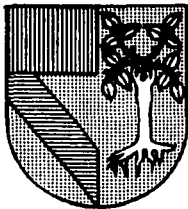


308913⁴
2oje.



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

Incorporado a la UNAM

**EL ESTATUTO ONTOLOGICO DE LA
AFECTIVIDAD EN LA PRIMERA
SECCION DE EL SER Y EL TIEMPO
DE MARTIN HEIDEGGER**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
MARIA DEL PILAR GILARDI GONZALEZ

DIRECTOR DE TESIS : DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN

MEXICO, D. F.

1994

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice.

Introducción.....	4
I. ¿Por qué la analítica existencialista?.....	12
II. El "ser ahí" como "ser en el mundo": significado del "ser en".....	27
III. El encontrarse y la constitución afectiva del "ser ahí".....	41
IV. El comprender y el habla: modos de apertura.....	70
V. La caída como fuga del encontrarse y el "ser ahí" como sujeto de la cotidianidad.....	91
VI. La angustia como modo fundamental del encontrarse.....	115
Conclusiones.....	139
Bibliografía	144

INTRODUCCION

La preocupación fundamental de la filosofía de Heidegger no es antropológica sino ontológica. Heidegger no tiene como objeto hacer un tratado sobre el hombre sino sobre el ser y, sin embargo, al intentar llevarlo a cabo nos ofrece no sólo un profundo análisis del hombre sino también un análisis de la realidad, del conocimiento, del tiempo y de la historia. En Heidegger la filosofía "vuelve" a aparecer como una totalidad, y no porque pueda dar respuesta a todo lo que se cuestiona sino por volverse a colocar como la ciencia capaz de preguntarse por el ser y por la realidad en su conjunto. En este sentido la filosofía heideggeriana no es filosofía del lenguaje, filosofía de la historia, antropología o lógica. Con todo, para muchos Heidegger no logró salir del análisis del hombre para llegar al ser, ya sea por las premisas de las que parte o, porque aun sin quererlo, muestra que la metafísica no es posible.

Siendo el objetivo principal de su filosofía el ser, Heidegger negó poder ser clasificado como un filósofo existencialista o que su filosofía lo sea. Ahora bien, al iniciar su filosofía Heidegger se propone volver a retomar la cuestión sobre el ser desde sus fundamentos, en este sentido, hace a un lado la tradición filosófica y vuelve a formular la pregunta misma haciendo un análisis de la estructura de dicho preguntar. Ya desde Aristóteles, se hizo notar que el ser se dice de muchas maneras, el ser tiene múltiples sentidos, pero ¿cuál es el sentido del ser fundamental? Que el ser se diga de muchas maneras nos lleva inevitablemente al problema sobre el sentido del ser. Heidegger se orientará por la línea hermenéutica o de interpretación, de tal modo que el objetivo central de su investigación es el ser, pero el ser sólo puede ser objeto de la filosofía a partir de su sentido, por lo tanto lo que se intentará esclarecer es el sentido del ser, y esto no implica escisión o una doble interrogante ya que para Heidegger ser y sentido son sinónimos.

Si bien es este el propósito de Heidegger, en el presente trabajo lo que se intentará poner de manifiesto es el análisis que nuestro filósofo lleva a cabo sobre la condición afectiva del hombre, y sobre el hombre mismo. Heidegger ofrece a la filosofía una nueva concepción del hombre, en efecto, y como se verá más adelante, no basta con definir al hombre como la unión de alma y cuerpo. Tampoco la definición del hombre como animal racional recoge todos los elementos necesarios para poder comprenderlo y abarcarlo.

Y es este punto de gran importancia, Heidegger a lo largo de su análisis pone de manifiesto como lo determinante en el hombre no es sólo la razón, existe otra parte que no ha sido del todo analizada en la filosofía y que constituye y determina al hombre en su ser mismo. Esta parte es la afectividad, que ha sido considerada como objeto de la psicología la cual por supuesto, en tanto que ciencia particular, no ha podido abordar su verdadero estatuto ontológico.

La presente investigación tiene como propósito mostrar la condición ontológica de la afectividad en el hombre y su función reveladora sobre la existencia misma. Al centrarse en dicho objetivo muestra Heidegger los límites de la razón, ya que ésta no posee los instrumentos necesarios para poder responder sobre el enigma que supone la existencia. Con ello Heidegger no cae en un irracionalismo en el que la razón sea estéril, pero sí en la afirmación de que la inteligencia es un modo fundado en otro más original y de mayor capacidad de apertura.

El trabajo pretende ser una primera aproximación a este ámbito de la filosofía de Heidegger, centrándose principalmente en la primera sección de *Ser y Tiempo*, y tratando de seguir de cerca el texto mismo y sólo secundariamente a sus comentaristas. De tal forma la presente investigación intenta seguir el hilo conductor que, al respecto, Heidegger plantea en su obra.

En el primer capítulo y antes de entrar de lleno en el análisis de la existencia humana, se intenta aclarar el por qué de la llamada analítica existencial. Si el objeto de la filosofía de Heidegger es el ser y no el

hombre ¿por qué un análisis de la existencia humana?, ¿por qué un estudio sobre la condición afectiva de este? El método queda justificado al reestructurar la pregunta sobre el sentido del ser, el ser es un concepto no susceptible de ser tratado desde fuera, de tal forma que lo que se pregunta y quién lo pregunta se identifican. Al ser no puede llegarse por vía de demostración. Hay que preguntarse por la adecuada vía de acceso al ser, y esta parece ser el hombre a quién Heidegger denomina "ser ahí", término que pone de manifiesto lo más propio del hombre, lo que lo diferencia de todos los demás entes que se limitan a ser "ante los ojos", esto es, la existencia.. El preguntarse es además un modo de ser del ente que interroga, el "ser ahí" es el único de los entes capaz de preguntarse por su propio ser y por el ser de lo que lo rodea. Determinando el adecuado acceso al ser, Heidegger inicia el análisis de dicho acceso, esto es del hombre. El hombre es el único ente que propiamente existe, al "ser ahí" "le va su ser", el "ser ahí" es dueño de su ser y su ser es "poder ser", el hombre es en cada caso una de sus posibilidades. El "ser ahí" es entregado a la responsabilidad de hacerse, en este sentido es continua proyección.

Que al "ser ahí" "le vaya" su ser significa que su esencia está en su existir, la esencia del hombre es su existencia, porque el "ser ahí" es siempre en algún modo de ser, modo de ser en el que se juega su existir completo, el "ser ahí" es "lo que es".

En el segundo capítulo se inicia el análisis del "ser ahí". El "ahí" del "ser ahí" mienta la apertura propia de éste, el "ser ahí" es "ser en el mundo" y en tanto que "ser en el mundo" el "ser ahí" es su "estado de abierto". "Ser ahí" y "mundo" forman parte de un binomio inseparable, a tal punto que no puede entenderse hombre sin mundo ni mundo sin hombre. Y es "en" el mundo siempre ya de alguna manera, que no se reduce a una mera ocupación espacial. El "ser ahí" es "en el mundo" encontrándose, comprendiendo y hablando. Son estos existenciaros (posibilidades derivadas de la existencia) los modos en que el "ser ahí" se abre al mundo y a sí mismo.

Una vez justificado el por qué de la analítica existencial y el haber iniciado el análisis sobre el "ser ahí" como "ser en el mundo", permite

entrar propiamente al tema que compete a esta tesis, esto es, el encontrarse, ya que sólo entendiendo que el "ser ahí" es su "ahí" y esto implica su estado de abierto y su ser en el mundo, se puede entender lo que significa encontrarse. El tercer capítulo es en donde se muestra con mayor claridad el estatuto ontológico de la afectividad. Siendo "en el mundo" el "ser ahí" se encuentra siempre de alguna manera, el encontrarse dice Heidegger hace referencia al temple, al estado de ánimo, mediante el cual nos percatamos sin posibilidad de duda de nuestra propia existencia y de nuestra forma de existir. Por medio del estado de ánimo el hombre se sabe, pero no sabe cual es el sentido de su existir, cual es su origen, cual es su porvenir, se sabe yecto en el mundo y único dueño de su ser, sabe también que su ser no es un proyecto terminado sino algo que esta por hacerse y determinarse siempre, el "ser ahí" experimenta así la más profunda libertad de autodeterminación que no debe confundirse con deliberación. Más allá de lo que pienso y creo está lo que siento, y entre un ámbito y otro no existe continuidad. Porque el estado de ánimo de pronto me aborba, y aunque a veces puedo explicarlo, esta explicación llega ya siempre "demasiado tarde", esto no implica a veces no podamos entender o controlar lo que nos pasa por medio de ciertos raciocinios, pero en lo más profundo, el origen y fundamento del estado ánimo permanecen en la oscuridad.

Heidegger analiza el papel que juega en la comprensión del ser la afectividad, poniendo así de manifiesto el alcance ontológico del estado de ánimo. En la presente investigación se tratará de hacer ver la relación que existe entre la ontología y la afectividad, traspasando el umbral de lo meramente psicológico, esto es de lo que sólo me compete a mí, evitando así caer en un mero subjetivismo o relativismo. Heidegger se sitúa en el plano estructural, *a priori*. De esta manera, incursiona en un terreno antes inexplorado y hasta cierto punto abandonado.

