embargo, hay algunas distinciones con respecto al planteamiento ligado al elucidamiento de la temporalidad, la resolución precursora y la propiedad¹⁰²⁰. La resolución, en relación con la historicidad, no solo queda emparentada en tanto momento kairológico, en el que dura el acto relativo a la resolución misma, sino que la historicidad, al ser determinada como modalidad éxtatica del pasado, debe conservarse a través de legado, esto es, tiene que presentar un modo de “estabilidad existencial” [*existenzielle Ständigkeit*]. Este modo de estabilidad, *nota bene*, es diferente a la estabilidad ontológica-existencial de la mismidad del *Dasein*, pero, bien es verdad, que es una forma de estabilidad, la cual presenta, para Heidegger, caracteres propios de la anticipación y/o precursión, en el sentido, en relación con la historia, que la decisión tomada, desde este plano óntico e impropio, se abandona por lo que la situación abre, exigiendo tal abandono, el cual es un modo de repetir las

¹⁰¹⁸ Cfr. *supra.*, 4.

¹⁰¹⁹ Para un desarrollo de esta lectura, la excelente obra de A. Vigo (*Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*).

¹⁰²⁰ Cfr. *supra.*, 11 y 12.

tradiciones que están siendo-sidas¹⁰²¹. ¿Puede aquí existir, según nuestro desarrollo, unas exigencias hacia la mismidad?

Ante esta última pregunta valga decir: a) Heidegger no manifiesta que esta estabilidad existencial de la historia sea una mismidad, sino que es una forma de su concreción, siempre y cuando se intente llevar a cabo un análisis fenomenológico de la historicidad; b) aunque, desde el plano histórico, solo llegemos a la estabilidad del sí mismo más propio, la relativa al *Dasein*, a través de la estabilidad existencial e impropia, como se echa de ver, ello no significa una subordinación de la propia sobre la impropia, sino solo un criterio metódico empleado por Heidegger, a causa de su sujeción en la fenomenología y la necesidad de mostrar una “atestiguación”¹⁰²² [*Bezeugung*]; c) de tal manera es la estabilidad del sí mismo, denominada mismidad, fundante con respecto a cualquier otra modalidad existencial que Heidegger manifiesta lo que sigue: “Por otro lado, la temporalidad de la propia historicidad, como instante pre-cursor repitiendo, es una des-presentación del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno”¹⁰²³. Con ello, no solo se ejerce una dura crítica a cualquier modelo de carácter conservador en relación con las tradiciones, sino que se lo sitúa en deuda con una apropiación materializada como des-presentación. Pero esta “des-presentación” [*Entgegenwärtigung*] y “desacostumbramiento” [*Entwöhnung*] no significa vivir fuera de la costumbre y las tradiciones, sino llevarlas a una vinculación con la temporalidad más propia del *Dasein*. Y esto es solo posible, ante todo, si el *Dasein* puede ser una mismidad, si el *Dasein* puede ser abierto y asumido como un sí mismo, entre tanto, porque la des-presentación y el desacostumbramiento son correlatos en los que esta mismidad se lleva a cabo y es asumida siempre ya¹⁰²⁴.

¹⁰²¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 391. La situación abre una exigencia al abandono, pues el carácter de la historicidad es apodíctico, en el sentido de que no cabe la asignación “podría haber sido de otro modo”. La historia, en este aspecto, siempre gana.

¹⁰²² Cfr. *supra.*, 3.

¹⁰²³ *Sein und Zeit*, p. 391: *Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine Entgegenwärtigung des Heute und eine Entwöhnung von den Ublichkeiten des Man.* Muy brevemente, deberíamos hacer notar la expresión “Entwöhnung” que, en uso coloquial de la lengua alemana presenta dos significaciones, a saber: a) desintoxicación, cuando se refiere a una “adicción” [*Sucht*]; b) como destete, que es el momento cuando un pequeño deja de mamar del pecho materno, y debe comenzar a alimentarse por sí mismo. Obviamente, hemos preferido ocupar la traducción realizada de esta palabra por J. Rivera, respetando el sustantivo, raíz de la expresión mencionada, “Wohnung”, el cual se traduce por vivienda, piso, apartamento y que, por lo demás, tiene sus raíces con la expresión más tardía, pero muy importante, para Heidegger, de “Wohnen”, esto es, habitar.

¹⁰²⁴ No olvidemos que la mismidad no es una determinación categorial ni cósmica, sino un modo de existir.

13.3.1. Mismidad e historiografía.

En el punto anterior, justamente, habíamos afirmado que había algo así como una historicidad relativa al ente, categorizada al amparo del modelo de la *Vorhandenheit*, o sea, al ente que está-ahí, efectivamente dado, a través del cual se pueden predicar “propiedades” [*Eigenschaften*]. Esto le servirá a Heidegger para realizar una crítica al modelo teórico de entender la historicidad, la historiografía. El modelo de dependencia esbozado aquí es casi idéntico al desarrollado en la crítica del conocimiento teórico¹⁰²⁵. La idea de base es que la historiografía es deudora del modo en el que acontece la temporalidad del *Dasein* como historicidad¹⁰²⁶. Para resumir el planteo heideggeriano, baste decir: a) la historiografía es un modelo que constriñe y reduce el acontecer del *Dasein*, pues lo objetiva y predica, sobre la base de un *logos* de carácter apofántico, es decir, basado en la enunciación; b) la reducción se ejerce en términos de determinación de un dominio temático, pues la historiografía, al igual que las demás ciencias de carácter positivo, como la física o la biología, se establecen, para Heidegger, como ontología regionales, dependientes de la ontología fundamental establecida como analítica existencial; c) además, el ámbito a partir del cual se predicen las propiedades y las características del objeto histórico, su ontología regional, es, a su vez, dependiente de la comprensión del modo en el que cotidianamente la comprensión científica-teórica es asumida, es decir, por su comprensión pre-científica; d) todo ello se resume en que la historiografía se encabalga en la historicidad del *Dasein*, en el sentido restringido de que, para que se pueda teorizar y tematizar cualquier modalidad de conocimiento, siempre se hace desde la base de lo ya abierto como pasado¹⁰²⁷. En otras palabras, lo tematizado por la historiografía, en virtud de lo dicho, ha de ser “el modo de ser de un *Dasein* que ha existido”¹⁰²⁸ [*die Seinsart von dagewesenem Dasein*]. En resumidas cuentas, el objeto, según Heidegger, de la historiografía no son los hechos históricos, o las hazañas bélicas de un imperio, sino el *Dasein* que ha existido.

Que el objeto de la historia, entendida doctrinalmente, sea el *Dasein* que ha existido significa, desde criterios metódicos, la necesidad de preparar un acceso de cara

¹⁰²⁵ Cfr. *supra.*, nota 354.

¹⁰²⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 392.

¹⁰²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 393. Este es el mismo modelo de encabalgamiento y derivación seguido en el importantísimo § 44 donde Heidegger expone su concepción ontológica-fenomenológica de la verdad (Cfr. *supra.*, 5).

¹⁰²⁸ *Sein und Zeit*, p. 393.

a dejar abierta la manera en la que el (los) *Dasein* ha(n) existido. Por esta razón, según pensamos, Heidegger versa sobre la repetición, pues es mediante la tarea de repetir lo dado en la tradición, aquello que es legado, la manera en que la impronta del aparecer de los otros, que han existido también, sale a la luz. Como es sabido, en el libro aparece una triple caracterización sobre la repetición: una, como acontecer tácito de esas posibilidades legadas; dos, como tradición explícita, vivida, desde y con un carácter pre-científico; tres, lo que siempre ya objetiva la ciencia histórica o historiografía como tema propio de la historia¹⁰²⁹. Y esto sobre la base de su fundamento: un modo temporal-éxtatico, denominado haber-sido, el cual se constituye en tanto concretización de la posibilidad abierta por la temporalidad del *Dasein*:

Pero entonces el verdadero y efectivo haber-existido será la posibilidad existencial en la que fácticamente se ha determinado el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo. Dado que la existencia solo es tal en cuanto fácticamente arrojada, con tanto mayor penetración podrá el saber histórico abrir la callada fuerza de lo posible, cuanto más concreta y simplemente comprenda y se limite a exponer el haber-sido-en-el-mundo, precisamente a partir de su posibilidad¹⁰³⁰

Como se echa de ver, la repetición, como modo asumible de “decisión” [*Entschluß*], es la que aquí juega un rol importante, en la medida en que la repetición no es tan solo el modo de ejecución histórica de la comprensión del *Dasein*, desplegada desde su acontecer, sino que, además, es la manera en la que emerge toda proyección de posibilidades de carácter futuro y/o venideras¹⁰³¹.

Ahora bien, a pesar de que todas estas caracterizaciones pudieran parecer abstractas y alejadas del *modus operandi* de lo que lleva a cabo el historiador cuando estudia la historia, desde un determinado método de carácter científico, Heidegger nos

¹⁰²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 391.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*, p. 394: *Das »tatsächlich« eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmen. Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie die stille Kraft des Möglichen um so eindringlicher erschließen, je einfacher und konkreter sie das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her versteht und »nur« darstellt.* Tomamos la traducción de J. Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 409). Por lo general, Rivera traduce “Historie” por “saber histórico”, como se echa de ver en el texto, nosotros preferimos emplear la traducción de “historiografía”, más apegada a la idea de un constructo de base teórica por la que el acontecer histórico, la historicidad, es estudiada, regalada, objetivada y, por ende, procesada técnicamente de cara a dejar fundamentado un *corpus* teórico.

¹⁰³¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 392.

recuerda que, si la historia es algo relativo a nosotros, o sea, al *Dasein*, ésta no puede quedar determinada como objeto de un estudio propio de eruditos, sino, más bien, permanecer en una vinculación con este ente denominado *Dasein*, el ente que somos nosotros mismos. Este es el motivo que, en verdad, da cuenta del por qué el objeto de la historiografía sea el *Dasein* que ha existido, es decir, la posibilidad vivida, que ha sido de verdad fácticamente existente como acontecer¹⁰³². Esta historia teórica, doctrinal, por tanto, debería preocuparse de dar cuenta de cómo es posible una repetición de carácter comprensivo por sobre lo acontecido de manera singular y específica: “Solo la historicidad fáctica-propia, como un destino resuelto, puede abrir la historia del pasado, de tal manera que, en la repetición de la fuerza de lo posible, irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su cuyo ser-venidero”¹⁰³³.

Esta “callada fuerza de lo posible” [*stille Kraft des Möglichen*] es unas de las maneras de entender la mismidad del *Dasein*, pues supone el modo en que este ente, resuelto a ser su temporalidad finita, se abre, se entiende y ejecuta su modo de ser, permitiendo realmente algo así como que haya posibilidades, y que el mundo, en su constitución, le advenga un para-algo¹⁰³⁴. Nótese que la posibilidad con la que está emparentada la historia, en tanto saber del *Dasein* que ya ha existido, es la posibilidad determinada fácticamente, no sobre la callada fuerza de lo posible, que, según nuestra tesis, es una manifestación de la mismidad¹⁰³⁵, la cual, a su vez, se vive de manera singular, por cuanto queda demarcada, como finitud, por el ser-para(vuelto-a)-la-muerte. Ahora bien, al no ser la mismidad del *Dasein* algo cósmico, basado en el modelo de la sustancialidad, para su constitución, y en la medida en que su “es” queda

¹⁰³² Cfr. *Ibíd.*, p. 395.

¹⁰³³ *Sein und Zeit*, p. 395: *Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die »Kraft« des Möglichen in die faktische Existenz herein- schlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt.*

¹⁰³⁴ Cfr. *supra.*, 3 y 6.2.2. En su análisis de la angustia, Heidegger viene a decir que tal disposición afectiva le revela al *Dasein* una experiencia de lo no-ente intramundano, colocándolo de alguna manera ante la nada del mundo. Ahora bien, como ya, en parte, hemos hecho notar, esta nada es tematizada por Heidegger como el principio y/o condición de posibilidad de que haya algo en el mundo, esto es, de que los entes se hagan comprensivos en tanto estructura relativa al “como algo” [*als etwas*] (Cfr. *supra.*, nota 80; 5.3.1.; 7.2.1.). Es indudable que ambas explicaciones, tanto la que hace referencia a la historicidad, como la relativa a la estructura de la compensación que hace emerger, de manera eminente, la angustia, están conectadas.

¹⁰³⁵ Cfr. *supra.*, 10.2. En el sentido restringido de que la callada fuerza de lo posible hace mención, en primer lugar, a una posibilidad de orden existencial, no óptica ni categorial; en segundo lugar, la caracterización como fuerza es pensada por nosotros por sobre su capacidad de abrir una vinculación con la propiedad existencial y, por ende, con un modo de asumir y llevar a cabo tales posibilidades (verdad de la existencia); en tercer y último lugar, tal manera de ser y/o existir óptima, desde la propiedad, es la mismidad.

determinado por un modo de “hacerse-cargo” [*Übernahme*], esta mismidad puede ser compartida. ¿Cómo es compartida, pues? A través de la repetición anhelada por Heidegger, en relación con la historicidad y la posibilidad fáctica y concreta, objeto constituyente de estudio de la historiografía, en tanto *Dasein* que ha existido. Y es compartida, además, porque lo que sustenta a la posibilidad concreta y fáctica es una manera de abrir y re-significar un horizonte para su manifestabilidad y/o comprensión, la cual, además de prestarse como fundamento¹⁰³⁶, constituye el núcleo de la repetición, siendo que además provee el acceso a la historiografía, a su respectiva objetividad¹⁰³⁷. Este horizonte de sentido, por lo demás, aquello que abre la manifestación de las cosas o de los entes, queda siempre reinstaurado por la mismidad del *Dasein*, en la medida en que la apertura al sentido debe ser asumida de modo ejecutivo. Esta es su única vía de evacuación. La historiografía solo podría demandar la pregunta por la recuperación del modo de aparecer del *Dasein* que ya existió, es decir, de la existencia que fue, por mor de la mismidad, la cual asienta el requisito para un esclarecimiento de la posibilidad existencial, que somos, y que tiene que abrir el horizonte en el que el poder-ser del *Dasein* queda transmitido por lo que se llama historia. De lo contrario, ¿qué sentido tendría la historia y la crítica a la historiografía heideggeriana, sobre todo, si se pensase que la historia estaría desconectada de la existencia y, más aún, de una determinada manera de asumirla, propiamente, resuelta, llamada aquí mismidad?