Si el propósito de la analítica existencial es un análisis completo del hombre debe tener cuidado de no privilegiar alguno de sus ámbitos en detrimento de los otros, por eso ha de tener en cuenta la afectividad.

El análisis de la afectividad determina todo el pensamiento de

Heidegger, ya que ésta no aparece como un atributo que el hombre a veces tiene y otras no, por medio de la afectividad el hombre se abre a sí mismo ante su estado de yecto, el cual determina su propio ser, su relación con el mundo y con los otros. La afectividad condiciona también de alguna manera el conocimiento y la sensibilidad en general, ya que estos son posibles sólo desde esta apertura original. Por medio de la afectividad nos percatamos también de que el hombre no es un sujeto puro que se enfrente al mundo a la manera de un espectador, no es posible un conocimiento "desinteresado" (y esto no implica distorsión de la realidad o imposibilidad de llegar a la verdad).

La afectividad además nos muestra los límites de la razón en el ámbito existencial, en efecto somos proyecto-yecto, lanzado al mundo, y aunque sabemos que somos no sabemos por qué y para qué somos, ni cuál es nuestro origen y porvenir. Nos encontramos siendo sin poder dar razón de ello. Sin fundamento que nos sustente a nosotros mismos y por ende a la realidad.

La afectividad es por tanto quién nos otorga noticia de nuestro existir, es condición de posibilidad de la sensibilidad, del conocimiento y de nuestro relacionarnos con el mundo, apreciarlo y vivirlo.

El "ser ahí" sabe de su existencia encontrándose, y dentro del encontrarse existen dos modos que abren de manera más radical al "ser ahí" ante sí mismo y lo que le rodea, estos son el miedo y la angustia.

En la angustia el "ser ahí" accede a su propio ser. El "ser ahí" se angustia no por algo externo sino desde su ser y por su ser, es afectado porque es un ser susceptible de afección. Es importante mencionar que, aunque este trabajo se basa principalmente en la primera sección de el *Ser y el Tiempo*, en el capítulo tercero se menciona la relación de los estados de ánimo con el tiempo, y con el estado de resuelto, tema que Heidegger aborda en la segunda sección de dicho texto con el objetivo de mostrar que el hombre es en sí mismo temporalidad y por lo tanto un ser para la muerte.

Si bien el encontrarse es un existencial y parte integrante de la existencia misma, no se puede decir que el "ser ahí" pueda ser reducido a

un "cuerpo doliente" o a una continua sucesión de estados de ánimo que simplemente me hacen saber que soy. El encontrarse no es el único existencial o modo de apertura propio del hombre, posee cierta radicalidad e importancia sobre los otros dos, comprender y habla, en tanto que mediante el encontrarse se puede acceder al estado de yecto propio del hombre, noción determinante no sólo en la primera sección de *Ser y Tiempo* sino a lo largo de toda la obra.

El "ser ahí" no es sólo un ente que padece, las formas de apertura no se reducen al encontrarse, se amplían al comprender y al habla, de las que en la presente investigación se hace un análisis un poco más reducido en el capítulo cuarto, con el objetivo de mostrar que la existencia humana no puede reducirse a una continua sucesión de estados de ánimo. Aunque a pesar de ello, la racionalidad siempre es considerada como un modo fundado en una estructura más original. Heidegger señala los límites de la razón. El primer y genuino acceso a la realidad no es la intuición como se ha creído a lo largo de la historia de la filosofía, tampoco lo es el conocimiento intelectual y discursivo, éstos son modos fundados en una apertura más original y propiamente existencial.

El análisis que Heidegger lleva a cabo sobre el hombre parte de su ser inmediatamente en el mundo, de su ser cotidiano, en donde se manifiestan propiamente los existenciales o formas de apertura antes mencionadas. En el capítulo cinco, se hace un análisis sobre el "ser ahí" en la cotidianidad con el objetivo de mostrar cómo en la cotidianidad el "ser ahí" intenta evadir su propio existir del que tiene noticia a través del estado de ánimo. En la cotidianidad el "ser ahí" se pierde en el "uno", intenta olvidar la carga de su ser. En el análisis del ser cotidiano del "ser ahí" se analiza el fenómeno de la caída. El "ser ahí" es un ser caído de sí mismo, esto es, trata de caer en el anonimato para así perder toda responsabilidad sobre sí mismo, sabiéndose único responsable de su ser el "ser ahí" hace lo posible por aligerar el peso cargado, por eso su forma de vivir, de actuar, de pensar y aun de sentir se ve dominada por lo que "se" dice, es el reinado del "uno".

Siguiendo el hilo conductor que Heidegger plantea en *Ser y Tiempo*,

después de haber analizado los existencialistas propios del "ser en" y la forma de ser del "ser ahí" en la cotidianidad, Heidegger intenta llegar a la raíz común de la estructura múltiple y a la vez unitaria que es el hombre para así poder responder a la pregunta que interroga por el "quién" del "ser ahí", y es aquí otra vez donde la situación afectiva vuelve a ser determinante, ya que es por medio de la angustia que accedo a mi ser, individual e irrepetible. En el último capítulo de la presente investigación se vuelve a tratar el tema de la angustia, pero ahora en relación a la cura. Es por medio del análisis de la angustia que el hombre se sabe como "cura", noción fundamental en la filosofía heideggeriana a través de la cual el "ser ahí" se manifiesta como un ser eminentemente "efectivo", libre, creando el proyecto que es él mismo. Sin quitarle importancia y valor a la teoría se podría afinar que el hombre es un ser "fáctico", se muestra en su actuar prácticamente - practicidad en sentido ontológico - en su ser libre.

A lo largo de la presente investigación intentaré poner de manifiesto la importancia que tiene la condición afectiva del hombre en la ontología del primer Heidegger, sus funciones y estatuto existencial, centrándome en la primera sección de *Ser y Tiempo*.

La presente no pretende ser un examen exhaustivo de la filosofía heideggeriana en *Ser y Tiempo* ni pretende agotar el tema de la afectividad, sino únicamente mostrar en una primera aproximación la importancia que dicho tema tiene en la ontología de Heidegger y la "novedad" que supone para la filosofía en general.

Siendo la filosofía de Heidegger una reflexión de índole ontológico en la que todos sus elementos se implican es difícil restringirse a uno sin mencionar los otros so pena de alterarlos, por lo que he tratado de introducirlos en la presente investigación aunque sin tratarlos pormenorizadamente. La filosofía de Heidegger es rica en contenido, casi cualquiera de sus elementos, el mundo, la existencia, el conocimiento, el lenguaje, la significación, la posibilidad, la cura, sería susceptible de ser analizada para elaborar un tratado.

Siguiendo a Heidegger he intentado poner de relieve los textos en los

que se señala con mayor fuerza la importancia de la afectividad dentro de su ontología e irlos analizando paso a paso con el objetivo de hacerlos más claros e inteligibles, y a la vez evitar una simplificación que terminaría por dar una visión errónea de la filosofía heideggeriana .

I

¿ POR QUE LA ANALITICA EXISTENCIARIA?

La filosofía heideggeriana es un intento de volver al ser. Y es un intento de “volver”, porque para Heidegger el ser ha caído en el olvido, por ser el más universal, comprensible y a la vez indefinible de todos los conceptos.

La pregunta por el ser no sólo ha caído en el olvido, sino que además ha sido mal planteada y por lo tanto mal entendida. Desde la antigüedad la pregunta por el ser se ha llevado a cabo a partir de los entes, y el ser no es un ente.

Para poder dar respuesta sobre el sentido del ser Heidegger se propone reestructurar la pregunta misma, y al hacerlo se da cuenta de que el preguntarse sobre algo supone ya un cierto conocimiento, o preconocimiento de lo preguntado, y de este preconocimiento puedo percatarme desde el modo en que formulo la pregunta: “*Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir 'ser'. Pero ya cuando preguntamos ¿qué es 'ser'?, nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que podamos fijar en conceptos lo que el 'es' significa*”¹.

¹ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1983. p. 15. “Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was 'Sein' besagt. Aber schon wenn wir fragen: 'was ist Sein?' halten wir uns in einem Verständnis des 'ist', ohne dass wir begrifflich fixieren könnten, was das 'ist' bedeutet”. Gesamtausgabe 2, SZ, p.7.

¿Qué sentido tiene el término ser?, ¿qué significamos al hablar del ser? Es esto lo que Heidegger intenta resolver, es necesario determinar el sentido del término ser para poder entender así sus múltiples significados ².

Ahora bien, la pregunta que interroga por el ser, tiene sin embargo distintas y múltiples peculiaridades. Entre ellas esta el hecho de que “el ser no permite que se le considere desde un punto de vista exterior a él mismo. Es imposible neutralizar los datos del problema, so pena de alterarlos. La interrogación sobre el ser se caracteriza por el hecho de que es absolutamente imposible establecer una distinción radical entre el objeto de la cuestión y el ser que la plantea ,tal distinción es esencial a todo pensamiento demostrativo” ³.

En la pregunta por el ser no existe distinción entre lo que se pregunta y quién lo pregunta, analizando cada una de las partes que integran todo preguntar podemos entender dicha afirmación. En todo preguntar podemos distinguir: aquello de que se pregunta, aquello que se pregunta y aquello a que se pregunta.

En la pregunta que interroga por el sentido del ser, *aquello de que se pregunta* es el ser: “ (...) *aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente.* ” ⁴.

El objeto de la pregunta es el ser, aquello que hace ser a los entes y que no debe de ser reducido a uno más, y del cual tenemos ya siempre cierta

² Cfr. Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Herder, Barcelona 1990.p.502

³ Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986. p.16.

⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.15

precomprensión. No siendo el ser un ente la pregunta que interroga por su sentido no puede ser igual a la que interroga por un ente⁵.

Sin embargo, aunque el ser no es un ente, ser quiere decir ser de los entes, por lo tanto *"los entes resultan ser aquello a que se pregunta en la pregunta que interroga por el ser de los entes mismos"*⁶. Es a los entes a los que hay que preguntar por su ser. Pero para que estos puedan mostrarnos su ser es necesario establecer un adecuado acceso a él.

Y además, entes hay muchos, en cuál deberá leerse el sentido del ser para así poder entender sus múltiples significaciones, en efecto: *"Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. El ser está implícito en el 'que es' y el 'cómo es' en la realidad en el sentido más estricto; en el 'ser ante los ojos'; en el 'constar que...'; en el ser válido; en el 'ser ahí'; en el 'hay'"*⁷.

El ente no es el ser, entre el ente y el ser existe una diferencia ontológica. Todo lo que tiene ser es ente, pero en cada ente el ser se dice de manera distinta, así tenemos desde el ente veritativo, hasta las cosas que

5 "La falta de la metafísica -ésta ha sido la intelección decisiva de Heidegger- estriba en que piensa el pensar como 'ver', el ser como constante ser-ante-los-ojos, como constante asistencia, y así no puede hacer la experiencia de la cumplimentación de la vida fáctico-histórica misma, cumplimentación en la que no cabe el sosiego. Y sin embargo, ¿no se yerguen acaso tras toda metafísica facticidad e historicidad como aquello por ella olvidado? Si la metafísica piensa el ser como constante asistencia, ¿no piensa entonces a partir de un determinado modo temporal, a partir del presente? ¿No cae la decisión sobre el sentido del ser dentro de un ámbito que en su esencia es 'tiempo'? ¿Pertenece el tiempo al sentido del ser, y es este tiempo lo impensado y olvidado de la metafísica?" Pöggeler, Otto, *EL camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. p.50.

6 Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.16

7 *Ibidem.*

componen la realidad⁸. ¿Habrá un ente determinado en el que pueda leerse el sentido del ser de manera más original?, si lo hay, será este ente el punto de partida de toda metafísica.

Ahora bien, al retomar el problema del ser desde sus fundamentos, esto es desde el mismo preguntar, se puede notar que el preguntar es una forma de ser del hombre, por medio de este preguntar el hombre logra hacer ver “a través” de la pregunta misma y de sí mismo: “ *Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ‘ver a través’ de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él - por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’ . El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ‘ser ahí’) poniendo la mira en su ser*”⁹.

El preguntar como modo de ser de un ente está determinado por el ser. Siendo el hombre como “ser ahí”¹⁰ de quién nace dicha pregunta, determina de antemano la interrogación por el sentido del ser, con su propio ser. El “ser ahí” tiene la posibilidad del preguntar como modo de ser.

⁸ “ El fundamento de la múltiple decibilidad del ser se hace problemático por lo que hace a la manera de su ser fundamental, y así, a la pregunta por la decibilidad múltiple del ser se encadena otra: la pregunta por el sentido del ser. La doctrina metafísica del ser, la ontología, es cimentada de manera ontológico-fundamental por medio de la pregunta por el sentido del ser en cuanto fundamento de todo posible significado del ser”. Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.50.

⁹ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p. 16

¹⁰ “ (...) Y es que en realidad Dasein tiene difícil traducción. Además va cambiando de acento, y casi de significado, a lo largo de los escritos heideggerianos. Todo ello hace que no sea posible sintetizarlo ni en una palabra ni en una expresión”. Berciano, M., *¿Qué es realmente el ‘Dasein’ en la Filosofía de Heidegger?*, THEMATA, Revista de Filosofía, Número 10, Sevilla, 1992. p.435.

De lo anterior concluye Heidegger que siendo el preguntar un modo de ser del "ser ahí", mediante el cual desde el ser se pregunta por el ser, es necesario el previo análisis de este ente que en cada caso somos nosotros mismos para después, una vez "concluido" dicho análisis y con lo que de el haya sido arrojado, se pueda dar entonces, una respuesta precisa sobre el sentido del ser¹¹.

De lo anterior se concluye que *aquello de que* se pregunta es el ser, *aquello que se pregunta* son los entes, y siendo el preguntar un modo de ser del "ser ahí" que hay que determinar antes de llegar al ser, el "ser ahí", es *aquello a que* se pregunta.

Por eso, anteriormente se mencionó que en la pregunta que interroga por el ser, no hay distinción entre lo que se pregunta y quien lo pregunta. Además por ser el más general y evidente de todos los conceptos, el ser no puede ser demostrado. Por lo tanto, es necesario buscar otro método que no sea el método demostrativo, que nos guíe hasta el ser.

Es por ello que Heidegger apela a un método no de "demostración" sino de "mostración", esto es, la fenomenología, que permite que las cosas se muestren como son, no "que" son, sino "cómo" son.

La fenomenología es para Heidegger el método que permite descubrir lo que de suyo no se muestra, esto es, el ser del ente: "La fenomenología se convierte así en un método para *dejar ver el ser a través del ente*. Y dado que el ente, a cuyo través hay que dejar ver el ser, es el 'ser ahí' humano, la fenomenología deviene en definitiva en *hermenéutica existencial*."¹².

¹¹ "Podría creerse que partiendo de la determinación de un ente en su ser, el "ser ahí", y querer luego sobre esta base dar respuesta sobre el ser en general, no podría ser válido ya que se caería en un círculo "vicioso" dando por supuesto aquello que se intenta demostrar. Pero esto es falso ya que tratándose del ser éste se da por supuesto en toda investigación sin que por ello se tenga un concepto ya explícito de él". Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 17.

¹² Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.507.

Con lo dicho hasta aquí, se empieza a establecer el por qué toda ontología comienza por un análisis de la existencia humana, en tanto que todo preguntar es un modo de ser de quién pregunta. Sin embargo, faltan elementos que mencionar para mostrar de una vez la preeminencia y necesidad del análisis del "ser ahí" para el inicio de toda ontología¹³.

El "ser ahí" tiene preeminencia sobre los demás entes y la pregunta que sobre el ser se hace tiene también preeminencia sobre la investigación de cualquier ente determinado.

La pregunta sobre el sentido del ser, es la condición de posibilidad de las ciencias particulares, y no porque sin esclarecer el sentido del ser no pueda decirse nada de los entes, esto es falso, de hecho las ciencias particulares han llegado a un grado de desarrollo en nuestra época como nunca antes se había visto, sino porque aun así no han podido explicar cual es el fundamento sobre el que se han construido: "*La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan*"¹⁴.

La pregunta que interroga sobre el sentido del ser, tiene preeminencia sobre las ciencias particulares y también debe de considerarse el pilar de toda ontología. Y no hay que olvidar, que interrogarse por el sentido del ser sólo es posible en el lugar del sentido, esto es el "ser ahí": "*Toda ontología, por rico*

¹³ " El análisis del Dasein va encaminado a la comprensión explícita del sentido del ser. Heidegger sigue esta línea fenomenológica y hermenéutica porque el Dasein es el lugar del sentido y la comprensión del ser; es el ente que tiene comprensión del ser. De ahí que antes de intentar hacer una ontología con el ser en general como objeto, sea necesario hacer un análisis existencial del Dasein, o una ontología fundamental. La finalidad es hacer explícito el sentido del ser del Dasein. Los pasos posteriores serían: lograr un horizonte para considerar el ser en general y llegar luego al sentido del ser". Berciano, M. *¿Qué es realmente el Dasein en la Filosofía de Heidegger?*, THEMATA, Revista de Filosofía, Número 10, Sevilla, 1992. p. 437.

¹⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.21.

que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental”¹⁵.

Ninguna ontología puede ser construida sobre bases sólidas, si se desconocen los cimientos sobre los que debe fundarse, y el cimiento de toda ontología es el sentido del ser. Responder a la interrogante sobre el sentido del ser no es sólo primordial para las ciencias particulares en tanto que ya siempre se mueven en una cierta precomprensión de él, sino también para la ontología misma.

La pregunta sobre el sentido del ser tiene preeminencia ontológica sobre cualquier otra interrogante, preeminencia que atañe también al “ser ahí” ya que es a partir de él que la pregunta sobre el sentido del ser puede ser esclarecida, es a través del “ser ahí” que los entes pueden ser “iluminados” y así dotados de sentido. De allí que sea menester el análisis de este ente que deja “ver” a través de sí, antes de iniciar una ontología propiamente dicha. La analítica existencial es la condición de posibilidad de toda ontología: “La primacía del problema del ser y el privilegio de que goza el *Dasein* en este estudio son más sensibles bajo este aspecto. Todas las ciencias son ciencias elaboradas por el hombre; todos los problemas científicos son problemas planteados por el espíritu humano. La existencia de la ciencia depende de la del hombre; donde el hombre está ausente no hay ciencia.”¹⁶.