13.4. Mismidad e historicidad.

La loa con la que termina Heidegger este capítulo es importante hacerla notar, pues es muy significativa sobre las pretensiones que lo guiaban a la hora de entender la motivaciones internas e inherentes a la elucidación histórica: desarrollar el trabajo precedente del Conde Yorck y W. Dilthey¹⁰³⁸. Sin entrar en un desarrollo explícito de lo pensado por el Conde Yorck y Dilthey¹⁰³⁹, vale decir que lo realmente valioso es la

¹⁰³⁶ Recordemos lo que manifestamos sobre el fundamneto (*Cfr. supra.*, nota 613).

¹⁰³⁷ *Cfr. Sein und Zeit*, p. 395.

¹⁰³⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 403.

¹⁰³⁹ Hay una amplia bibliografía de abordaje de esta problemática. El tema principal es la recuperación, a fin de captar la vida misma, de la vivencia vivida como vía para la constitución del saber histórico y, luego, el problema de la relación histórica entre “pertenencia” [*Zugehörigkeit*] a la tradición y su “peculiaridad” [*Besonderheit*], en el modo de su concreción, a través de una comunidad (Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, pp. 227-247). Recomiendo leer las obras de: Kaufmann, F., “Die Philosophie der Grafen Paul Yorck von Wartenburg”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 9, 1928, pp. 1-253; Misch,

pretensión de ambos por presevar el saber histórico desde sus fundamentos, es decir, sobre la vida, de tal manera que su objeto de estudio debería emerger del modo en el que la vida, a través de una vivencia encarnada, es asumida, pensada y articulada. Heidegger, en este punto, ve a Dilthey como un precedente, quien desarrolló una hermenéutica de la vida misma y, aunque rústicamente, asentó un camino a partir de dos determinaciones importantísimas, a saber, por un lado, la captación del objeto histórico necesita un determinado modo de ver, llamado por Dilthey “percatarse” [*Innewerden*], al cual le sigue, por otro lado, un modo de tematizarlo, denominado “re-vivencia”¹⁰⁴⁰ [*Nacherleben*]. Esta re-vivencia constituye el hilo conductor por el que la trama de la vida, su unidad temática, es sacada a la luz. Ahora bien, conociendo a Heidegger, en su afán crítico, no todos van a ser loas para Dilthey, pues Heidegger atisba en éste algunas insuficiencias graves, siendo la más grave, entre otras, la indeterminación presente en su obra entre lo óntico y lo histórico¹⁰⁴¹. En este sentido, la alusión al Conde Yorck, en su correspondencia con Dilthey es clarividente, en la medida en que viene a coincidir en una crítica sin paliativos sobre toda posible deducción naturalista de la historia, a fin de llevar a término la posibilidad de determinar, al modo ontológico-existencial, una manera de captación genuina de lo histórico mismo. Pero, como decíamos, no es lugar este para realizar un estudio del historicismo y su relación con el pensar de Heidegger. Antes bien, convendría dar cuenta, a modo de conclusión de lo pensado en este capítulo, del rol cumplido por la mismidad en tanto constituyente de la historicidad. Pues bien, desde el inicio de capítulo, vimos de qué modo la historicidad debía ser comprendida como un fenómeno vinculado con la temporalidad del *Dasein* y, por ende, con la manera en la que éste acontece en el mundo. Este modo de acontecer fue signado por Heidegger con los términos de residir y/o estar en un “entre”. El desarrollo temático del entre, como tema propio de la historia, presentó la posibilidad de captarlo en tanto unidad, la cual es solo posible si la mismidad es pensada como forma de “estabilidad del sí-mismo” [*Selbständigkeit*]. Esta unidad, después de una explicación que hacía valer la posible vinculación a horizontes históricos como lo son la tradición, el legado, y el pasado, desde un criterio general, se hacía dependiente de la posibilidad de una

G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

¹⁰⁴⁰ Cfr. Dilthey, W., *Der Aufbau der deschtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Band 7*, Stuttgart/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 136.

¹⁰⁴¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 399.

modulación del sí-mismo propio, esto es, la unidad de la historicidad, como modo originario de comprensión, estribaba en la posibilidad de hacerse-cargo del genuino carácter del acontecer, también desde su condición de arrojado, a través del cual se podría habar de un destino. En este sentido, se comprendió que la mismidad es aquel hacerse-cargo, de carácter ejecutivo, que tiene que ver con la posibilidad de vincular lo legado como historia hacia la propia existencia, como modo en el que el *Dasein* queda abierto *qua Dasein*. La otra función de la mismidad, como se vio, consistía en proveer el fondo de disposición afectiva y significativa de todo acontecer en su desligue, haciendo posible que la historia, además de constituirse teóricamente como ciencia, quede vinculada con la temporalidad del *Dasein*. Este, según pensamos, constituye el requisito indispensable de que haya algo así como un destino, y que, por lo demás, tenga una cierta primacía el destino individual sobre el colectivo. Por último, se comprendió como la “callada fuerza de lo posible” [*stille Kraft des Möglichkeit*], más que a un planteamiento de corte historicista, apegado a la idea de destino, tenía que ver con la mismidad, siendo que, siempre ya, tal posibilidad hace mención de un modo de ejecutar y/o hacerse cargo de orden temporal, esto es, a una temporalidad que tiene que englobar, en su seno, la posibilidad de su fin(al)¹⁰⁴².

¹⁰⁴² Cfr. *supra.*, nota 1035.

14. Tiempo vulgar, tiempo originario y mismidad (§§ 78-83).

14.1. Introducción.

El último capítulo de la *II Sección* de *Ser y Tiempo* tiene que llevar a término lo prometido, en parte, desde el inicio, a sabiendas de que el establecimiento del ser como horizonte y sentido a partir del cual algo así como el ser del ente es presentado en general, siendo ésta la más excelsa tarea, es algo que este último capítulo no puede asumir, ni tan siquiera llegar a despuntar. Desde pretensiones más limitadas, a partir del ámbito de adscripción relativo al *Dasein*, la tarea consiste en dar cuenta del modo en que se temporaliza la temporalidad inherente al modo de ser de este ente-*Dasein*, la cual, como se echa de ver, estriba en la asunción del cuidado, vivido y experimentado como unidad éxtatica, que se despliega siempre ya sobre horizontes de comprensión y/o manifestabilidad. De este modo, el *Dasein* es tiempo cuidándose, y eso significa que camina “hacia-sí” [*Auf-sich-zu*], como un ser venidero, futuro, en porvenir, retornando, estando siempre ya “de-vuelta-a” [*Züruck auf*] lo que es, y todo ello, además, sobre la base de un presente, vivido como instante, que aglutina, en unidad, tales momentos éxtaticos de tiempo, desde un horizonte de comprensión, aquí y ahora. En este “seremos-siendo-sido”, a través de un instante que lo abre, el *Dasein* vive, habita su ser, como ente que le va su ser en ser(existir). Heidegger no puede más que cerrar, aunque sea falsamente, por cuanto no culmina las pretensiones esbozadas en el § 8, su *opus magnum*, aludiendo a la hechura que fenomenológicamente, apuntando a las condiciones de posibilidad de su aparecer, el tiempo, en su forma originaria¹⁰⁴³, parece adoptar. Por eso, el *motto* principal de este capítulo consiste en la adopción de un compromiso de cara a mostrar cómo se constituye el tiempo originario. Y para ello, entre tanto, como es la costumbre, Heidegger adopta un método de clarificación que parte de lo simple a lo complejo, o sea, a fin de explicar la ardua temporalidad inherente al *Dasein*, se partirá de un análisis mediante el cual la experiencia del tiempo queda consolidada en la estructura de su comprensión media, valga decir, inmediata y cotidianada, lo que llama Heidegger “cotidianidad de término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]. Ahora bien, siguiendo el hilo conductor de los capítulos precedentes, realizaremos una interpretación de carácter fenomenológico cuyo acometido de base consita en lograr una tematización del fenómeno de la mismidad del *Dasein*, en tanto

¹⁰⁴³ Cfr. *supra.*, nota 779.

fenómeno constituyente de la propia temporalidad, actuando a modo de condición de posibilidad necesaria y suficiente de ésta.

14.2. El despliegue del ente en-el-tiempo.

De los últimos capítulos precedentes, podríamos extraer una gruesa conclusión: el único ente temporal es el *Dasein*. Pero esto no quiere decir, a la misma vez, que los demás entes, los entes intramundanos, no presenten una relación con el tiempo, salvo que ésta es derivada y dependiente del fenómeno de la comprensión/significatividad, marcada por la existencia del *Dasein*, la cual es, a la par, un fenómeno temporal. Además, en virtud del planteo de base del libro: el ser es el horizonte general, llamado “temporalidad”¹⁰⁴⁴ [*Temporalität*], a partir del cual algo como el ente puede venir a presencia, ser comprensible de suyo. Por eso, no se puede más que afirmar que todo ente, en la medida en que tiene ser, es tiempo. De ahí que al modo en que los entes intramundanos obtienen una relación con el tiempo, es denominado por Heidegger con los términos de “intratemporalidad” [*Innerzeitigkeit*], desde un plano general de mostración, e “intratempóreo” [*innerzeitig*], a fin de hacer mención de la constitución temporal del ente en concreto¹⁰⁴⁵. Pero, como se echa de ver, sin la co-implicación del *Dasein*, como ente sumamente temporal, el ente intratempóreo no sería tal. Y esto por la sencilla razón de que un ente, desconectado de su contexto de pertenencia y/o de sentido, no sería, en definitiva, “algo”, no podría denotar una relación con lo que en cada caso se mienta con la palabra “ser”¹⁰⁴⁶. Centrar la mira en la experiencia del *Dasein* constituye, pues, una obligación, en la medida en que es la única salida posible, y camino ineludible de análisis fenomenológico. Así, de este modo, Heidegger empieza a centrar su atención al modo en que este ente, siendo tiempo vivido como temporalidad, se relaciona con el tiempo, a la manera de su más primaria inmediatez¹⁰⁴⁷, es decir, al modo en el que el *Dasein* puede “contar con el tiempo” [*Rechnen mit der*

¹⁰⁴⁴ Recuérdese lo que se dijo sobre la temporalidad (Cfr. *supra.*, nota 349).

¹⁰⁴⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 377.

¹⁰⁴⁶ Heidegger da respuesta y fundamento a esta afirmación, en los análisis vertidos en le I Sección del libro, sobre el modo de aparición del “mundo-entorno” [*Um-Welt*], el “mundo-compartido” [*Mit-Welt*], así como en el momento de ganar una primera aproximación fenomenológica del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*, mediante la “angustia” [*Angst*] y el “cuidado” [*Sorge*]. Con términos más técnicos, se podría decir: al no existir “vinculación” [*Verbindung*] con el agente de experiencia -el *Dasein*-, no se puede establecer ni una relación ocupacional, respectiva del “para-que” [*Um-zu*], ni tampoco una ligación autorreferencial, el “por-mor-de” [*Worumwillen*]. El ente no aparecería, no sería tema de análisis fenomenológico, pues no podría acreditarse vía experiencia (Cfr. *supra.*, nota 1034).

¹⁰⁴⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 405.

Zeit], de cara a lograr una explicitación más amplia: ¿cómo se lleva a cabo la relación en-el-tiempo del ente intramundano?

Para dar respuesta a esta última cuestión, sin olvidar el modo de explicación por sobre la mismidad, en su rol constituyente en referencia con la temporalidad, será menester afrontar las siguientes problemáticas: a) determinar el modo de acontecer primario del tiempo, en relación a los entes intramundanos; b) mostrar hasta qué punto la relación temporal del ente intramundano es deudora de la temporalidad del *Dasein* y de qué manera la comprensión intramundana e intratemporal supone una constricción y reducción de sentido de la temporalidad originaria, la respectiva del cuidado del *Dasein*; c) focalizando el problema en el “sujeto” del conocimiento del tiempo, dar cuenta del carácter de modulación “objetiva” y “subjetiva” del tiempo, o sea, el tiempo como una atribución del alma o de las cosas, digamos, físicas. Por último, todos estos planteos deberán ser conectados con la experiencia fundante de la mismidad del *Dasein*. Vayamos por partes.