Además de una preeminencia ontológica el “ser ahí” como ente al que hay

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Waelhens, *Op. Cit.*, p.20.

que interrogar por el ser tiene preeminencia óptica¹⁷. Las ciencias particulares tienen como objeto algún ente determinado, sin embargo sea cual sea el ente en cuestión toda ciencia en tanto que el conjunto de interrogantes y respuestas que es, es un modo de ser del "ser ahí". Ahora bien, la ciencia no es el único modo de ser del hombre, éste tiene preeminencia sobre los demás entes en cualquiera de las formas en que puede conducirse y esto se debe a que el "ser ahí" es el único ser que propiamente existe¹⁸.

¿ Qué significa esto ? : " El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser. A esta constitución del ser del 'ser ahí' es inherente, pues, tener el 'ser ahí', en su 'ser relativamente a este su ser', una 'relación de ser'"¹⁹.

El "ser ahí" no se limita a ser, el "ser ahí" es siendo, desplegándose a partir de lo que es, y en este desplegarse el "ser ahí" se sabe haciéndose, ejerciendo su existir. El "ser ahí" comprende su ser, lo abarca, le es propio, y se relaciona con el. Su ser no le es desconocido ni indiferente. El "ser ahí" comprende su ser, comprender que hace referencia al saber propio involucrado en el hacer. De allí que Heidegger diga que al "ser ahí" *le va su ser*, porque no puede sino ser el mismo, por decirlo de alguna manera, *le concierne su ser, le es propio*²⁰

17 "(...) en caso de que deba hacerse la pregunta por el ser, hay un ente bien determinado que dentro de lo óntico, o sea de lo ente, tiene la primacía. Este ente es el hombre, en la medida en que el es 'estar'. El estar se distingue de los otros entes porque no viene a darse simplemente entre los otros entes, sino que a él le va en su ser este ser. El estar -y sólo él- tiene relación al ser y, por tanto, comprensión del ser". Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.52.

18 " Dasein es más amplio que 'existencia' (...) Existencia indica el propio ser del Dasein; y por lo tanto menos amplio que Dasein, el cual indica también la apertura originaria del mundo". Berciano, M. *Op. Cit.*, p.439.

19 Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.21.

20 " Tener relación con el ser quiere decir (según Kierkegaard): tener existencia, estar determinado mediante la existencia. Al ser o 'esencia' del estar lo llama Heidegger 'existencia' ". Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.52.

Heidegger no utiliza el significado tradicional de existencia al reservarlo al "ser ahf", lo primero que salta a la vista es que la existencia del "ser ahf" no es como la de lo "ante los ojos": " Esencial es advertir que este *Dasein* no es de ningún modo un existente ya fijo a la manera como el sentido común se representa el ser de la piedra o de la mesa. (...) Nunca el ser de la existencia es cosa hecha, resultado adquirido, suceso cumplido (salvo cuando deja de ser)"²¹.

La existencia no es nunca algo terminado como lo que es meramente ante los ojos, existir es ir formando la propia existencia, el propio ser²². Este ser dueño de su ser, y comprenderlo ya siempre es lo que Heidegger denomina existencia: "*El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser ahf', lo llamamos 'existencia'. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un 'qué' de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término 'ser ahf', que es un término que expresa puramente el ser*"²³.

Lo que el "ser ahf" es, su esencia parte de su existencia, se determina por ella y es ella. De tal forma que lo que el "ser ahf" es en cada caso es "todo" su

²¹ Waelhens, *Op. Cit.*, p.30.

²² " El término existencia en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad. Si entendemos el término existencia en este sentido, habrá de reservárselo sólo al hombre; la existencia tal como la entiende la ontología tradicional (que no puede aplicarse al hombre) es la simple presencia". Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993. p.26.

²³ Heidegger, Martín, *Op.Cit.*, p.22. " Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt." Gesamtausgabe 2, SZ, p.17.

existir. El "ser ahf" siendo se juega su existir entero, su ser. Por eso Heidegger afirma que: "*La 'esencia' del 'ser ahf' está en su existencia*"²⁴.

El "ahf" no es algo añadido, es mi propio ser, mi yo fáctico. El "ahf" del "ser ahf" mienta precisamente esto, su existir, el "ahf" hace referencia a su ser fácticamente, ejerciendo su existencia. El cómo es el "ser ahf" (o sea, su esencia) es su existencia. Existir es ser lo que soy, es este irme mi ser, ser dueño de el: "*El ser que le va a este ente en su ser es, en cada caso, mfo.*"²⁵

Heidegger hace hincapié en el "yo" individual, en el "yo" propio. Existir no es nunca algo ajeno, distante, es tener en las manos el propio ser, cargarlo, cuidarlo, hacerlo. Existir es comprender el propio ser, es ser a partir de lo que puedo ser, y lo que soy es todo mi ser. Cada modo de ser es mi ser entero, mi ser del que soy dueño. El "ser ahf" es en cada caso una de sus posibilidades, es un ser abierto a sí mismo, inconcluso, no terminado. En cada momento de su existir está por hacerse y determinarse. Su existencia es el resultado de su propia elección, y en este ir existiendo el "ser ahf" existe.²⁶

El "ser ahf" es libre para elegir la posibilidad que es en cada caso, libre para elegir el modo en el que es. Libertad que como se verá más adelante no es equiparable a "libre arbitrio".

Por ser libre de elegirse, el "ser ahf" puede elegir ser sí mismo o perderse en el anonimato.

El tema es polémico ya que la noción de "ser ahf" o *Dasein* es problemática, por un lado parece hacer referencia a la existencia individual, y por otro lado podría significar, algo anterior a ella y que la posibilita, el *Dasein*

²⁴ Ibid. p.54. "*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.*" Gesamtausgabe, SZ, p.57.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Sobre el tema de la elección y la posibilidad profundizaré más adelante, y entonces se podrá entender que, a pesar de que la existencia es continua determinación y poder ser, no se trata de una indeterminación absoluta. El hombre se encuentra ya limitado y determinado por ciertas circunstancias y aspectos a partir de los cuales puede existir.

como lugar de la existencia, de la apertura²⁷. De cualquier manera en *Ser y Tiempo*, Heidegger habla sobre todo del Dasein como existente particular y no profundiza en el análisis sobre el Dasein como aquello que posibilita la existencia y que es antes de toda concreción y la sobrepasa²⁸.

Por otro lado, es importante mencionar que para algunos de sus comentaristas el hecho de que el “ser ahí” sea posibilidad latente que no desaparece, y al mismo tiempo un estarse determinando en el ser, ya que como se vio anteriormente el “ser ahí” es un ente inconcluso, no significa que Heidegger niegue el yo, como aquello a partir de lo cual el hombre “comienza” por hacerse, y no sólo el yo como punto de partida sino como aquello que también está por formarse:” La repulsa de todo ‘supuesto’ estable no implica, como se cree algunas veces, la negación del yo. Precisamente la segunda gran característica del *Dasein* es que se presenta siempre bajo las especies de un yo. Este yo, sin embargo, no es una sustancia, ni una pura subjetividad exenta de toda relación con algo distinto, como el idealismo actualista pretende. *Ser- yo* es tomar partido en pro o en contra de ciertas posibilidades que me son propias;

27 * Lo que queremos indicar, resumiendo, es que Dasein indica apertura del sujeto y del mundo (Dasein y Da-sein); que no es algo sólo subjetivo; que la insistencia explícita y el carácter primordial atribuidos al sujeto no quedan de ningún modo claros; que, con todo, Heidegger insiste en la apertura en un Dasein o en sucesivos Dasein concretos y en situaciones concretas temporales, que son el lugar de la apertura; pero que queda también claro que Dasein desborda toda concretez espacial, temporal y la historia, que de algún modo son aunadas. Esto significa que hay que ver el Dasein en relación al tiempo y la historia, dentro de la misma obra *Ser y Tiempo*. Berciano, M. *Op. Cit.*, p.440.

28 * También hemos dicho que Heidegger en *Ser y Tiempo* insiste más en el Dasein existente. El motivo es indicado aquí de modo expreso: ‘La analítica habla siempre únicamente en el Dasein del Dasein de los existentes, pero no al Dasein de las existencias. Lo último sería un contrasentido, puesto que sólo se puede hablar a los existentes(...)’. Lo dicho antes del Dasein como potencia de origen, fuente originaria, etc. no debería llevar tampoco a hacer de él una esencia en sí y *a priori*, de la cual se pueda tener una sabiduría. esto sólo tiene cabida en una metafísica. La analítica como tal del Dasein no puede hablar sino del Dasein de los existentes y a existentes’. *Ibid.* p.442.

pero sólo en parte, puesto que por otro lado, estas posibilidades son parcialmente funciones del no-yo.”²⁹

Ser yo, para Heidegger, no es encerrarse en sí mismo para ser, tampoco el yo es obra terminada y clausurada. El yo es constante autodeterminación ante posibilidades que le permiten ser de manera auténtica o inauténtica, es constante relación con lo externo. Ser yo es ser abierto.