14.2.1. La intra-temporalidad: databilidad, tensidad y publicidad.

¿Cuál es el modo de temporalización que le corresponde al útil? Según Heidegger, el acto de “presentación” [*Gegenwärtigen*] del útil, concebido aquí como ente intratempóreo, radica en un “estar a la espera” [*Gewärtigen*], que promueve la relación instrumental del hacia-qué, a una con la posibilidad de su “retención” [*Behalten*], desde su contexto de pertenencia hermenéutica y/o “condición respectiva” [*Bewandtnis*]. En otras palabras: el útil es temporal porque su articulación significativa remite siempre ya a un “sentido de ejecución”¹⁰⁴⁸ [*Vollzugssin*] y a un “hacerse-cargo” [*Übernahme*]. Por eso, en virtud de su tratamiento como articulación significativa, evocada a través de palabras y del lenguaje comunicativo, la comprensión intratempórea, relativa al ente intramundano, puede adoptar la manera de un “discurso” [*Rede*] hablado, que sabe de sí, y que es sumamente coherente, a saber: el “luego” [*dann*], el “ahora” [*jetzt*], el “antes” [*zuvor*] o el “entonces” [*damals*], en cuanto nexos de articulación ocupacional, dan buena cuenta del modo en que tal comprensión de carácter ejecutiva, acaecida como tiempo, es dada¹⁰⁴⁹. Esto quiere decir que, además del *Dasein*, el ente intramundano aparece coligado a una determinada temporalidad, la

¹⁰⁴⁸ Cfr. *supra.*, nota 299.

¹⁰⁴⁹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 496.

cual es temporalidad, aunque Heidegger la catalogue como intratempórea, pues se presenta provista por unas articulaciones y vinculaciones a momentos temporales: el pasado, en el antes, el presente, en el ahora, y el futuro, en el entonces. Bien es verdad que esta tipología de temporalidad -y esta es una de las tesis fuertes de Heidegger- es incapaz de abrir la comprensión de una temporalidad del calado de la éxtatica-horizontal, vivida como unidad y cuidado, tal y como se abre desde y con la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] genuina del *Dasein*. Por este motivo, la temporalidad del ente intramundano es presentada como derivada y constrictiva, porque, además de partir, en su génesis, de la temporalidad del *Dasein*, reduce y simplifica, pervitiéndola, el modo en que el que este ente, como siendo-sido, es abierto.

Pues bien, una vez manifestado la forma y el modelo de la crítica, es menester dar cuenta del modo en que, verticalmente, se produce la ascensión de la comprensión temporal, relativa al ente intramundano, y la temporalidad del *Dasein*, bajo el empleo de una serie de rasgos estructurales denominados por Heidegger: “databilidad” [*Datierbarkeit*], “tensidad” [*Gespanntheit*] y “publicidad” [*Öffentlichkeit*].

A) La databilidad.

Como su suelo, estos caracteres existenciales-temporales, en los que se lleva a cabo la comprensión de la intratemporalidad, se ejercen al socaire de la temporalidad del *Dasein*, entendida como el modelo cinético de comprensión por el que se establece y desarrolla el ser-en-el-mundo, estructura posibilitadora de todo acto de comprensión en referencia a los entes intramundanos y al mundo en cuanto tal¹⁰⁵⁰. Por tanto, algo puede ser datado sobre la base de que el *Dasein*, en tanto ser-en-el-mundo, deja conformarse al ente intramundano en su contextualidad y/o constelación significativa. Y lo hace, por lo demás, insertando e inoculando referencias significativas y/o “estructuras de referencia” [*Bezugsstruktur*] por sobre lo que se comporta, ocupa o relaciona, a través de expresiones como “luego, iré a por las medicinas”, “ahora, estoy escribiendo una tesis doctoral”, etc. Estas estructuras referenciales conectan y enlazan a entes en un horizonte de comprensión temporal, antes/ahora/luego, a fin de que lo que aparece, el ente en su ocupación, tenga una significación, y pueda ser empleado, usado. Este es el fundamento, para Heidegger, de cualquier actividad de datación, a saber, como el uso de calendarios, el cual es deudor de la manera en la que el *Dasein* ocupa un mundo,

¹⁰⁵⁰ Cfr. *supra.*, 3.

dándosele a entender, de tal modo que no es el calendario el elemento objetivo que ordena el mundo, por más que la intuición general, nuestro sentido común, nos haga creer semejante cosa, sino que es, *stricto sensu*, la misma ocupación, por la que el *Dasein* se da a entender a sí mismo, la que establece la ordenación, la datación o el calendario: “Esto simplemente significa que la temporalidad, que es conocida como extáticamente abierta, inmediata y regularmente solo es conocida en su estado interpretativo, el cual guía la ocupación práctica”¹⁰⁵¹. Ahora bien, lo afirmado casi lapidariamente por Heidegger, a través de este fragmento, puede ser invertido en su forma de acceso, pues, solo se hace accesible la temporalidad éxtatica-horizontal del *Dasein*, si y solo si, a partir de la temporalidad de la ocupación, que es su vía de “atestiguación”¹⁰⁵². Si esto no fuera así, entonces, ¿cómo llegar a la temporalidad propia y singular del *Dasein*, pensada como mismidad, siendo que este ente es lo que hace¹⁰⁵³, un correlato del ser-en-el-mundo?

Aunque lo último expresado, pensamos, es realmente cierto, es decir, constituye un hecho fehaciente, en términos metódicos, o sea: la dependencia de la temporalidad propia con respecto a la temporalidad impropia, relativa a la ocupación, no nos podemos, sin más, dejar engañar. Heidegger ya ha mostrado con suma claridad de qué manera comparece el elemento fundante del cuidado, en la modalidad, en relación con la mundaneidad, de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], la cual es una expresión y función del rendimiento del “por-mor-de” [*Worumwillen*], específico del *Dasein*, sobre la base de una comprensión de carácter anticipadora/pre-cursora, que es, a su vez, temporalizada, en exclusividad, como éxtasis-horizontal en una unidad que co-implica pasado, presente y futuro en la situación de un instante¹⁰⁵⁴. Esta es la razón principal de que, al modo ontológico, la temporalidad del ente intramundano esté fundada en la temporalidad del *Dasein*.

B) La tensidad.

El fenómeno de la extensión, pero ahora no en su modalidad de “entre” [*Zwischen*] nacimiento y la muerte, sino la relativa al extenderse del ahora al hasta

¹⁰⁵¹ *Sein und Zeit*, p. 408: *Darin bekundet sich lediglich, daß die Zeitlichkeit, als ekstatisch offene kenntlich, zunächst und zumeist nur in dieser besorgenden Ausgelegtheit bekannt ist.*

¹⁰⁵² *Cfr. supra.*, 10.3.

¹⁰⁵³ *Cfr. supra.*, nota 364.

¹⁰⁵⁴ *Cfr. supra.*, 11.

entonces, o del “hasta entonces” [*bis dahin*] al “entre tanto” [*Inzwischen*], es llamado por Heidegger tensidad. La tensidad es el carácter temporal de la duración y extensión de la ocupación, la cual es hartamente problemática por cuanto la experiencia de la cotidianidad, si de verdad quiere explicar cómo ha sido el día transcurrido, aunque pudiera forzarse en explicitar fidedignamente todo lo realizado, el acto de realización y su nexa no son vividos como puntos abstractos que deben ser incardinados en una trama de temporización, sino que esta prolongación “temporal y/o duración” [*Währen/Dauern*] tiene fallas y estrías, “lapsos temporales” [*Spannen*]. Gracias a estas fallas, en la tensidad del tiempo, por más que pudiera aparentar un fenómeno negativo, se revela para Heidegger parte de la potencialidad de la temporalidad propia, valga decir, la del *Dasein*, pues cada falla, o lapso, se ejerce en virtud de la temporalidad de este ente señalado, como un horizonte refractario de tales determinaciones, siendo la falla una forma de atestiguar el carácter impropio e incorrecto de la tensidad.

C) La publicidad.

En nuestra opinión, aunque la publicidad sea una forma en la que se determina la ocupación del *Dasein* en el mundo, resulta de un estado ulterior en comparación con la databilidad y la tensidad. En efecto, al igual que la relación entre “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*], “comprensión” [*Verstehen*] y “habla” [*Rede*], formas en la que se abre el estado de apertura del *Dasein* mentado con el existencial “ser-en” [*Insein*], la publicidad vendría a ocupar el papel del habla, el cual es deudor de una previa articulación otorgada por los dos modos de la aperturidad: disposición afectiva y comprensión. En este sentido, la publicidad, en su rol temporal, hace referencia al modo en que la comprensión de los momentos temporales, dispuestos por la ocupación, son comprendidos desde un carácter general, por cuanto superfluo, siendo no necesario, para tal comprensión, un verdadero ahondamiento de sus estructuras y, por supuesto, totalmente banal se hace la necesidad de incardinarlo con la forma temporal del *Dasein*. Todo lo afirmado tiene como resultado una alienación de la relación ocupacional con el tiempo, ya que el *Dasein* “al ocuparse aprovecha el tiempo que hay, con el que se cuenta”¹⁰⁵⁵ [*besorgend nützt es die Zeit aus, die »es gibt«, mit der man rechnet*], pero no vive su temporalidad, sino que, más bien, se hace parasitario del tiempo como usufructo de un “ahora” abierto para todos, siempre disponible.

¹⁰⁵⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 411.

Desde aquí, por tanto, se aventura una indicación de la mismidad, aunque vista desde su fenómeno negativo: el de la “pérdida de sí”¹⁰⁵⁶ [*Selbstverlorenheit*].

14.3. Databilidad, tensidad y publicidad: la relación con la mismidad del *Dasein*. Primeros delineamientos preliminares.

Los siguientes caracteres explicitados, databilidad, tensidad y publicidad, en tanto modaluaciones temporales impropias, presuponen, en su acontecer, su vinculación con una manera de comprender y ejercer la temporalidad propiamente. Justamente en los capítulos anteriores -esto es: el tercero, cuarto y quinto-, Heidegger ha dado buena cuenta del modelo de constitución al que pertenece la temporalidad propia, sutuándola bajo criterios de apertura extática-horizontal, una apertura hendida en la situación de un instante, en virtud del cual el tiempo, valga decir, la temporalidad en su unidad, como cuidado, acontece para el *Dasein*. Pero esta explicación por sobre la constitución de la temporalidad propia, a su vez, necesita ser conectada y homologada a una cierta autorreferencialidad por la que el *Dasein* es su sí-mismo, su posibilidad más propia. Solo de este modo, puede ser entendido el desarrollo de la “estabilidad del sí-mismo”¹⁰⁵⁷ [*Selbstständigkeit*], o sea, y en parte, a causa de que la temporalidad abierta, que apunta a responder cómo se realiza el ser-en-el-mundo en tanto estructura cinética-comprensiva, deba concernir y remitir, en cada caso, a nosotros mismos, en la medida, como ya fue esbozado mediante el desarrollo del “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], en el que toda posibilidad remite a nosotros, como los que tienen que “asumir/hacerse-cargo” [*übernehmen/Übernahme*] de lo que son. En este caso, ligado a los ejemplos del desarrollo de la temporalidad emparentada con la intratemporalidad, la cuestión meditada estriba en dar cuenta de hasta qué punto podríamos afirmar que “tenemos”, o no, tiempo, y qué ha de significar esta afirmación. Por lo pronto, empenzando por la negación, no tener o disponer de tiempo es la manera según la cual el *Dasein* vive absorbido y/o ocupado en lo que hace, modulándose en conformidad con el modo de presentación abierto por el uno. De ahí que su forma de databilidad sea, por lo general, el ahora, o el presente pensado como un *punctum*, en su referencia al pasado y/o futuro; su tensidad, la “no-estabilidad de sí mismo” [*Unselbstständigkeit*], es decir, la más absoluta dispersión; y, en cambio, en relación con su modo de hacerse público y

¹⁰⁵⁶ Cfr. *supra.*, 7.3.1.

¹⁰⁵⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, §§. 64 y 75.

abierto en general, la publicidad, tendría que ver con una suerte de hipotasiación del ahora, el cual cobra el matiz de horizonte general a través del cual todo se presenta uniformado, sin fisuras:

El *Dasein* fácticamente arrojado puede tomarse tiempo y perderlo tan solo porque a él, en cuanto temporalidad extáticamente extendida, con el estado de apertura del Ahí fundado en esa temporalidad, le ha sido concedido un tiempo¹⁰⁵⁸.

Pues bien, el desarrollo explicativo del carácter al que se adscribe el modo de temporalidad impropia debe ser deudor de la manera en la que siempre ya el *Dasein* tiene una posibilidad de ser en referencia con su temporalidad propia. Esto es exactamente lo que Heidegger manifiesta en capítulos anteriores, justo cuando trata de la relación entre impropiedad y propiedad de la existencia¹⁰⁵⁹. Por eso, oscilando entre modos impropios y/o propios de ser, el *Dasein* es, quiera o no, cuidado, pues el cuidado es un modo de temporalidad inherente a la manera de ser relativa a la existencia, siendo que todo lo que hacemos es por-mor-del cuidado. Sin embargo, esta jerarquización en los niveles de constitución de la experiencia existencial -el modo de ser excelso es la propiedad- necesita de algo más para afirmarse, pues como vivimos, por lo general, en el “estado de caída” [*Verfallen*], el *Dasein* se piensa a sí-mismo bajo el modelo de una mimesis con el mundo que le rodea, mimetizando la temporalidad respectiva de los entes intramundanos, valga decir, la intratemporalidad¹⁰⁶⁰, ¿de dónde saldrá la fuerza callada de lo posible¹⁰⁶¹ que le obligue a ser conforme a su modo de temporalidad genuina, basada en lo que Heidegger llama *Zeitlichkeit als Sorge*? Aquí vemos, en virtud de lo ya explicado en anteriores capítulos¹⁰⁶², que la mismidad es ese “cómo” [*Wie*] y/o modo de ejecución autorreferencial, el cual sirve de nexo y vínculo para hacer nuestra, apropiarnos, las posibilidades arrojadas y fácticas que remiten a nuestra temporalidad más propia.