Ahora bien, la existencialidad es el complejo de estructuras que forman la existencia, y la estructura fundamental del “ser ahí” es “ser en el mundo”. De allí que para poder llegar a conocer al “ser ahí” sea necesario comprender lo que significa el mundo y los entes que dentro de él nos hacen frente. Siendo el “ser ahí” un “ser en el mundo” puede entenderse aun más claramente porque la analítica existencial es el punto de partida de cualquier ontología: “El Dasein tiene como estructura fundamental la de ser-en-el-mundo. El ser-en no es un estar-en, como el agua en un vaso o un vestido en un armario. Ser-en es *In-sein*; *in* procede de *innan*, vivir, habitar; *an* significa estar acostumbrado, familiarizado con algo. El Dasein habita en el mundo y tiene familiaridad con él”³⁰. Comprender al mundo, sus fenómenos, entes y relaciones es comprenderlo a partir de lo que somos nosotros mismos en cada caso.

El “ser ahí” tiene preeminencia sobre los demás entes porque es el único capaz de comprender el ser de todos los demás entes que no tienen su forma de ser, y por lo tanto dar razón de ellos. Sólo por esta capacidad de preguntarse y comprender el ser de los demás entes, el “ser ahí” puede hacer ciencia y construir una ontología.

Esta preeminencia del “ser ahí” sobre los demás entes se vio ya pronto en la filosofía, Heidegger cita a Aristóteles: “*El alma (del hombre) es de cierto modo los entes; el ‘alma’, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus*

²⁹ Wealhens, *Op. Cit.*, p.33.

³⁰ Berciano, M. *Op. Cit.*, p.437.

modos de ser, la αἰσθησις y la νοησις, todos los entes en el doble aspecto del 'que es' y del 'cómo es', es decir siempre también en su ser"³¹.

Santo Tomás, retomando la tradición aristotélica dice también : “ *Este señalado ente, el ens, quod natum est convenire cum omni ente, es el alma (anima).* ”³² Y continua Heidegger diciendo: “ *La preeminencia del 'ser ahí' sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con un mala subjetivación del universo de los entes*”³³.

El análisis existencial es pues el punto de partida de toda ontología:

“ *El 'ser ahí' se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes de que el preguntar mismo deje 'ver a través' de él. Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del 'ser ahí' lo que constituye la ontología fundamental, o que el 'ser ahí' funciona como el ente al que hay que preguntar sobre su ser con fundamental anterioridad*”³⁴.

Ahora bien, la analítica existencial, como el análisis de la existencia del hombre debe de indagar sobre la existencia de éste a partir de cómo se muestra y se manifiesta en la cotidianidad, “normal” e inmediatamente: “ *Justamente en el punto de partida del análisis no debe ser el 'ser ahí' objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad 'inmediata y regular'. Esta indiferenciación de la cotidianidad del 'ser ahí' no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana*

³¹ *De Anima*, B, 431b 21, citado por Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.23

³² *Questiones de veritate qu. I a. 1c.* citado por Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.24

³³ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.24.

³⁴ *Ibidem.*

Esta forma de ser en la cotidianidad a la que Heidegger denomina "término medio" refleja la estructura de la existencia mediante la cual comprendo y soy dueño de mi ser aun perdiéndome y ocultándome en la tibieza de la mediocridad. Este es el modo de la indiferencia entre los modos de la propiedad y la impropiedad, que vienen siendo modificaciones de este ser cotidianamente. Aunque, en última instancia, la impropiedad y la cotidianidad son lo mismo. Cotidianamente el "ser ahí" es impropriamente. El "ser ahí" puede optar por el modo de la propiedad o por el modo de la impropiedad: "El 'ser ahí' que es en el modo que es el modo de la 'propiedad', es 'el mismo' en el doble sentido de ser *dueño* de sí mismo - de 'comprenderse' a sí mismo - en lo que él mismo es más *peculiarmente* - esta misma 'comprensión' de sí mismo. El 'ser ahí' que es en el modo de la 'impropiedad', no es 'el mismo', sino 'uno' *como* 'los otros', o simplemente 'uno' y a lo sumo 'uno mismo': por tanto, no es dueño de *sí mismo* en lo que *él mismo* es más peculiarmente"³⁵.

Siendo en el modo en el que elija ser, el "ser ahí" es siempre "ser en el mundo". Al intentar dar respuesta por el ser a través de la analítica existencial, se desarrolla también un problema importante: qué o quién es el hombre. Ello no implica sin embargo, que Heidegger se detenga a hacer antropología o psicología. Su investigación es siempre de índole ontológica.

El propósito de la analítica existencial es determinar el ser del hombre para así poder ir más allá, esto es, al sentido del ser en general. Ni la psicología, ni la antropología llegan siquiera a plantearse la cuestión del ser del "ser ahí" como ser fáctico, individual y único. Con ello Heidegger inicia una nueva investigación sobre el hombre, partiendo o tratando de llegar a su propio ser, dando una definición ontológica.

³⁵ Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, FCE, México, 1986. p.26.

La tradición filosófica desconoce, según Heidegger, el verdadero ser del hombre como único existente y lo que ello significa, de tal forma que ha equiparado su existir al de lo meramente “ante los ojos”.

Las definiciones hasta ahora existentes del hombre, (hombre como animal racional o como unión de alma y cuerpo), intentan dar razón de su esencia y no de su ser, esto es, de su existir. Desconocen que la “esencia del hombre está en su existencia”, el hombre se juega todo su ser siendo, ser para él es existir, dueño de sí, siendo alguna de sus posibilidades.

II.

EL "SER AHI" COMO "SER EN EL MUNDO": SIGNIFICADO DEL "SER EN"

Como vimos en el capítulo introductorio el análisis existencial tiene por objeto el estudio del conjunto de estructuras que componen la existencia. Heidegger denomina existenciales a los caracteres propios de la existencia del hombre, y se diferencian de las categorías en que estas son las posibilidades fundamentales de los caracteres de los entes "ante los ojos".

El primer existencial es el "ser en el mundo". El "ser ahí" es "ser en el mundo", ahora bien, ¿qué quiere decir "ser en el mundo"? ¿qué quiere decir Heidegger al definir al hombre como un "ser en el mundo"?

Bien, el punto de partida de la analítica del "ser ahí" está en el análisis de la estructura arriba mencionada. El "ser en el mundo" pone de manifiesto la estructura más íntima del hombre como "ser ahí". "Ser en el mundo" es una estructura unitaria y a la vez compuesta de tres elementos, "quién es en el mundo", "mundo" y "ser en".

Cuando Heidegger afirma que el hombre es un "ser en el mundo" no está hablando de una simple situación en la que éste se encuentra, sino que está apelando a su estructura existencial fundamental, a tal punto que puede afirmarse que no hay hombre sin mundo, ni mundo sin hombre. Ambos constituyen un binomio inseparable: " (...) no hay yo sino por y en una relación a otra cosa distinta del yo, es decir, gracias a una relación a algo absolutamente exterior, que, una vez organizado, será el mundo de mi experiencia. La condición humana que, según toda evidencia, exige la ipseidad, no menos excluye la ipseidad pura"¹.

¹ Waelhens, *La Filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986. p.38

Y es que, como veremos más adelante, el hombre es un ser "volcado" al exterior, "abierto" al mundo que el mismo proyecta y de alguna manera construye. Imaginar al hombre como un ser aislado, encerrado en su interior sería imposible, la experiencia enseguida lo desmentiría. En este sentido se puede afirmar que la relación del hombre con el mundo es absolutamente espontánea e "inevitable". De allí que plantearse el problema de cómo el hombre puede salir de sí y llegar al mundo implica un desconocimiento grave de la estructura misma del "ser ahí", el cuál no tiene que preguntarse cómo salir, ni tampoco preocuparse de ello, porque, de hecho, es siempre allí ².

Al contrario, para poder encerrarse en sí mismo y hacer a un lado "momentáneamente" el mundo y su relación con él ha menester de un "esfuerzo", ya que este recogimiento implica ya de suyo una relación, un haberme relacionado ya siempre con el mundo.

Del mundo, podemos decir en un primer momento, es lo exterior que aparece de diversas formas: "Ahora bien, esta exterioridad, que transparece bajo tan innumerables formas, lleva en su conjunto el título de *mundo*. No decimos que el hombre está en el mundo, porque de hecho se encuentra en él: decimos que el hombre no puede existir, si no está en su mayor hondura y trascendentalmente ligado al *mundo* ³.

El mundo, si bien es lo exterior, no lo es como lo ajeno e independiente de mí, y no porque su ser dependa del hombre como su creador, sino porque el mundo es el conjunto, la red de significados y significaciones impuestas por el hombre en su "tender" siempre a proyectarse en él.

A tal punto es íntima y evidente la relación del hombre con el mundo que

² "El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El modo de ser medio y cotidiano del hombre, del cual decidimos partir, se presenta ante todo como ser en el mundo". Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993. p.27.

³ Waelhens, *Op. Cit.* p.38.

tenemos una noción más clara e inmediata de ella que de nuestro propio yo, aunque, como veremos más adelante, tanto en la opinión común, como a lo largo de la historia de la filosofía se desconoce su condición ontológica, ya que dicha relación pertenece a la dimensión estructural del hombre.

La expresión "ser en el mundo", como se mencionó anteriormente, mienta un fenómeno compuesto y a la vez dotado de unidad. Esta unidad no implica, sin embargo, que dicho fenómeno no se encuentre constituido por una multiplicidad de elementos constitutivos. Estudiar uno de estos elementos implica tomar en cuenta todo el fenómeno.

La unidad propia del "ser en el mundo" le viene dada por ser un existencial, con esto lo que se quiere decir es que cada uno de los elementos que forman dicha afirmación son parte constitutiva y no simples atributos. La unidad les es dada por su "raíz" común. Heidegger analiza cada uno de los términos implicados en dicha proposición, esto es: el "ser en", el "ser que es en", y el "mundo". Acerca del "ser en" nos dice Heidegger: "*Comúnmente se entiende por "ser en" "la forma de ser de un ente que es 'en' otro como el agua 'en' el vaso, el vestido 'en' el armario. Mentamos con el 'en' la recíproca 'relación de ser' de dos entes extendidos 'en' el espacio, por respecto a su lugar en este espacio*"⁴.

Sin embargo, este "ser en" es aplicable únicamente a los "seres ante los ojos", el "ser en" es en este caso una mera relación posicional, una mera relación de lugar, no es pues una cualidad ontológica en tanto que el ser en cierto lugar no determina al ente en cuestión.

El "ser en" al que se alude al hablar del "ser en el mundo", por el contrario, hace referencia a la determinación ontológica misma del 'ser ahí', es pues un existencial. El "ser en" no es un atributo del "ser ahí", a su existencia le es propio "ser en". Tampoco es una situación condicionada por la experiencia, sino, por el contrario, toda experiencia supone ya siempre "ser

⁴ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1986. p.66

en", en este sentido es " a priori".

Si el "ser en" del "ser ahí" no se reduce a un mero ocupar un espacio, hay que decir entonces que el "en" del "ser en" significa : "(...) 'En' procede de 'habitar en', 'detenerse en' y también significa 'estoy habituado a', 'soy un habitual de', 'estoy familiarizado con', 'soy un familiar de', 'frecuento algo', 'cultivo algo'; tiene pues la significación de colo en el sentido de hábito y diligo (...) 'ser' como infinitivo del 'yo soy', es decir, comprendido como existenciarlo, significa 'habitar cabe...', 'ser familiarizado con...', 'ser en' es, según esto la expresión existenciarlo formal del ser del 'ser ahí', que tiene la esencial estructura del 'ser en el mundo'"⁵.

"Ser en" no es pues estar contenido en un espacio, tampoco alude a una relación de tipo espacial entre dos entes. El "en" hace referencia a ocupar un lugar comprendiéndolo, teniéndolo, no es ser en un lugar y ya, sino "estar siendo", por eso dice Heidegger que es un hábito, porque es algo que se está adquiriendo todo el tiempo, es estar haciendo propio el espacio ocupado, familiarizándolo, es un estar acercando el mundo. "Ser en" mienta un estar en constante actividad, a diferencia del simple estar de los entes intramundanos⁶.

El "ser en" se manifiesta bajo distintas formas. Todas ellas son diversas manifestaciones de un fenómeno fundamental de la existencia humana,

⁵ Ibid. p.67. "In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesentliche Verfassung des In-der-Welt-seins hat". Gesamtausgabe 2, SZ, p.73.

⁶ "Existencia, Dasein, ser en el mundo, son pues sinónimos. Los tres conceptos indican el hecho de que el hombre está 'situado' de manera dinámica, es decir en el modo del poder ser o también, como dirá Heidegger poco después, en la forma de 'proyecto'. Vattimo, Gianni, *Op. Cit.* P.27

mediante el cual se ven afectadas todas sus relaciones con el mundo, este fenómeno inherente a todo actuar del hombre es la "preocupación"⁷.

Ahora bien, ¿qué significa para el hombre estar preocupado?:

"La preocupación, el estar preocupado, designa fundamentalmente la manera cómo la existencia humana está en el mundo. La ligazón fundamental del Dasein con el mundo se traduce primeramente por el hecho de que el Dasein no existe sino en cuanto preocupado. A su vez, el estudio de la preocupación suministrará el hilo conductor de una interpretación total de la existencia"⁸.

La preocupación como manera de relacionarse el hombre con el mundo puede ser entendida de muchas maneras que van desde el espontáneo interés e inclinación natural hacia lo de fuera hasta el esmero, la inquietud, la ansiedad, intranquilidad, y en cierto sentido -como veremos más adelante- el cuidado. En donde lo que preocupa no son los objetos externos, es verdad que ellos parecerían ser la causa de mi preocupación en un primer momento, pero en realidad es sólo que en ellos se concentra mi inquietud, porque en mi tendencia natural a "ser en el mundo", encuentro en el , el lugar donde colocar y justificar mi preocupación. Tampoco sería correcto decir que la preocupación crea su objeto. No es que el objeto intramundano sea causa de mi preocupación, ni que mi preocupación cree un objeto donde poder situarse. La preocupación es parte de la constitución existencial del hombre mismo, que como "ser en el mundo" tiende hacia el, se volca en el interesándose, inquietándose, en fin, preocupándose.

El "ser ahí" se relaciona de manera práctica con el mundo, usándolo,

⁷ El término "preocupación" no tiene el mismo significado que "cuidado" o "cura", el hombre se relaciona con el mundo y con los objetos intramundanos porque de ellos se preocupa. En cambio, el término "cura" hace referencia a l ser mismo del hombre. Sin embargo, es importante mencionar, que en la traducción al español de José Gaos, no se hace tal distinción es por esta razón que en las citas arriba anotadas se manejan indistintamente ambos términos.

⁸ Waelhens, *Op. Cit.*, p.39

transformándolo, cambiándolo, creándolo⁹. Sin embargo, es importante no identificar actividad práctica y preocupación, ya que está es previa a la distinción entre teoría y práctica, y las fundamenta: " El Dasein como ser-en encuentra el mundo en un cuidar (*Besorgen*) y tiene él mismo la estructura del cuidado (*Sorge*). El conocer es un modo de ser del Dasein como ser-en-el-mundo. Este tiene del mundo un saber teórico y un saber práctico; ve el mundo como un conjunto de relaciones y como totalidad con un significado; lo ve como conjunto de posibilidades y en vista de, o 'por mor de' (*Worum-willen*) el mismo Dasein"¹⁰.

Ahora bien, el "ser en" es "ser cabe": "*El "ser cabe" el mundo en sentido existencial no mienta nunca nada semejante al 'ser ante los ojos juntas' cosas que vienen a estar delante dentro del mundo. No hay nada semejante a una 'contigüidad' de un ente llamado 'ser ahí' a otro ente llamado 'mundo'(...) Un ente sólo puede tocar a otro ente 'ante los ojos' dentro del mundo, si tiene de suyo la forma de ser del 'ser en', si su simple 'ser ahí' le descubre algo semejante a un mundo, desde el cual puedan ciertos entes hacerse patentes en el contacto, para tornarse así accesibles en su 'ser ante los ojos'*"¹¹.

"Ser cabe" el mundo, "ser en el mundo" no es ser juntas una cosa con otra. De hecho los entes "ante los ojos" tampoco lo están entre ellos sino es por la intervención del "ser ahí", la condición de posibilidad de que una cosa esté junto a otra es el "ser ahí" y no porque no lo estén, esto es, porque siempre exista un mínimo de espacio que los separe, sino porque la "relación" de estar algo junto a lo otro sólo puede establecerla el "ser ahí" como "develador", "descubridor": "Sólo a un ente que tiene el carácter o el existencial de ser-en se

⁹ "Heidegger no trata de interpretar la preocupación como algo propio principalmente de la acción práctica. Se trata solamente de examinar la existencia bajo su aspecto más común, más inmediato. No hay duda que en esta perspectiva es, sobre todo, en la actividad práctica donde la preocupación se manifiesta".Ibid. p.40.

¹⁰ Berciano, M., *¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?*, THEMATA, Revista de Filosofía, Número 10, Sevilla, 1992. p.438.

¹¹ Heidegger, Martín. *Op. Cit.* p. 68.

le puede abrir algo como mundo. Este concepto de mundo lleva, pues, en sí el carácter de apertura, de visión y encuentro. Dos entes que estén dentro del mundo pueden carecer del carácter de mundo en el sentido indicado, pueden ser sin mundo (*weltlos*). Estos dos entes no se pueden tocar, no pueden encontrarse, ni estar 'uno junto al otro'. En todo este contexto está claro que Dasein implica un tener conciencia, visión; y mundo indica apertura"¹².

El mundo sólo existe en la medida en que existe el hombre, el hombre no está en el mundo a la manera de un espectador, hombre y mundo forman ya siempre un binomio inseparable.

"Ser cabe" el mundo es ser "abarcándolo", "conteniéndolo", "teniendo entrada en él", por eso sólo existiendo el mundo y entonces el "ser ahí", de manera simultánea, pueden tener cabida los entes intramundanos relacionándose entre sí.

En otras palabras, para que existan los entes se necesita del mundo como "paraje" que los sostenga, y este paraje es organizado por el "ser ahí" quien al abarcarlo y poseerlo le otorga significado, haciendo de él parte de su constitución.

Que el "ser ahí" no sea "en" como ocupando un lugar en el espacio y nada más, no implica que de hecho no ocupe un lugar dentro de él. Ocupa un lugar en el espacio pero no se limita a ello.