¹⁰⁵⁸ *Ibíd.*, p. 410: *Das faktisch geworfene Dasein kann sich nur Zeit »nehmen« und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine »Zeit« beschieden ist.*

¹⁰⁵⁹ *Cfr. supra.*, 4-9.

¹⁰⁶⁰ *Cfr. supra.*, 13.

¹⁰⁶¹ *Cfr. supra.*, notas 1033 y 1035.

¹⁰⁶² *Cfr. supra.*, notas 143, 341, 346 y 357.

14.3.1. Mismidad y temporalidad originaria.

No solo los entes intramundanos se relacionan con el tiempo al socaire de la imbricación del *Dasein*, en tanto fundados en el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*], sino que también el mundo abierto en la situación general, la publicidad, presentaría algo así como una relación con el tiempo¹⁰⁶³, siendo que sería factible poder hablar de un tiempo del mundo, un *Zeitgeist* particular, el cual no debería ser pensado, *prima facie*, a modo de una cosmovisión o visión de mundo de carácter, más o menos, general, sino, más bien, desde el modo en que la ocupación, propia del *Dasein*, remite y se despliega como tiempo del mundo. De ahí que Heidegger aventure una supuesta dualidad: ¿es el tiempo del mundo subjetivo u objetivo?; o, desde otro lado más radical: ¿Es posible una consideración fenomenológica de un tiempo del mundo?

En este punto de la meditación, conviene reiterar justo lo afirmado en el capítulo anterior: el mundo no le corresponde un tiempo por dogmatismo, al modo de la determinación natural, sino que el tiempo del mundo es la concretización por la que la ocupación práctica del *Dasein* se da a entender algo así como un tiempo, siendo, por tanto, este modo determinado como “cómputo del tiempo” [*Zeitrechnung*], en tanto correlato de un “contar con el tiempo” [*Rechnen mit der Zeit*]. Y esto, en cambio, como también hicimos notar en el capítulo anterior, no significa que los números, la databilidad cuantificativa, tengan una preeminencia por sobre el comportarse, el cual es por excelencia hermenéutico y comprensor, de orden atemático y práctico. Antes al contrario, el desarrollo del cómputo del tiempo se ejerce como la expresión, general y pública, abierta como *das Man*, a través de la cual el *Dasein* se da a entender y a significar lo que hace, es decir, constituye una forma primaria y rústica de significatividad¹⁰⁶⁴.

Ciertamente, esta última referencia a la significatividad tiene que provocar una demora en el análisis, pues ¿no era la significatividad un rendimiento del por-mor-de, relativo y en exclusividad del *Dasein*, en tanto ente que anticipa sus propias posibilidades de comprensión por y sobre el mundo?¹⁰⁶⁵ ¿cómo es posible que a la publicidad y a la temporalidad intratemporal del mundo, le pertenezca una significatividad? Para poder responder a ello, es menester un desarrollo de la estructura

¹⁰⁶³ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 411.

¹⁰⁶⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁶⁵ Cfr. *supra.*, notas 393, 510 y 564.

del ser-en del *Dasein*, en su triple partición: disposición afectiva, comprensión y habla¹⁰⁶⁶, aunque, en nuestra opinión, será suficiente un despliegue del “habla” [*Rede*], en tanto estructura fundante de la interpretación y de la enunciación¹⁰⁶⁷. El planteo de Heidegger es de sobra conocido, pues muestra un desarrollo genético y derivativo de la estructura del habla, siendo que tanto la interpretación como el enunciado serían formas constrictivas y derivadas de una articulación de base, expuesta temáticamente por el habla, y previamente constituida como un sentido afectivo-comprensivo, inherente a la propia estructura del “Ahí” [*Da*] del *Dasein*, valga decir, a su constitución como estado de apertura. En el sentido que aquí nos interesa, siendo que el modo existensivo y correlativo de la intratemporalidad sería la publicidad, tal y como lo manifiesta Heidegger, en nuestra opinión, resultaría conveniente parar mientes en la estructura del enunciado, el cual es caracterizado bajo las funciones de “mostración” [*Aufzeigung*], “predicación” [*Prädikation*] y “comunicación”¹⁰⁶⁸ [*Mitteilung*], todas ellas englobadas bajo un tratamiento categorial-apofántico de carácter intencional, de cara a lograr una comprensión cabal por sobre el tipo de comprensión y/o tematización comprensiva presente en este tipo de temporalidad impropia. A diferencia de la “interpretación” [*Auslegung*], que hace ver al ente en su “ser a la mano” [*Zuhandenheit*], en cuanto remite su significación a un “para-que” [*Um-zu*], la enunciación muestra, hace ver al ente bajo un determinado aspecto funcional, el cual puede ser caracterizado en una serie de “propiedades” [*Eigenschaften*], presentando el carácter del “estar-ahí” [*Vorhandenheit*]. Asimismo, el enunciado, en cuanto hace ver, puede ser caracterizado, como un modo derivado, por referencia al estado de apertura del *Dasein*, en tanto “ser-descubridor” [*entdeckend-sein*], justamente en virtud de que el enunciado, digamos, enunciando, deja ver al ente, se dirige al ente mismo, y no, más bien, a una suerte de estructuras formales-lógicas y/o lingüísticas. Por este motivo, en tanto que el enunciado hace ver, o significa algo, está basado en la predicación, como aquella función que determina lo mostrado, en tanto “algo en cuanto algo”¹⁰⁶⁹ [*etwas als etwas*]. Y, del mismo modo que muestra y predica, el enunciado comunica, pues aquello que hace ver, a través de la predicación, puede ser visto conjuntamente, ya que lo enunciado es para todo caso lo mismo, igual.

¹⁰⁶⁶ Cfr. *supra.*, 5.

¹⁰⁶⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 153-160.

¹⁰⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 154 ss.

¹⁰⁶⁹ Nos permitimos remitir a nuestro artículo de investigación, donde se explora y desarrolla tal temática: Garrido-Periñán, J.J., La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”.

Este modo de ver en conjunto lo llama Heidegger “comunicación” [*Mitteilung*], y es una de las formas en la que se consolida, desde una óptica relativa a la constitución del juicio apofántico, la publicidad. La publicidad, entendida desde su modalización como intratemporalidad, le pertenece, pues, una interpretación, entendida como una tematización del habla, la cual pudiendo derivarse aún más, por vía de la enunciación, es compartida de pleno por todo *Dasein*, pues, no lo olvidemos, el *Dasein* es siempre ya un “co-ser” [*Mitsein*] y un “coexistir”¹⁰⁷⁰ [*Mitdasein*]. Pero, en efecto, una pregunta debe ser respondida con total seriedad: ¿por qué este breve excursus sobre la estructura de la comprensión, a fin de explicar el modo de constitución de lo que Heidegger llama el tiempo del mundo? No hay que olvidar, empero, que la tesis de base es que toda intratemporalidad es deudora, en tanto su fundamento, de la temporalidad del *Dasein*, siendo esta temporalidad, exclusiva de este ente señalado, una forma de comprensión sobre posibilidades fácticamente arrojadas. Lo que Heidegger hace en el §. 33 es, *grosso modo*, armar todo un modelo de constitución genética y derivativa, muy preclaro en el §. 44 de su *opus magnum*, a través del cual hace depender toda estructura del juicio judicial, toda forma de comunicación general y pública, e incluso toda articulación de carácter interpretativo, a una experiencia de rango pre-teorético, manifiesta como estado de apertura, la cual constituye por esencia el modo en el que el *Dasein* asume y es su modo de ser, en tanto despliegue de su comprensión y su disposición afectiva. Esto, visto desde el horizonte temporal, significa que la temporalidad está co-ligada a la comprensión afectiva. Por tanto, si hay un tiempo del mundo, aunque se exprese en términos de intratemporalidad, ha de haber una relación, aunque sea derivativa y niveladora, en relación con la comprensión, por-mor-del *Dasein*. De otro modo: al tiempo del mundo le pertenece un modelo de comprensión. Solo así, a nuestro juicio, se entiende la afirmación de Heidegger, cuando intentando dar cuenta del tiempo del mundo, habla de la datación del sol y su relación con el tiempo, a la manera del establecimiento de los “tiempos” del día: mañana, tarde y noche¹⁰⁷¹. Obviamente, este tipo de relación de conformidad con respecto al establecimiento de una intratemporalidad del mundo, no es de carácter objetivo ni teórico, y, por ende, no es enunciativa, pero puede serlo:

¹⁰⁷⁰ Cfr. *supra.*, 4.

¹⁰⁷¹ Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 412 ss.

Esto implica que, con la temporalidad de lo arrojado, abandonado al mundo, dándose tiempo, el *Dasein* ya ha descubierto algo así como el reloj, esto es, un ente a-la-mano que, en su regular recurrencia, se ha hecho tratable en la presentación que está a la espera¹⁰⁷².

Como se echa de ver, el día, entendido como índice de medida del tiempo de la vida humana, para Heidegger, presenta una intra-temporalidad porque manifiesta un estar a la espera que retiene y emplaza a una serie de comportamientos humanos. Pero ¿qué tiene esto que ver con la referencia anteriormente efectuada sobre la significatividad a la que supuestamente le pertenece al tiempo del mundo? Esta pregunta nos hace adoptar un compromiso, a fin de mostrar desde qué sentido es posible hablar de una significatividad que no sea tan solo un rendimiento ontológico del “por-mor-del” [*Worumwillen*] *Dasein*, vivido como una determinación autorreferencial de su comprensión anticipativa en posibilidades, sino, antes bien, a la manera en que, al mundo, en su despliegue como mundo, en su intrínseca intratemporalidad, le pertenezca algo así como una significatividad. Pues bien, tomando como hilo conductor el ejemplo de Heidegger del sol, como nexa que funda la intratemporalidad de los días, y, por ende, en tanto instancia que provee de una significación y regulación al “trato práctico” [*Umgang*], al partir del cual el *Dasein* hace mundo, se relaciona con los útiles, etc., se ejerce un desarrollo del tiempo como “tiempo-para...” [*Zeit zu...*] y/o un “no-tiempo-para...” [*Unzeit für...*], los cuales sirven de horizontes para que, en sentido estricto, pueda acontecer la datación del tiempo, a modo del sol del día, el cual regularía cualquier desarrollo de funcionalidad y ocupación con el ente intramundano. Dicho de otra manera: la condición de posibilidad de la datación, sea de carácter práctico o teórico, se hace depender de la conexión de “referencias” [*Bezügen*], a través de las cuales el ente intramundano aparece vinculado a un “para-algo” [*Um-zu*], un “para qué” [*Wozu*] y un “por-mor-de” [*Worumwillen*]. Solo de esta forma, en su endeudamiento con la unidad de respectos/referencias, sería posible hablar de una significatividad del mundo. Y ello sobre la base de la determinación de la temporalidad del *Dasein*, la cual siendo extática es, a la par, proyectada y desplegada en un horizonte, es decir, la

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 413: *Darin liegt: mit der Zeitlichkeit des geworfenen, der »Welt« überlassenen, sich zeitgebenden Daseins ist auch schon so etwas wie »Uhr« entdeckt, das heißt ein Zuhandenes, das in seiner regelmäßigen Wiederkehr im gewärtigenden Gegenwärtigen zugänglich geworden ist.*

significatividad del mundo puede acontecer como tal porque, *nolen volens*, la temporalidad del *Dasein* es desplegada como horizonte. Por tanto, la significatividad del mundo es la manera en la que, en cada caso, la temporalidad del *Dasein* queda manifestada en un horizonte, en tanto “hacia-qué”¹⁰⁷³ [*Wohin*].

Por ende, si el mundo tiene tiempo, se debe a que está fundado en la unidad extática de la temporalidad dada como horizonte. Este horizonte es el mundo, en tanto estructura y contexto de preiedad de carácter pre-objetivo, dado siempre en la comprensión como desde-dónde y/o sentido¹⁰⁷⁴. El tiempo del mundo, siguiendo esta explicitación, se descubre como resultado de la esquematización de los éxtasis temporales, soportados por el ser del *Dasein*¹⁰⁷⁵. El contar con el tiempo es la manera por la cual el *Dasein* enlaza, vincula un horizonte temporal por sobre los entes que, si fueran tomados desconectados y de modo abstracto, no tendrían ninguna posibilidad de relacionarse con algo así como el tiempo¹⁰⁷⁶. Esto, en cambio, no significa que el tiempo del ente intramundano sea una especie de proyección subjetiva, de carácter idealista, en referencia al *Dasein*, sino que la intra-temporalidad -el tiempo del ente intramundano- aparece bajo la conformidad de una ocupación de orden práctica, mediante la cual este *Dasein* comprende el mundo, a la manera de la significatividad. Por este motivo, Heidegger afirma, ahora sin tapujos, que el tiempo del mundo no es objetivo ni subjetivo. Entonces, ¿qué podemos decir sobre el mundo? Apurar y sintetizar lo ya dicho en el libro, a saber: a) mundo es la condición de posibilidad de aparición y manifestación de todo ente intramundano; b) mundo es el horizonte por el que el estado de apertura del *Dasein* es abierto; c) mundo es el horizonte por donde se despliega la unidad extática del *Dasein*, vivida como temporalidad, es decir, hace

¹⁰⁷³ Cfr. *supra.*, 12.4.

¹⁰⁷⁴ Cfr. *supra.*, nota 508.

¹⁰⁷⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 422. No entraremos en un desarrollo explícito del modo en que se configura el tiempo del reloj (Cfr. González, J., *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008, pp. 123-241), pues la idea de base es la misma en referencia al análisis del mundo-entorno: el útil-reloj, para su significación como fenómeno temporal, es deudor de la temporalidad del *Dasein*, experimentada como unidad de carácter éxtatico (*Sein und Zeit*, p. 414): “Aunque para la lectura del tiempo que tiene lugar en cada caso no sea ello evidente, también el uso del útil-reloj se funda en la temporalidad del *Dasein*, la que hace posible, en virtud del estado de apertura del Ahí, una datación del tiempo de que nos ocupamos. La razón de ello radica en que el reloj, en cuanto posibilita un cómputo público del tiempo, tiene que ser regulado por el reloj natural” [*Wenn gleich es der jeweiligen Zeitablesung verdeckt bleiben mag, auch der Uhr-zeuggebrauch gründet, weil die Uhr im Sinne der Ermöglichung einer öffentlichen Zeitrechnung auf die »natürliche« Uhr reguliert sein muß, in der Zeitlichkeit des Daseins, die mit der Erschlossenheit des Da allererst eine Datierung der besorgten Zeit ermöglicht*]. Casi sin modificaciones, hemos hecho uso de la traducción de J. Rivera (*Ser y Tiempo*, p. 430).

¹⁰⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 420.

posible de alguna manera el “cuidado” [*Sorge*]. De este modo, el tiempo es previo a la conformación de carácter determinante de la objetividad, entendida como un modelo que parte de una cierta instauración de “objetualidad” [*Gegenstandlichkeit*] del ente que “está-ahí” [*vorhanden*] y, del mismo modo, es fundante y previo con respecto a toda incardinación en una inmanencia de rango subjetivo.

Antes de terminar este capítulo, además de alcanzar una recapitulación de lo explicitado, sería conveniente mostrar un vínculo con la mismidad del *Dasein*, en tanto fenómeno eminente de temporalidad, a saber: a) el origen del tiempo queda establecido en una temporalidad fundante y originaria, la cual unifica, regula y articula los tres éxtasis relativos al futuro, haber-sido y presente, desde un co-originariedad que se abre en una situación. Lo abierto en esta situación es la unidad de los éxtasis, como Heidegger nos hace saber, pero esta unidad es vivida como estabilidad de sí mismo y por lo mismo remite a la posibilidad de la mismidad, la unidad se unifica encontrando su principio rector y vinculativo en la posibilidad de que somos nosotros mismos. Este irnos nuestro ser en existir es la primera forma de materialización de la mismidad, experimentada como facticidad¹⁰⁷⁷; b) la temporalidad, en su relación con la intra-temporalidad, hace posible un modo de temporalización manifiesto como un estar a la espera que retiene, permitiendo que el útil, en su significación, remita a otros útiles y, por ende, se incardine dentro de una ocupación y/o trato. Pero, como se vio, el principio de toda conformidad en el mundo circundante y el mundo compartido reside en el por-mor-de, el cual es una manera en la que el *Dasein* se da a entender a sí-mismo, o sea, asume, desde un sentido ejecutivo, la impronta genuina, por cuanto ontológica, temporal y finita, de su ser; c) la determinación de la intra-temporalidad del mundo, en la formulación heideggeriana, deja ver que hay algo así como un tiempo específico del mundo, siendo que el mundo, en su cotidianidad, se interpreta a sí-mismo, es autosuficiente, provee de horizonte y sentido a la faena de existir, como lo hace el *das Man*. Esta intra-temporalidad es caracterizada en tanto dinámica de un ahora, luego y entonces, en deuda con una remisión con la manera en la que el *Dasein* temporaliza su modo de ser mediante la ocupación. *Mutatis mutandis*, esta temporalización es idéntica al sistema de derivación genética que se produce en el estudio de la comprensión y el juicio predicativo del §. 33 y a la teoría de la verdad expuesta en el §. 44. Visto desde el

¹⁰⁷⁷ Cfr. *supra.*, 9.

lado de la preeminencia de la mismidad, como condición de posibilidad de la estructura de la intra-temporalidad, significa que el tiempo del mundo es, aunque autosuficiente, auto-remisional, pues siempre ya remite a la manera en la que el *Dasein* se ha abierto a su ser, ocupándose de los entes intramundanos; d) la temporalidad del *Dasein* temporaliza el tiempo del mundo y toda determinación temporal entendida como intra-temporalidad. Esto significa, entonces, que habría una forma en la que la temporalidad originaria que remite al *Dasein* se temporaliza ópticamente. Esta forma de temporalización es la mismidad, la cual constituye la auténtica forma del tiempo, tanto de los entes intramundanos como de la relativa al *pode-ser* del *Dasein*.

Deberíamos, empero, seguir ahondando en lo vertido en “d)”, pues es el único modo, sin recurrir al ser en tanto *Temporalität*, por la que podemos dar cuenta del fenómeno de la temporalidad originaria que somos.

14.4. El concepto vulgar del tiempo y la mismidad.

El tiempo vulgar es el correlato del modo en el que se lleva a cabo la intratemporalidad del mundo. Heidegger lo piensa como el “tiempo del ahora” [*Jetzt-Zeit*], ejerciendo un desarrollo concomitante a la explicación anterior sobre el tiempo del reloj. La idea motriz radica en la consideración del tiempo como un ahora que se sucede y prolonga en el tiempo, apareciendo como lo numerado¹⁰⁷⁸. Esta determinación como lo numerado del ahora del tiempo, hace, efectivamente, referencia a Aristóteles, quien en su *Física*¹⁰⁷⁹ define el tiempo como el número del movimiento que acontece desde el horizonte de lo anterior y posterior. En este sentido, la calificación de vulgar sobre esta definición, no ha de mentar un primitivismo o una superficialidad de pensamiento, sino, más bien, el modo de sedimentación conceptual que ha guiado a la concepción del tiempo desde otrora. Ahora bien, este tipo de caracterización vulgar del tiempo, si es conectada con el desarrollo posibilitador del tiempo de la ocupación, a través de la cual el *Dasein* queda absorbido y entrampado en el mundo de los quehaceres, tiene que ser señalada en su diferencia. La primera gran diferenciación radica en la desconexión, para con este tipo de concepción vulgar del tiempo, que se ejerce sobre los contextos de conformación de carácter holístico, los cuales regulan todo trato práctico. El tiempo vulgar es un tiempo de un ahora datable, por cuanto puede ser

¹⁰⁷⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 422.

¹⁰⁷⁹ Cfr. *Física IV*, 11, 220a25.

numerado. Lo que se produce, como un daño colateral, es la cancelación de toda posible vinculación con un horizonte, siendo que los horizontes de la intratemporalidad mundana eran: el mundo, la significatividad y la databilidad¹⁰⁸⁰. Es decir, los “ahoras” ya no están vinculados y hermanados con el modo de aperecer del ente intramundano, en tanto ocupado por una actividad de orden práctico, que ejecuta, en cada caso, el *Dasein*, sino que, más bien, el ahora o los ahora aparecen como algo que “flotante en el vacío” [*freischwebende*], valga tal expresión para mentar la desconexión sufrida en la vinculación de la intratemporalidad con la ocupación práctica del *Dasein*. Esta desconexión, nivelación y constreñimiento ejercido sobre el ahora y las modulaciones temporales del estar a la espera y la retención, provoca que el tiempo adquiera el rasgo de la presencia constante, pues es el ahora lo que nunca se puede esfumar. Esta relación de plúmbea presencia, sobre el ahora, tiene que hacernos pensar, *ex negativo*, una relación con la mismidad del *Dasein*, entendida en términos de estabilidad de sí-mismo, pues el tiempo vulgar necesita de un ahora, como medida de su intratemporalidad, que sea “constatemente presente como el mismo”¹⁰⁸¹ [*ständig als Selbiges anwesend*]. El tiempo vulgar es un tiempo que se eterniza en el ahora como presencia constante de lo que aparece. Además, eternizándose se prolonga, como una tensidad, sin relación a la apertura de los éxtasis referidos al modo de ser del *Dasein*, y, a la par, deviene en infinito, en la medida en que tal ahora no tiene límites en su sucesión¹⁰⁸².

La lectura en base a la mismidad, en cambio, podría ayudar a completar el despliegue de explicitación de la concepción vulgar del tiempo, pues siempre ya el tiempo vulgar se concibe como huida y reacción de la temporalidad extática-horizontal del *Dasein*. Si el tiempo vulgar está basado en una idea de presencia constante, cuyos caracteres son la eternidad y la infinitud, la temporalidad del *Dasein* queda abierta, en tanto un salir de sí que tiene que ser retenido y abierto en el instante de una situación, siendo su tiempo más propio la finitud. Y esto va más allá de la mera diferenciación entre infinitud y finitud, sino que el tiempo vulgar es el tiempo de la caída del *Dasein*, entendida como modo de huida-reactiva ante la peculiar y ontológica temporalidad finita de la existencia. Por esta razón el quien del tiempo vulgar es el “uno-mismo” [*man-selbst*]. No es de extrañar que Heidegger se exprese así: “El *Dasein* conoce el

¹⁰⁸⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 422.

¹⁰⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 423.

¹⁰⁸² Cfr. *Ibíd.*, p. 424.

tiempo fugitivo desde el fugitivo saber de su muerte”¹⁰⁸³ [*Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem »flüchtigen« Wissen um seinen Tod*]. En efecto, la concepción vulgar del tiempo no puede sin más ser caracterizada como correlato del estado de caída, pues de la caída se puede preparar la “modificación existencial” para un sí-mismo propio, pero, desde el tiempo vulgar no se puede acceder a la temporalidad del *Dasein*, la cual es acreditada, de manera reductiva, por cuanto se conforma cierta presentación impropia de los éxtasis, mediante la intratemporalidad. En definitiva, para resumir, que el ahora del tiempo vulgar es irreductible al ahora, entendido como horizonte extático para la comprensión y, de este modo, de manera correlativa y co-originaria, para todos los restantes éxtasis. No obstante, tendrá que haber una conexión y/o vinculación de la concepción vulgar del tiempo con la temporalidad del *Dasein*, porque lo hubo entre la caída impropia, e indiferente, con la propiedad existencial. El tratamiento de la mismidad ayudará a descifrar tal vinculabilidad. Heidegger parece encontrar en la comprensión vulgar de espíritu desplegada por el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

14.4.1. Brevísima indicación sobre el espíritu y la historia en Hegel.

Heidegger piensa que la concepción hegeliana del tiempo, aunque sofisticada, y en referencia al despliegue del espíritu, es una manera derivativa y vulgar de entender no solo la temporalidad, sino la intratemporalidad. No va a ser lugar aquí el desarrollo pormenorizado del pensamiento de Hegel, y su relación con el de Heidegger, pero baste anunciar, de modo casi atmosférico, los rasgos más importantes, de cara a dejar asentado la interpretación del propio Heidegger¹⁰⁸⁴. En primer lugar, se produce un análisis de lo que Hegel llama esencia del tiempo, algo así como el ser-fuera-de-sí de la Idea, promovido por una heteronomía que corta y diferencia lo que sería, al modo de la naturaleza, un previo estado de indiferenciación. En este estado previo y homogéneo, cree Hegel ver la formulación del espacio, el cual es la posibilidad de un ser-fuera-de-sí, aunque, en términos estrictos, en el espacio no hay, sin más, lugares, ni puntos de unidad, sino que sería algo así como un ámbito homogéneo y continuo, a pesar de que, *per se*, contendría la posibilidad del ser-fuera-de-sí, que diferencia e implanta unidad.

Pues, entre tanto, el tiempo va a consistir, según Heidegger, en una negación de

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 425.

¹⁰⁸⁴ Un desarrollo del pensamiento hegeliano sería desbordante, para las pretensiones de la presente tesis doctoral, una tarea gigante, además, de la que no podríamos hacernos cargo.

la negación como puntualidad¹⁰⁸⁵, a través del cual, desde el ámbito indiferenciado, homogéneo y continuo del espacio, se produce el ahora. El ser del tiempo de Hegel, entonces, sería el ahora, en tanto ahora-aquí, desplegado en un devenir y/o secuencias de horas que ya no son, pero que todavía tampoco son, pues el único ahora que es, estrictamente, es el ahora-aquí. En cambio, en segundo lugar, *grosso modo*, Heidegger analiza el modo en el que espíritu cae dentro del tiempo. En ese sentido, para Hegel, -y en los términos provisorios en los que nos movemos- el espíritu sería algo así como la reflexión de la Idea en sí misma, el cual se realiza no como espacio, sino como historia. Por historia, sin embargo, se entiende el modo en el que se objetiva la infinitud del espíritu que es el concepto. Exteriorizándose, vía historia, el espíritu se niega a sí mismo, pues todo salir-de-sí es finito. Esto significa, en el esquivo y arduo lenguaje hegeliano, que la auto-determinación del espíritu, dada en el concepto, comparte en sí su propia negación y/o heteronomía. Por ende, la historia, como el modo de caída del espíritu en el tiempo, es considerada negación de una negación. Esta determinación es, para Heidegger, deudora de lo que él llama concepción vulgar del tiempo, pues la historicidad es abierta al socaire de su vinculación con la temporalidad del *Dasein*, en la unidad de los tres éxtasis temporales desplegados como “historicidad” [*Geschichtlichkeit*]. Al parecer, siguiendo el hilo conductor de la historia y el tiempo, Heidegger le critica a Hegel no haber concretado más su determinación del espíritu, pues en él se encontraría la posibilidad de encontrar un fundamento a fin de dar cuenta del modo en que la temporalidad originaria es temporalizada¹⁰⁸⁶. Sin intención de profundizar en el pensamiento hegeliano, tomemos esta indicación de Heidegger y, por último, vinculémosla con la mismidad, ya que, según nuestra interpretación, no es el espíritu, sino la mismidad la que da cuenta de la manera en la que queda temporalizada la temporalidad¹⁰⁸⁷.