El "ser ahí" es fácticamente pero no es lo ya dado y terminado al modo de los entes intramundanos, el "ser ahí" es "siendo".

El "ser ahí" tiene un peculiar "ser en el espacio" que tampoco puede explicarse bajo la concepción del hombre como unión de cuerpo y alma, en donde el cuerpo sería quien ocuparía el espacio. La espacialidad del "ser ahí" es trascendental, la espacialidad física es derivada de ésta. Bajo esta concepción se vuelve según Heidegger más oscuro el problema porque es como reducir dos

¹² Berciano, *Op. Cit.*, p.438.

vuelve según Heidegger más oscuro el problema porque es como reducir dos naturalezas a un "ser ante los ojos" juntas dos cosas distintas: "*Únicamente la comprensión del 'ser en el mundo' como estructura esencial del 'ser ahí' hace posible el penetrar con la vista la espacialidad existencial del 'ser ahí'. Y el penetrarla con la vista guarda de no ver tal estructura, o de quitarla de en medio por anticipado, como se la quita por el motivo, no ontológico pero sí 'metafísico', de la opinión ingenua según la cual el hombre sería ante todo una cosa espiritual puesta luego 'en' un espacio*"¹³.

El "ser ahí" es fácticamente, es en el mundo y su "ser en el mundo" no se reduce a ser de una sola manera. Existen distintos modos de "ser en", y todos ellos se relacionan con el fenómeno de la cura.

El "ser ahí" es "en" el mundo "curándose de...". El no ser "en" como algo ya dado, terminado, ocupando un espacio, inmóvil, inactivo, sino "siendo" en actividad constante es lo que Heidegger denomina "cura", - sobre dicho concepto profundizaré más adelante -.

Ahora bien, dice Heidegger: "*La multiplicidad de tales modos del 'ser en' puede mostrarse por vía de ejemplos con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... Estos modos del 'ser en' tienen la forma del 'curarse de' (...)*"¹⁴.

El "curarse de" pone de manifiesto un relacionarse el "ser ahí" ya siempre con su mundo, un prolongarse en él, un actuar en él, un obrar en él, un contemplarlo. Lo que en cualquier caso se hace patente es que al ser el hombre como "ser ahí" no puede concebirse como un ser aislado e independiente, sino como un ser ya siempre abierto.

"La expresión 'curarse de' tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir llevar a cabo, despachar, liquidar algo. La expresión puede

¹³ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 68.

¹⁴ *Ibidem.*

todavía la expresión en otro giro característico: curarse de que no fracase una empresa. 'Curarse de' mienta aquí algo semejante a un temer. Frente a estas significaciones precientíficas, ónticas, se usa la expresión 'curarse de' en la presente investigación como un término ontológico (un existenciarío) para designar el ser de un posible 'ser en el mundo'. La expresión no se ha elegido porque el 'ser ahí' sea inmediatamente y en gran medida económico y 'práctico', sino porque el ser mismo del 'ser ahí' es, como se verá la cura"¹⁵.

El "curarse de" es previo a todo andar prácticamente por el mundo. El "curarse de" hace referencia más que a un ser práctico a un absorberse continuamente "por" o "en" el mundo, es a priori a todo actuar práctico. Que el "ser ahí" cotidianamente se manifieste actuando y siendo prácticamente, no quiere decir, - como se mencionó anteriormente - que ésta forma de ser sea exclusiva o la fundamental en el "ser ahí", sino que ésta es una forma de conducirse, que sirve para ilustrar la preocupación. El "ser ahí" es "cura" porque es "ser en el mundo", todos los significados arriba mencionados de la "cura" hacen siempre referencia al mundo. Su ser relativamente a este mundo es "curándose de...". El "ser ahí" como "ser en el mundo", está "(...) familiarizado con él, ocupándose o cuidándose de él, como un ser-posible, con posibilidades por delante y con la tarea de autoconstruirse, en un mundo compartido con otros, como un ente que tiene que tomar decisiones y como ser para la muerte"¹⁶.

De allí que diga Heidegger: "*Por ser esencialmente inherente al 'ser ahí' el 'ser en el mundo', es su 'ser relativamente al mundo' en esencia 'curarse de'*"¹⁷. Por ser el "ser ahí", "ser en el mundo", el "ser ahí" es siempre "en". "Ser en" no es una peculiaridad que pueda darse algunas veces sí y otras no. El "ser ahí" es siempre "en" el mundo:

¹⁵ Ibid. p.70

¹⁶ Berciano, M. *Op. Cit.*, p.438.

¹⁷ Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p.70. "Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen". Gesamtausgabe 2, SZ, p.77.

*"No es que el hombre 'sea' y encima tenga un óptico habérselas relativamente al 'mundo', el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El 'ser ahí' no es nunca 'inmediatamente' un ente exento de 'ser en', por así decirlo, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una 'relación' al mundo.(...) Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del 'ser ahí' sea aún 'ante los ojos' otro ente y aquél venga a coincidir con éste. 'Coincidir con' el 'ser ahí' sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un mundo"*¹⁸.

Al inicio del capítulo se mencionó que el "ser ahí" es "ser en el mundo" y dicho binomio expresa un fenómeno unitario y a la vez compuesto por dos elementos. No existe pues hombre sin mundo ni mundo sin hombre, si el hombre no existe sin mundo, el "ser en el mundo" será una determinación ontológica suya. "Ser en el mundo" no es el resultado de un acto volitivo, como si de pronto el hombre quisiera ser en el mundo y de pronto pudiera librarse de él y seguir siendo.

"Ser en el mundo" no es tampoco el resultado de la concordancia de dos entes, yo frente al mundo. Tampoco puede equipararse a la relación que tiene el "ser ahí" con otros entes porque esta relación sólo puede darse sobre la base de un mundo. Sólo sobre esta base pueden hacer frente los entes intramundanos, conocerlos, disponer de ellos, tenerlos. El hombre tiene su mundo porque es en el mundo, y no lo tiene como algo externo y exento de sí mismo.

Si bien el "ser ahí" no tiene un habérselas óptico con el mundo, ni tampoco el mundo se agrega al hombre o este al mundo, suele ser entendido así por cada uno de nosotros. El mundo no es una "cosa" distante, ajena a mí, y el hombre tampoco es un espectador del mundo, pero como por lo general se desconoce la estructura del hombre como "ser en el mundo" y el ser de dicha estructura como un binomio inseparable, el "ser ahí" está acostumbrado a ver

¹⁸ Ibidem.

en el mundo "lo otro", y verse a sí mismo como lo separado ontológicamente.

Heidegger afirma que el no entender esta estructura tiene su origen en que el "ser ahí" la da por supuesta a tal punto que la olvida creyéndose un espectador del mundo. El "ser ahí" cree entonces comprenderse a sí mismo a partir de los entes intramundanos, distintos de él y que lo rodean. Y no sólo esto, sino que, al intentar explicar la naturaleza de los entes olvida el fenómeno del mundo confundiéndolo con un ente más. El "ser ahí" termina por concebirlo todo como por "partes", "pedazos", sin tomar en cuenta que dichos entes sólo pueden ser sobre la base de un mundo que existe en la medida en que existe el hombre. Aunque el mundo se conozca a partir de los entes, no es un ente más, ni tampoco el conjunto de ellos. El mundo es el "fondo" sobre el que se dan los entes, es la condición de posibilidad de los entes, ya que sólo pueden hacer frente y ser descubiertos dentro del mundo. El mundo tiene una forma propia a la que Heidegger denomina "mundiformidad", la cual se nos hace accesible a través de ciertas formas de ser en la cotidianidad, como por ejemplo en el "curarse de". El mundo constituye el plexo de referencias y significaciones. El mundo se advierte como lo que no comparece.

"Ser en el mundo" expresa una estructura existencial, ontológica en donde el mundo se entiende como una prolongación del sujeto que una vez supuesta, el sujeto interpreta como algo "frente a él". "Ser en el mundo" es la determinación a priori a toda relación del "ser ahí" con su mundo, a todo conocimiento del mundo, a toda investigación particular sobre los entes.

Siendo "en el mundo", el "ser ahí" es abierto a él, y es por medio de dicha apertura que el "ser ahí" significa su mundo. Es la significación la "sede" de la relación hombre-mundo. El mundo es la totalidad de referencias y significaciones impuestas por el hombre. En el mundo es imposible encontrar algo aislado, sólo en la trama relacional los entes son inteligibles.

Sin embargo, la "mundanidad" del mundo está constituida por un plexo de referencias y relaciones que no pueden reducirse a un mero proceso mental mediante el cual se lleva acabo la conexión de varios objetos entre sí. Las relaciones tienen un contenido fenoménico, esto es, real, efectivo. Y en tanto que efectivamente reales sólo podemos acceder a ellas "curandonos de". El fundamento de la relación está en el fenómeno mismo y no en el pensamiento.

El hombre se sabe un "ser en el mundo" pero desconoce la raíz ontológica de este "estar" en el mundo. Cotidianamente se la experimenta como una mera relación de ente a ente: *"Esta 'estructura de ser' permanece ontológicamente inaccesible, mientras que ópticamente se la experimenta como la 'relación' entre un ente (mundo) y otro ente (el alma), y a la vez se comprende inmediatamente el ser apoyándose ontológicamente en los entes intramundanos, por todo lo cual intenta concebir esta relación entre los entes mencionados sobre la base de los últimos y en el sentido del ser de éstos, es decir, como 'ser ante los ojos'. El 'ser en el mundo', aunque preferenomenológicamente se tenga de él cierta experiencia y cierta noción, resulta invisible por el camino de una interpretación ontológicamente inadecuada"*¹⁹.