Para intentar explicitar una respuesta a tal ardua cuestión, como último punto de la tesis doctoral, a modo de conclusión general de la misma, realizaremos un último punto, el cual debería servir como cierre provisorio de la investigación.

¹⁰⁸⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 430.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 436: “El espíritu no cae primeramente dentro del tiempo, sino que existe como temporalización originaria de la temporalidad” [*Der »Geist« fällt nicht erst in die Zeit, sondern existiert als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit*].

¹⁰⁸⁷ Cfr. *infra.*, 15.

15. Conclusions.

The ground of the original whole and/or "whole-being" [*Ganzheit*] of *Dasein*¹⁰⁸⁸ is "care" [*Sorge*]. Care is determined as the how of an actualization or "assuming" [*übernehmen*], which adopts the openness of the unity of temporal ecstasies within a horizon, which, in turn, is lived or experienced as "there" [*Da*], and grounded in *Dasein*. The way in which care is actualized as a fundamental existential Heidegger calls "temporality" [*Zeitlichkeit*], which constitutes, in some way, an original character of temporality, precisely because such temporality is thought and opened up in homologation with the "ability or potentiality to be" [*Sein-können*] of *Dasein*. But, from the beginning of *Being and Time*¹⁰⁸⁹, Heidegger has expressed quite clearly that *Dasein* understands itself, and the other beings, in reference to being in general, understood from and within its intrinsic "Temporality"¹⁰⁹⁰ [*Temporalität*]. Thus for Heidegger there appear to be two different temporalities, or better: two different ways of actualization of the understanding that as meaningfulness encompasses all entities. The starting-point of *Being and Time* is well known: the existential analytic is a pre-provisional way, which fulfills the role of a horizon from which one can ask and prepare a question that really recovers what, always already, the word Being meant to say. Therefore, the temporality referred to the Being in general, translated by us, as we do it also in reference to horizon of time marked by being of *Dasein*, as temporality¹⁰⁹¹ should give an account, as a condition of possibility, of the way in which the pre-ontological understanding is carried out, on the one hand, and the ontological understanding, on the other¹⁰⁹². This kind of temporality, relative to being as general horizon, would be the true scheme¹⁰⁹³, which would order and serve as a ground for the way in which the unity of ecstasies as care remains opened up as a horizon¹⁰⁹⁴. However, this approach poses within itself serious problems, since the understanding of Being, as that instance, scheme and horizon through which any coming to presence of an entity would be made possible

¹⁰⁸⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 9.

¹⁰⁸⁹ Cfr. *supra.*, p. 17.

¹⁰⁹⁰ Recall what Heidegger says about what is the Being of the entity (Ibid.): "[...]whenever *Dasein* tacitly understands and interprets something like Being, it does so with time as its standpoint" [... *daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist*]. We use of translation of J. Macquarrie and E. Robison (*Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001, p. 39).

¹⁰⁹¹ Cfr. *supra.*, note 9.

¹⁰⁹² Cfr. *GA 24*, p. 436.

¹⁰⁹³ Cfr. *supra.*, notes 321, 970, 996 and 1075.

¹⁰⁹⁴ Cfr. *GA 24*, p. 436.

through the attribution of a meaning, in some way, remains dependent upon Being. It is an Event that enables all openness or coming to presence through *Dasein*, in the mode of temporality as care¹⁰⁹⁵.

Do we have to go into what Heidegger expressed after his *Kehre*, in order to be able to account for the experience of Selfhood? Of course. This task will constitute the most extensive part of our research project. On the other hand, this question would exceed the limits of this doctoral thesis. Here we can only show the way in which Selfhood serves as a condition of access to the being of *Dasein*, understood as temporality embodied as care. We will leave open, then, the possibility of further postdoctoral research on the relationships that may exist between Selfhood and Being within Heidegger's thinking of the "Event" [*Ereignis*], as well as in the intermediate path of mediation, explored by Heidegger in the years 1928-1930, when he develops the problem of freedom and the Metaphysics of *Dasein*¹⁰⁹⁶. Here we need to explore and meditate the role of the Selfhood of *Dasein*, in relation to the dependence, or not, between the mode of being of *Dasein*, given as existence, and the horizon of Being, given as a general condition of possibility through which all the coming to presence of entities is possible.

Dasein is not self-sustaining by itself, that is, it cannot self-determine, nor achieve a thematization of its Selfhood without putting itself in relation with its constituent structure "being-in-the-world" and, therefore, as a structure that knows about itself only when it conforms a co-origin with the related.¹⁰⁹⁷ *Dasein* is existence, since it comes out of itself. It is constituted as an ecstasy of a temporality that is lived and meaningful as a horizon, which constitutes the ground of the experience of this

¹⁰⁹⁵ In previous Chapters, we have mentioned the famous *Kehre* (Cfr. *supra.*, note 294). The problem of the so-called *Kehre* led to an oversight of Heidegger on the importance of the question about the sense of Being, in favor of the question of the Truth of Being, as already intuited in the text "The Essence of Foundation" [*Vom Wesen Grundes*] (Cfr. *GA* 9, pp. 123-175), and, at the same time, it will favor the development of the "History of Being" [*Seinsgeschichte*], precisely, to answer the question of how the unity of Being and *Dasein* is possible. As can be seen, in his emblematic *Beiträge zur Philosophie* (Cfr. *GA* 65), Heidegger situates Thrownness, in *Being and Time* expressed in terms of yields of the facticity of *Dasein*, as the way in which being has to take place. This means that *Dasein* must be assembled, annexed in the sense that, as a "counter-turning" [*Wider-kehre*], it achieves a belonging to Being given as "Event" [*Ereignis*] (Cfr. *GA* 65, p. 239). Despite this passionate theme about the relationship between *Being and Time*, and the subsequent work of Heidegger, we refer the reader to our monograph (Cfr. *Ser y Lichtung. Heidegger ante el claro del ser: desafíos fenomenológicos entorno al claro del ser*), where, after interpreting the notion *Lichtung*, we take a look at the implications of both positions of access to the experience of Being worked out by Heidegger himself.

¹⁰⁹⁶ Cfr. *GA* 3; *GA* 9, pp. 123-175; *GA* 25; *GA* 26, *GA* 31; *GA* 80.1, pp. 213-252.

¹⁰⁹⁷ Cfr. *supra.*, 3.3.

same unity: care. That *Dasein* is taken care of means that it comes out of itself in order to return to itself and retain itself in a possibility, which accounts for the mode in which *Dasein* comes into presence, but, unlike an inner worldly entity, which comes to presence as useful or as an object, *Dasein* comes to presence as time that takes care of. Selfhood, then, as the phenomenon that clarifies how *Dasein* is open *qua Dasein*, and not absorbed in the world or as trapped "within" of world, is what we have called "Selfhood" [*Selbstheit*]. This Selfhood, therefore, must not betray *Dasein's* principle of constitution as Being-in-the-world. It must be constituted as the openness of a possibility in unity with care as an actualization of non-thingness. Its purpose is the re-meaning and re-institution of this Being-in-the-world, in its dimensions and/or horizons: "surrounding-world" [*Um-Welt*] and "with-world" [*Mit-Welt*]. That is, instead of pointing as Heidegger does, to a higher horizon called *Temporalität*, in order to give an account of the ultimate reference of care through which *Dasein* understands its own being. It is worth saying, *Dasein's* Selfhood seeks and returns from and to itself, aware of its own demarcations and limits, because it is thought of as finite, temporary and provisional. Otherwise, if ultimately, *Dasein* had to aim, in order to understand itself as *Dasein*, as being given as *Temporalität*, where could this self be? Would it still be *Dasein* itself? Should *Dasein* be constituted as a shepherd of the Being¹⁰⁹⁸ or as the guardian of the Event?¹⁰⁹⁹ How would it be possible to postulate and explain the phenomena of rebellion, intimacy, singularity, originating from an anxiety which takes place through the understanding of our death, in the modality of the relationship we maintain with our "end(ing)" [*Ende*], otherwise called "Being-toward-death" [*sein-zum-Tode*], if, in each case, *Dasein* did not open to itself and it would not care about its being as existing? Staying on the side of *Zeitlichkeit* has its advantages, in addition to inconveniences. The main advantage, in our view, is methodical, because the existential analytics seeks to thematize and make explicit what is in everyday life unthematically lived and/or experienced. Temporality as the ground of all existential analytics, finds ways of accreditation in experience, while the reference to Being as an "Event" makes it more difficult, since it dilutes the existential *motto*: *Dasein* in each instance concerns us. Another advantage is the fact that it is possible to gain a genuine understanding of Selfhood from the exposition of existential analytics and temporality as care, as we have

¹⁰⁹⁸ Cfr. GA 9, pp. 313-364.

¹⁰⁹⁹ Cfr. GA 65, p. 239.

seen in the preceding Chapters, generating new horizons of understanding within the frame of Heidegger's *opus magnum*. These new horizons of understanding are related to the possibility of giving new meaning as long as the horizons of meaning that regulate everything coming to presence remain and what for Heidegger is linked to truth understood as *veritas transcendentalis*, or what amounts to the same thing: to truth as the condition of possibility of the understanding of any entity. On the other hand, the main inconvenient lies, precisely, therein that the work *Being and Time* was not written for the exclusive development of a phenomenology of Selfhood, but to give an account of the phenomenon of Being, and, therefore, as a fundamental ontology. Furthermore, we should not forget Heidegger's own hesitation in view of the possibility of a conversion of his thought into some kind of humanism or into a philosophical anthropology. It is obvious that, if the temporality of Being is forgotten, that is, the reference of it as the condition of possibility that makes *Dasein* possible. It becomes clear, according to the Heideggerian approach, we would be both be wrong and focus mistakenly on the question of Being thus approaching the danger of idealism or subjectivism. However, as we will try to develop from the experience of the self -through the R & D Project: "Dynamics of Care and the Uncanny. Forms of the Uncanny in the contemporary phenomenological debate and the possibilities of a Philosophical Orientation. Theoretical-methodological configuration" (FFI2017-83770-P)- as an actualization that attempts to achieve meaningful re-attribution of the hermeneutical-existential context of belonging in which we live, it should become possible to obtain a series of practical performances, in relation to the research results from the Philosophical-Orientation, which have to do with the possibility of implementing an experiential re-meaning that aims to make sustainable the experience of in each case existing *Dasein*.

16. Referencias bibliográficas

- ADRIAN, J.: “Nota sobre la presente edición”, en: Heidegger, M., *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del Mundo*, Heder, Barcelona, pp. 11-14.
- ADRIAN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona Herder, 2010.
- ADRIAN, J.: “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921)”, en: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 55, 1999, pp. 385-412.
- AGUSTIN DE HIPONA.: “Confesiones, Libro X, 23; 35”, en: *Obras Completas, vol.II.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- ALBRECHT, M.: *Historia de la literatura romana, vol. 2.*, Barcelona, Herder, 1997.
- ARENDT, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- ARISTOTELES.: *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2011.
- ARISTOTELES.: *Física*, trad. G. R. De Echendía, Madrid, Gredos, 2002.
- ARISTOTELES.: *Tratados de Lógica (Organon) II*, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1995.
- ARNOLD C.: “Nueere Forschungen zur Modernismuskrisis in der katholischen Kirche”, en: *Theologische Revue* 90, 2003, pp. 91-104.
- BACHELARD G.: *Poética del espacio*, trad, E. de Champourcín, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- BERNASCONI, R.: “The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in Being and Time”, en: *Research in Phenomenology* 18, 1988, pp. 41-57.
- BERNASCONI, R.; WOOD, D.: *The Prococation of Levinas. Rethinking the Other*, London/New York, Routledge, 1988.
- BIEMEL, W.: “Husserl’s Encyclopedia Britannica Article and Heidegger’s Remarks Thereon”, en: *Husserl. Exposition and Appraisals*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 299-303.
- BLATTNER, W.: *Heidegger’s temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- BLUST, F.K.: *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- BOLLNOW, O. F.: *Hombre y espacio*, trad. J. López, Barcelona, Labor 1969.

- BROGAN, W.: “Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu Sein und Zeit”, en: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/München, Karl Alber, 2007, pp. 96-107.
- BUREN, J.: “The young Heidegger, Aristotle and Ethics”, en: A. Dallery, Ch. Scott (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, New York, State University Press, 1992, pp. 169-185.
- CAPUTO, J.: “Phenomenology, Mysticism, and the Grammatica Speculativa: A Study Of Heidegger’s Habilitationsschrift”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 1974, pp. 101-117.
- CASPER, B.: “Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg”, en: *Freiburger Didzesan-Archiv* 100, 1980, pp. 534-541.
- CIORAN, E.M.: *Del inconveniente de haber nacido*, trad. E. Seligson, Madrid, Taurus, 2014.
- CONZEMIUS, V.: “Antimodernismus und katholische Theologie”, en: *Stimmen der Zeit* 128, 2003, pp. 736-750.
- COURTINE, J. F.: “Le platonisme de Heidegger”, en: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Jean Vrin, 1990, pp. 126-158.
- CHUK, B.: *Semiótica Narrativa del Espacio Arquitectónico: de la teoría a la práctica creativa del diseño con herramientas de la semiótica*, Buenos Aires, Nobuko, 2005.
- CROWELL, S.: “Conscience and Reason: Heidegger on the Grounds of Intentionality”, en: *Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press, 2007, pp. 43-62.
- CROWELL, S.: *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Illinois, Northwestern University Press, 2001.
- CROWELL, S.: “Subjectivity: Locating the First Person in Being and Time”, en: *Inquiry* 44, 2001, pp. 433-454.
- CROWELL, S.: “Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3, 1992, pp. 222-239.
- DASTUR, F.: “Heidegger und die Logischen Untersuchungen”, en: *Heidegger Studien* 7, 1991, pp. 38-51;
- DENKER, A.: “Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1”, *Meßkirch Heimathefte* 8, 2001, pp. 25-38.

- DESCARTES, R.: *Meditaciones Cartesianas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- DILTHEY, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Band 7*, Stuttgart/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- DILTHEY, W.: “Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik”, en: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1973.
- EDWARDS, P.: *Heidegger and Death. A Critical Evaluation*, Illinois, Open Court Pub, 1979.
- FEHER, I.: “Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories”, en C. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, New York, Routledge, 1992, pp. 373-405.
- FOUCAULT, M.: *L’Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard, 2001.
- FRANCK, D.: *Heidegger et le problème de l’espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- FRÄNTZKI, E.: *Die Kehre. Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit: Urfassungen und Druckfassungen*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1985.
- FIGAL, G.: *Martin Heidegger: Phänomenologische der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- GADAMER, H.G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.
- GARRIDO-PERINÁN, J.J.: “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”, en: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, [en prensa].
- GARRIDO-PERINÁN, J.J.: “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, en: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* [en prensa].
- GARRIDO-PERINÁN, J.J.: “En busca del sí mismo perdido del Dasein: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”, en: *Endoxa: Series Filosóficas* 40, 2017, pp. 159-182.
- GARRIDO-PERINÁN, J.J.: “Ciencia originaria de la vida: sophrosyne, en, mundo y Dasein”, en: *Estudios de Filosofía* 55, 2017, pp. 68 - 81.
- GARRIDO-PERINÁN, J.J.: “La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad de Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión”, en: *Revista Portuguesa de Filosofía* 73, 2017, pp. 533-556.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Lichtung en Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens: qué nos tiene qué decir el claro del ser”, en: *Tópicos: Revista de Filosofía* 53, 2017, pp. 147-174.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “El envés de un Heidegger terapéutico: fenomenología del ser-para-la-muerte”, en: J.J. Garrido-Periñán; C. De Bravo; J. Ordóñez (eds.), *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, Fénix Editora, Sevilla, 2016, pp. 53-81.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo”, en: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, Suplemento 5, pp. 63-73.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J., “Intentos de una apertura fenomenológica de lo religioso desde el curso Introducción a la fenomenología de la religión de Martin Heidegger: el descubrimiento de la temporalidad como sí mismo del Dasein”, en: *Estudios Filosóficos* 65, 2016, pp. 275-296.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege”, en: *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34, 2015, pp. 161-177.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger”, en: *Endoxa: Series Filosóficas* 36, 2015, pp. 145-160.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Introducción: La doxa. Extracto del curso *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* de M. Heidegger (Gesamtausgabe Band 18)”, en: *Apeiron: Estudios de Filosofía* 2, 2015, pp. 222-224.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “El horror a ti debido: lo inhóspito en el origen de la obra de arte de Martin Heidegger”, en: *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 6, 2015, pp. 283-312.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: *Ser y Lichtung. Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*, Madrid, Liber Factory, 2015.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.:” Carta sobre el Humanismo: consideraciones del “ahí” del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?, en: *Eikasia: Revista Internacional de Filosofía* 61, 2015, pp. 302-320.

GARRIDO-PERINÁAN, J.J.: “Crítica de la razón del comenzar: esbozos hacia una filosofía del nacimiento”, en: *Eikasia: Revista Internacional de Filosofía* 44, 2012, pp. 99-111.

- GELVEN, M.: *A commentary on Heidegger's Being and Time*, New York, Northern Illinois University Pres, 1989.
- GETHMANN, C. F.: "Der existenzielle Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit §. 69 b", en: *Dasein: Erkennen und Hadeln. Heidegger im pohänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, De Gruyter, pp. 169-206.
- GONZALEZ, J.: *Heidegger y los relojes: Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008, Madrid, Encuentro, 2008.
- GREISCH, J.: *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF.
- GUIGNIN, C.: "Heidegger's concept of freedom 1927-1930", en: D. Dahlstrom (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 79-105.
- HADOT, P.: *Philosophy as a Way of Life*, Cambridge and Oxford, Blackwell Publishers, 1995.
- HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare. II. Abteilung, Band 89*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2017.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge, III. Abteilung, Band 80.1*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2016.
- HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte: Anmerkungen I-V (1939-1941), IV. Abteilung, Band 97*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte: Überlegungen II-VI (1931-1938), IV. Abteilung, Band 94*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Zum Ereignis (1941/42), III Abteilung, Band 73*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER, M.: *El arte y el espacio*, trad. Jesús Adrián, Barcelona, Herder, 2009.
- HEIDEGGER, M.: *Zur Zache des Denkes, I. Abteilung, Band 14*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, trad. J. Rivera, Madrid, Trotta, 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling), II. Abteilung, Band 49*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant, II. Abteilung, Band 23*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M.: *Seminare. Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 15*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2002.

HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), III. Abteilung, Band 65*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, M.: *Being and Time*, trad. J. Macquarrie and E. Robison, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001.

HEIDEGGER, M.: *Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, I. Abteilung, Band 16*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M.: *Logik als die Frage nach dem der Sprache, II. Abteilung, Band 38*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie, II. Abteilung, Band 27*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, II. Abteilung, Band 25*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1995.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie des Religiösen Lebens. II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. 1995.

HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, II. Abteilung, Band 31*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie, II. Abteilung, Band 58*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Probleme der Metaphysik, I. Abteilung, Band 3*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M.: *Zur philosophischen Aktualität Heidegger, Band 2*, D. Papenfuss; O. Pöggeler (eds.), *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1990.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. II. Abteilung, Band 61*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985,

HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Factizität). II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache, I. Abteilung, Band 12*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätze, II. Abteilung, Band 41*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), II Abteilung, Band 40*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit, II. Abteilung, Band 29/30*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. II. Abteilung, Band 20*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, II. Abteilung, Band 26*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften 1912-1916, I. Abteilung, Band 1*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M.: *Wegmarken. Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: *Der Grundprobleme der Phänomenologie. II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, M.: "Spiritismus und Wissenschaft", *Heuberger Volksblatt* 101, 1913.

HEIDEGGER, M.: "Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenschaft, en: *Heuberger Volksblatt* 47, 1912.

HEIDEGGER, M.: "Rede über natur-wissenschaftliche Themen und Erdbedenkunden", en: *Heuberger Volksblatt* 33, 1912.

- HEIDEGGER, M.: "Dem Grenzboten-Philosophen die zweite Antwort", en: *Heuberger Volksblatt* 43, 1911; "Modernismus", en: *Heuberger Volksblatt* 41, 1911.
- HELD, K., "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en: A. Gethmann; O, Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 11-139.
- HERRMANN, F.W.: *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000.
- HERRMANN, F.W.: *Wege ins Ereignis: zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994.
- HERRMANN, F.W.: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985.
- HÜBSCH, S.: *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriff*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- HÜNI, H.: "Welt-Geschichte als Grenze der Daseinanalyse in Sein und Zeit, en: *Heidegger Studies* 14, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, pp. 131-136.
- HUSSERL, E.: *Logischen Untersuchungen 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana XIX/I*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I*, *Husserliana III/I*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen 1. Prolegomena zur reinen Logik*, *Husserliana XVIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, E.: *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1974.
- HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana I*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, *Husserliana X*, Den Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, E.: *Phänomenologische Psychologie*. *Husserliana IX*, Den Haage, Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, E.: *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- IMDAHL, G.: *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 69-70.

- JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1990.
- JASPERS, K.: *Philosophie, Band 2: Existenzerhellung*, Berlin, Springer, 1929.
- JOHNSON, F.: “El Nacionalsocialismo de Heidegger o el abandono de las *cosas mismas*”, en: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, 2017, pp. 185-202.
- KANT, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2017.
- KANT, I.: *Vorlesung zur moralphilosophie. Vorlesung über allgemeine praktische Philosophie und Ethik. Nachschrift Kaehler*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1956.
- KALARIPARAMBIL, T.: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.
- KAUFMANN F.: “Die Philosophie der Grafen Paul Yorck von Wartenburg”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 9, 1928, pp. 1-253.
- KIERKEGAARD, S.: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschschrift. Gesammelte Werke* 7, Köln/Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1962.
- KIERKEGAARD, S.: *Einübung im Christentum. Gesammelte Werke* 26, Köln/Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1955, pp. 127-129.
- KISIEL, Th.: “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask”, en: *Man and World* 28, 1996, pp. 197-240.
- KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger Being and Time*, California, University of California Press, 1995.
- LANDGREBE, L.: “La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, en: *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pp. 13-60.
- LARA, F.: “Análisis intencional y génesis”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, pp.33-54.
- LARA, F.: *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919/1923*, Freiburg/München, Alber, 2008.
- LASK, E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J. C.B Mohr, 1993.
- LEHMANN, K.: *Metaphysik, Tranzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heidegger (1912-1916)*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1964, pp. 333-367.

- LEHMANN, K.: *Der Tod bei Heidegger und Jasper*, Heildeberg, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, 1938.
- LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Antonio Pitor, Salamanca, Sígueme, 1999.
- LÜTKEHAUS, L.: *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen, Die Graue Edition, 2006.
- MASMELA, C.: *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Madrid, Trotta, 2000.
- MCGRATH, S.J.: “The Forgetting of Haeceitas. Heidegger’s 1915-1916 Habilitationsschrift”, A. Wiercinski (ed.), en: *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, 2002, pp. 355-377.
- MCNEILL, W.: *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the End of Theorie*, New York, Suny Press, 1999.
- MERKER, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1988.
- MISCH, G.: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- MORENO, C.: “Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger)”, J. Adrián (ed.), *Studia Heideggeriana* 5, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2016, pp. 99-146.
- MORENO, C.: “Una suerte de calma hechizada. Praxis de extrañamiento y trascendencia poética (Paseando por el rastro con Gómez de la Serna)”, en: *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 21, 2016, pp. 74-94.
- NATORP, P.: “Husserls Ideen einer reinen Phänomenologie”, en: *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* VII, 1917/18, pp. 224-246).
- NAUSSBAUM, M.: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- NORRO, J.J.: “El cuidado como ser del Dasein (§§. 39-44)”, en: R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pp. 167-218.
- OLAFON, F.: *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- O’MEARA, T.: “Heidegger and His Origins. Theological Perspectives”, en: *Freiburger Diözesan-Archiv* 106, 1986, pp. 141-160.

- OTT, H.: "Heidegger's Catholic Origins", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2, 1995, pp. 137-156.
- OVERENGET, E.: *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht-Boston-London, Springer, 1998.
- OPILIK, K.: *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg, Karl Alber, 1993.
- PANIAGUA, E.: *La existencia, el lugar y la arquitectura*, Alicante, Club Universitario, 2010.
- PASQUA, H.: *Introduction à la lectura de Être et temps de M. Heidegger*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993.
- PIÑERO, A.: *Cristianismos derrotados: ¿cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2014.
- PIÑERO, A.: *Ciudadano Jesús*, Madrid, Atanor Ediciones, 2012.
- POCAI, R.: "Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität", en Th. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Academia Verlag, 2001, pp. 51-67.
- POCAI, R.: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg, Karl Alber, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, J.: "Meditaciones del Quijote", en: *Obras Completas, vol. 1.*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- REIS, R., "El coconcepto existencial de ciencia", en: R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Granada, Editorial Comares, 2018, pp. 121-142.
- RICHARDSON, W.J.: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Den Hague, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 212-262.
- RICKERT, H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929.
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RODRIGUEZ, R.: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2015.
- RODRIGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- RODRIGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

- ROSALES, A.: “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 241-262.
- SCHAEFFER, R.: *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 3-34.
- SEGURA-PERAITA, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- SHAAR, A.: *La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*, trad. J. Rodríguez Feo, Barcelona, Gustavo Gill, 2009.
- SOKOLOWSKI, R.: *The formation of Husserls concept of constitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- SOMMER, R.: *Espacio y Comportamiento Individual*, trad. J. Hernández, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1974.
- SOLDATI, G.: “Rezension von: Dieter Münch, Intention und Zeichen”, en: *Philosophische Rundschau*, 41, 1993.
- SLOTERDIJK, P.: *Esferas III. Espumas: esferología plural*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2018.
- SLOTERDIJK, P.: *Esferas II. Burbujas: microesferología*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2017.
- SLOTERDIJK, P.: *Esferas I. Burbujas: microesferología*, trad. I. Reguera, Barcelona, Siruela, 2017.
- SLOTERDIJK, P.: *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro, Madrid, Akal, 2011.
- SLOTERDIJK, P.: *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha, Barcelona, Siruela, 2000.
- STRÖKER, E.: “Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978, pp. 3-30.
- STRUBE, C.: *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 25-34.
- TAMINIAUX, J.: “Poiesis et praxis dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en: F. Volpi (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp. 107-125.

- THEUNISSEN, M.: *Der Andere. Studien zur Socialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York, Walter de Gruyter & Co, 1964.
- THOMÄ, D.: “Die frühesten Texte. Kampf gegen die Diesseitsauffassung des Lebens”, en: *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp.1-4.
- THOMPSON E.; NOË, A.; COSMELLI, D.: “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, en: K. Aknis; A. Brook (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970,
- TRAWNY, P.: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 2015.
- SAGRADA BIBLIA.: *Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- SCHACHT, R., “Husserlian and Heideggerian Phenomenology”, en: *Husserl Studies* 23, 1972, pp. 293-314.
- SCHMIDT, S.W.: *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, Springer, 2015.
- SZILASI, W.: *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, trad. R. Maliandi, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- VARELA, F.J.: “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, en: *Journal of Consciousness Studies* 3, 1996, pp. 330-350.
- VIGO, A.: *Juicio, Experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2013.
- VIGO, A.: *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- VIGO, A.: “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, en: *Anuario Filosófico* XLIII/1, 2010, pp. 61-181.
- VOLPI, F.: “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, en: A. Rocha (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31.

VOLPI, F.: “Heidegger und der Neoaristotelismus”, en: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/München, Karl Alber, 2007, pp. 221-136.

VOLPI, F.: “La riabilitazione della dynamis e dell’ energieia in Heidegger”, en: *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28.

VOLPI, F.: “Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?”, en: J. Buren, Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger of the Start: Essays in his Earliest Thought*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 195-212.

VOLPI, F.: “Dasein as praxis: The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle, Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assements II*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 91-121.

VOLPI, F.: “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggériene de la philosophie pratique d’Aristote”, en: *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

ZAHAVI, D.: *Self, no self?: perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

ZAHAVI, D.: *Subjectivity and selfhood*, Cambridge, MIT Press, 2005.

16.1. Otras referencias.

Hermanidad del Gran Poder: <http://www.gran-poder.es>.

Ensayo de las Cuadrillas de Costaleros de San Gonzalo, 10 de marzo del 2012, Video de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=7eYIH6h4ypA>. [Consultado: 30/07/2015].

Sevilla Feria de abril, Página Web, <http://www.sevillaferiaabril.com/historia.htm>. [Consultado: 30/07/2015].

Anexo 2: Conclusiones (español).

El fundamento del todo originario y/o “ser-total” [*Ganzheit*] del *Dasein*¹¹⁰⁰ es el “cuidado” [*Sorge*]. El cuidado es la determinación, el cómo de una ejecución o “hacerse-cargo” [*Übernahme*], que adopta la apertura de la unidad de los éxtasis temporales en un horizonte, el cual es vivido o experimentado como “ahí” [*Da*], y soportado por el existente tomado como *Dasein*. Al modo en que se temporaliza el cuidado, en su propiedad existencial, lo llama Heidegger “temporalidad” [*Zeitlichkeit*], la cual constituye, de algún modo, una temporalidad de carácter originario, precisamente en virtud de que tal temporalidad es pensada y abierta en homologación con el “ser-posible” [*Sein-können*] del *Dasein*. Pero, desde el comienzo del libro¹¹⁰¹, Heidegger ha manifestado con bastante claridad que el *Dasein* se comprende a sí mismo, y a los demás entes, en referencia al ser en general, entendido desde y con su intrínseca “temporalidad”¹¹⁰² [*Temporalität*]. Entonces, como se deja ver, para Heidegger habría algo así como dos temporalidades, o mejor: dos diferentes maneras de ejecución de la comprensión que sostiene, en su significación, a todo ente. El planteo, por lo demás, de *Ser y Tiempo* es de sobra conocido: la analítica existencial es una vía preparatoria y provisoria, la cual cumple el rol de horizonte a partir del cual se puede preguntar y preparar una pregunta que recupere de verdad lo que, siempre ya, quiso decir la palabra ser. Por tanto, la temporalidad referida al ser en general, traducida por nosotros al igual que lo hacemos con el horizonte de tiempo signado por el ser del *Dasein* como “temporalidad”¹¹⁰³, debería dar cuenta, en tanto condición de posibilidad, del modo en que se lleva a término la comprensión pre-ontológica, por un lado, y la comprensión ontológica, por otro¹¹⁰⁴, esto es, este tipo de temporalidad, relativa al ser como horizonte general, sería el verdadero esquema¹¹⁰⁵, que ordenaría y serviría de fundamento al modo en que la unidad de los éxtasis, referidos al cuidado del *Dasein*, quedan abiertos en un horizonte¹¹⁰⁶. Ahora bien, este planteamiento tiene de suyo muchos problemas, ya que comprender el ser, como aquella instancia, esquema y

¹¹⁰⁰ Cfr. *supra.*, 9.

¹¹⁰¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 17

¹¹⁰² Recordemos lo que manifiesta Heidegger sobre qué es el ser del ente (*Ibid.*): “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser” [... *daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt*].

¹¹⁰³ Cfr. *supra.*, nota 9.

¹¹⁰⁴ Cfr. *GA 24*, p. 436

¹¹⁰⁵ Cfr. *supra.*, notas 321, 970, 996 y 1075.

¹¹⁰⁶ Cfr. *GA 24*, p. 436

horizonte a partir del cual se permitiría toda venida a la presencia del ente, mediante la atribución de un sentido, de alguna manera, hace depender al ser, que es un acontecimiento posibilitador de toda apertura o venida a la presencia, a su referencia como *Dasein*, en el modo de la temporalidad temporalizada como cuidado¹¹⁰⁷.

¿Tenemos, pues, que adentrarnos en lo expresado por Heidegger después de su *Kehre*, a fin de poder dar cuenta de la experiencia de la mismidad? Seguramente que sí. Esta constituirá la pretensión y compromiso más amplío de la investigación llevada a cabo. En cambio, esta pretensión desbordaría los límites inherentes a esta tesis doctoral, la cual se contentaba con dar cuenta del modo en que la mismidad sirve de condición de posibilidad de acceso al ser del *Dasein*, entendido a la manera de una temporalidad encarnada como cuidado. Dejaremos, entonces, abierta la posibilidad de una ulterior investigación postdoctoral en torno a las relaciones que pudieran existir entre mismidad y ser, en tanto abierto como acontecimiento apropiador, así como el camino intermedio de mediación, explorado por Heidegger, en los años que van de 1928 a 1930, donde despliega el problema de la libertad y la metafísica del *Dasein*¹¹⁰⁸. Es el turno de explorar y meditar más sobre el papel de la mismidad del *Dasein*, en relación con la dependencia, o no, que habría a la hora de abrir el modo de ser del *Dasein*, dado como existencia, con el horizonte del ser, dado como condición de posibilidad general a través de la cual toda la venida a la presencia del ente es posible.

El *Dasein* no es autosostenible por sí-mismo, es decir, no puede auto-determinarse, ni lograr una tematización de su mismidad de manera que no la ponga en relación con su estructura constitutiva en tanto ser-en-el-mundo y, por tanto, en tanto

¹¹⁰⁷ En capítulos anteriores, hemos hecho mención a la famosa *Kehre* (Cfr. *supra.*, nota 290). La problemática expresada en torno a la *Kehre*, va a provocar que Heidegger olvide la importancia de la pregunta por el sentido del ser, a favor de la pregunta por la verdad del ser, como ya se intuye en el texto “De la esencia del fundamento” [*Vom Wesen des Grundes*] (Cfr. GA 9, pp. 123-175), y, a la par, desarrolle toda una “historia del ser” [*Seinsgeschichte*], justamente, para dar respuesta a la pregunta de cómo es posible la unidad entre Ser y *Dasein*. Como se echa de ver, en su emblemático *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), Heidegger sitúa la condición de arrojado, en *Ser y Tiempo* expresada en términos de rendimientos de la facticidad del *Dasein*, como la manera en la que el ser tiene de acontecer, siendo que el *Dasein* debe ensamblarse, anexarse, en el sentido de que, como un “contra-viraje” [*Wider-Kehre*], el *Dasein* debe lograr una pertenencia al ser, dado como “acontecimiento apropiador” [*Ereignis*] (Cfr. GA, p. 239). A pesar de la tan apasionada temática, en torno a la relación entre *Ser y Tiempo*, y la obra posterior de Heidegger, remitimos al lector al monográfico publicado por nosotros (Cfr. *Ser y Lichtung. Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*), donde, al socaire de un recorrido de la noción *Lichtung*, nos hacemos cargo de las implicaciones entre ambas posturas de acceso a la experiencia del ser intentadas por el mismo Heidegger.

¹¹⁰⁸ Cfr. GA 3; GA 9, pp. 123-175; GA 25; GA 26, GA 31; GA 80.1, pp. 213-252.

estructura que sabe de sí, es y conforma una co-origaniedad con lo relacionado, sus relatos¹¹⁰⁹. El *Dasein* es, pues, existencia, ya que sale de sí, se constituye como éxtasis de una temporalidad que se vive y significa como horizonte, el cual constituye la base de la experiencia de esta misma unidad: el cuidado. Que el *Dasein* se cuide significa que sale de sí, a fin de volver y retenerse en una posibilidad, la cual da cuenta del modo en que este *Dasein* viene a la presencia, pero, a diferencia del ente intramundano, que puede venir como útil o como objeto, el *Dasein* viene a presencia como tiempo que se cuida. La mismidad, entonces, como el fenómeno que intenta esclarecer cómo el *Dasein* es abierto *qua Dasein*, y no como absorbido en el mundo, como entrampado “dentro-del” [*bei*] mundo, es lo que, en términos generales, hemos denominado “mismidad” [*Selbstheit*]. Esta mismidad, por tanto, no debe traicionar el principio de constitución del *Dasein* como ser-en-el-mundo, esto es, debe constituirse como la apertura de una posibilidad en homologación con el cuidado, una manera sumamente ejecutiva, por cuanto no cósmica, cuya finalidad sea la re-significación y re-institución de este ser-en-el-mundo, en sus dimensiones y/o horizontes: “mundo-entorno” [*Um-Welt*] y “mundo-compartido” [*Mit-Welt*]. Es decir, en vez de apuntar, tal y como lo hace Heidegger a un horizonte superior, denominado *Temporalität*, para dar cuenta de la referencia última mediante la cual el *Dasein* se da a entender su ser, valga decir, su sí-mismo, esta mismidad busca un retorno y/o vuelta de y sobre sí, consciente de su propia demarción y límites, pues es pensada como finita, temporal y provisoria. De lo contrario, si en último término, el *Dasein* tuviera que apuntar, a fin de comprenderse a sí-mismo como *Dasein*, al ser dado como *Temporalität* ¿adónde radicaría este sí-mismo? ¿seguiría siendo el *Dasein* él mismo? ¿tendría que constituirse como pastor del ser¹¹¹⁰ o como el guardián del acontecimiento?¹¹¹¹ ¿cómo sería posible postular y explicar los fenómenos de la rebeldía, la intimidad, la singularidad, provenientes de una angustia que acontece por el saber de nuestra muerte, en la modalidad de la relación que mantenemos con nuestro “fin(al)” [*Ende*], denominada, por lo demás, como “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” [*sein-zum-Töde*], si, en cada caso, el *Dasein* no se abriera para sí, y no le importara su ser en tanto existente? Permanecer en el lado de la *Zeitlichkeit* tiene sus ventajas, además de inconvenientes. La principal ventaja, a nuestro modo de ver, es

¹¹⁰⁹ Cfr. *supra.*, 3.3.

¹¹¹⁰ Cfr. GA 9, pp. 313-364.

¹¹¹¹ Cfr. GA 65, p. 239.

metódica, pues la analítica existencial busca hacer temático y explícito lo que, en la cotidianidad, atemáticamente es vivido y/o experimentado, es decir, la temporalidad, en tanto fundamento de toda analítica existencial, encuentra vías de acreditación en la experiencia, mientras que la referencia al ser como “acontecimiento apropiador” [*Ereignis*] lo hace más difícil, diluye el *motto* existencial, lo que, en cada caso, nos concierne e incumbe. Otra ventaja, la encontramos en que, desde el tratamiento expositivo de la analítica existencial y de la temporalidad como cuidado, como hemos visto a lo largo de los capítulos precedentes, es posible ganar una comprensión genuina de la mismidad, generando nuevos horizontes de comprensión en el marco del *opus magnum* de Heidegger. Estos nuevos horizontes de comprensión están emparentados con la posibilidad de re-significación de los horizontes de sentido que regulan todo venir a la presencia, no lo olvidemos: lo que, para Heidegger, está vinculado con una verdad entedida como *veritas transcendentalis*, o lo que es lo mismo: la verdad al modo de la condición de posibilidad que hace posible la comprensión de todo ente. Por otro lado, el inconveniente principal radica, precisamente, en que la obra *Ser y Tiempo* no fue escrita para el desarrollo exclusivo de una fenomenología de la mismidad, sino para dar cuenta del fenómeno del ser, y, por ende, como un libro de corte ontológico. Y luego, por lo demás, no habría que olvidar las reticencias propias de Heidegger, en referencia con la posibilidad de una conversión de su pensamiento en un humanismo, en una corriente existencialista o una antropología filosófica. Es obvio entrever que, si se olvida la temporalidad del ser, esto es, la referencia de ésta como la condición de posibilidad a través de la cual el *Dasein* es posible, deviene consentido, según el planteamiento heideggeriano, estaríamos, además de errados, enfocando equivocadamente la pregunta por el ser, y acercándonos al peligro rayano al idealismo o al subjetivismo más hueco. No obstante, como intentaremos desarrollar a través del Proyecto I+D: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017-83770-P), desde la experiencia del sí mismo, como acción ejecutiva que intenta lograr una re-atribución significativa sobre los contextos de pertenencia hermenéuticos-existenciales en los que vivimos, se puede obtener una serie de rendimientos prácticos, en relación con la investigación proveniente de la Orientación-Filosófica, la cual, desde un sentido restringido al que nos adscribimos, tiene que ver con la posibilidad de implementación de una re-significación

experiencial, la cual tiene como objetivo volver a hacer sostenible, por cuanto, lúcida la experiencia de cada existente.