Ontológicamente la "estructura" de "ser en el mundo" permanece desconocida mientras que ópticamente se experimenta como la relación de dos entes, uno frente a otro, y el grave problema al que dicho desconocimiento nos lleva es que sobre esta base viene a construirse la metafísica misma, el ser se comprende entonces a partir de los entes intramundanos, y la relación del sujeto y el mundo viene a ser la de dos "entes ante los ojos". El concepto de ser se obtiene así a partir de los entes²⁰.

¹⁹ Ibid. p.72

²⁰ De tal forma, el ser se reduce a un ente más, y no sólo esto sino que además no se llega a advertir la diferencia fundamental que existe entre ente y ser (diferencia ontológica).

El punto de partida de la metafísica clásica supone pues para Heidegger la falta de entendimiento del fundamento, es decir, se basa en premisas erróneas ya que su estudio se inicia en la búsqueda del ser a partir de los entes y no del "ser ahí" como "ser en el mundo".

Heidegger inicia pues su ontología en el estudio de dicha estructura ya que sólo a través del análisis del "ser ahí" podemos llegar a conocer el significado del ser.

Ahora bien, el "ser ahí" es "en el mundo" precisamente porque es su "ahí", siendo su "ahí" el hombre se "abre" un espacio en el mundo. Siendo el "ser ahí" "ser en el mundo" es su "ahí" y es "ahí" siendo abierto: " (...) Este ente ostenta entonces el carácter de no cerrado o de abierto. La expresión figurada y óptica, según la cual el hombre es *lumen naturale*, se refiere en el fondo a esa estructura ontológico-existencial del estado de abierto, gracias a la cual el "ser ahí", en cuanto despejado o iluminado (*gelichtet*) por sí mismo, es él mismo su "ahí"²¹.

El hombre es en el mundo porque es un ser abierto, si estuviera encerrado en sí mismo sería absurdo que por esencia fuera en el mundo. "Ser en el mundo" es "ser ahí", el mundo es parte estructural del hombre, por lo tanto el hombre es su "ahí", y sólo puede ser "ahí": *"El ente constituido esencialmente por el 'ser en el mundo' es él mismo en cada caso su 'ahí'". En su sentido corriente, alude el 'ahí' al 'aquí' y el 'allí'*²².

El hombre es su "ahí", por ser "ahí" el hombre puede ser aquí o allí, y se es aquí o allí en la medida en que se es un ser abierto, iluminador, develador,

²¹ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p.515.

²² Heidegger, Martín, *OP.Cit.* p.149. "Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein 'Da'. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das 'Da' auf 'hier' und 'dort'". Gesamtausgabe 2, SZ, p.176.

descubridor²³. La expresión "ser ahí" nos arroja a la existencia misma, da la idea de un obligado "poner los pies sobre la tierra", es un ser que por el hecho de ser es "ahí". En el "ahí" se enlazan cada uno de los elementos que forman a su vez el fenómeno unitario, del "ser en el mundo".

El 'ser ahí' trae consigo, de suyo, su 'ahí'; careciendo de él, no sólo no es de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. " *El 'ser ahí' es su 'estado de abierto'*" ²⁴. "Ser ahí", es ser abierto, el hombre trae consigo una espacialidad originaria: su estado de abierto, que abre de distintas formas, estas son: el encontrarse, el comprender y el habla.

²³ " En el lenguaje corriente, 'Da' significa: aquí, allí, ahí. Tiene un carácter espacial. En este contexto heideggeriano es el Dasein como ser-en el que abre el mundo, el que tiene trato con los entes en el cuidado. El primer 'espacial' es el Dasein abriendo el mundo." Berciano, M. *Op. Cit.* , p.438.

²⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 150

III

EL ENCONTRARSE Y LA SITUACION AFECTIVA DEL "SER AHI":

Hay que decir en primer lugar, que el encontrarse no es algo que ocasionalmente se da en el hombre, sino que es un modo de ser del "ser ahí", es un existencial, por lo que el encontrarse no debe reducirse a una mera peculiaridad, atributo o estado en el hombre. El encontrarse es un modo de ser del estado de abierto, esto es, un modo de abrir.

Al analizar la estructura del "ser ahí" como "ser en el mundo", Heidegger explicó el significado del "ser en", diciendo que "ser en" no es ocupar un lugar en el espacio como si se tratara de algo meramente sobrepuesto. Sin embargo, todo lo que es "en", es en el espacio y por lo tanto ocupa un lugar. El "ser ahí", se encuentra en algún lado y de alguna manera, pero su ser "en" no hace referencia a un ocupar un espacio físico. El "ser ahí" se encuentra en el mundo de algún modo y es que "el 'ser ahí' es siempre en algún 'modo de ser', modo de ser que determina su existencia entera. Es importante recordar que para Heidegger la esencia del hombre está en su existencia.

Ahora bien, el encontrarse hace referencia al estar mismo, a la existencia misma. Encontrarse de algún modo es encontrarse siempre en un estado de ánimo: "*El encontrarse, hace referencia al estado de ánimo, al temple, ¿cómo estás?, ¿cómo te encuentras?*"¹.

Mi estar, mi existir se me hace patente mediante un estado de ánimo. El estado de ánimo cumple la función de hacerme sentir existiendo. Por medio del estado de ánimo podemos tener experiencia del propio ser, podemos por decirlo de alguna manera, "palparlo". El encontrarse es el

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, 1983.p.151. "Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglicste: die Stimmung, das Gestimmtsein", Gesamtausgabe 2, SZ, p.178.

modo de ser del "ser ahí" mediante el cual éste tiene noticia de su propia existencia. Todo hombre se siente de alguna manera siendo ya siempre "ahí", siendo su "ahí": "Es un hecho que el Dasein experimenta en cada momento de su existencia un determinado estado afectivo. No hay un instante en que no seamos presa de una *Stimmung*, de un estado de ánimo, aunque éste sea de perfecta indiferencia. Estos estados son infinita e instantáneamente modificables. Su mutabilidad, la presteza de su aparición o desaparición, sus grandes posibilidades para marcar típicamente cada uno de los posibles sucesos de nuestra vida, prueban hasta qué punto el *Dasein* está natural e inevitablemente afectado"².

El "ser ahí" se "siente" siendo, reveladora e inconfundiblemente. Cierto es que también puede percibirse siendo o pensarse y reflexionarse existiendo, pero esto sólo puede darse por una previa afectación, de lo contrario el discurso intelectual podría iniciar círculos de pensamiento infinitos que no "tocaran tierra" jamás.

El "ser ahí" en tanto que ser abierto, y "ser en el mundo" es susceptible de ser "golpeado" por el , es modificado por lo externo porque de suyo permite tal afectación. Esta continua afectación se manifiesta en los estados de ánimo.

El "ser ahí" se encuentra siempre de alguna manera, porque el encontrarse es un existencial, es parte de su existencia misma³. La condición emotiva del hombre emana de su propia existencia. Las emociones, los estados de ánimo no son simples accidentes, en tanto que procedentes de mi propia constitución ontológica tienen un rango

² Waelhens, *Op.Cit*, p.76.

³ "'Encontrarse' (*Befindlichkeit*) apunta al carácter situacional del estar fáctico *cabe* (*bei*) lo ente y con los otros. 'Cabe' apunta al hecho de que no estamos fuera de lo ente ni al lado de ello; el estado de yecto quiere decir justamente esto: el estar consiente en ser 'falto de hogar' (*unheimlich*: inquietante; recuérdese el *cor inquietum* agustiniano), porque si la filosofía se daba en el deseo de 'encontrarse en casa' (*bei sich sein*: Aristóteles, Novalis, Hegel), Heidegger rompe con esta nostalgia: 'estar en casa' es 'estar cabe lo ente', y por tanto 'fuera de sí' (...). El 'se' de 'encontrarse' ya no es circularmente reflexivo, sino un estar, vigilante, 'a la contra' ". Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. p. 59.

ontológico y por lo tanto nunca puedo deshacerme de ellos. Sea cual sea, el hecho es que siempre soy en un estado de ánimo:

"El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el 'ser ahí' es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo definido, que a menudo se sostiene igual o incolora largo tiempo y que no debe confundirse con un estado de ánimo francamente 'negativo', dista tanto de ser una nada, que justamente en ello se torna el 'ser ahí' insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga. Porque no se sabe⁴.

Me percaté sintiéndome ser. Sea cual sea el estado de ánimo, el hecho es que siempre nos encontramos de alguna manera, aún cuando parece que no pasa nada el "ser ahí" se encuentra de algún modo, y es precisamente en esta ausencia de definición del estado de ánimo cuando el "ser ahí" se convierte en una carga para sí mismo, y se convierte en una carga porque "no se sabe", experimenta su existir, pero no sabe cuál es la razón que lo hace encontrarse de determinada manera si aparentemente no pasa nada.

En la mayoría de los casos no llegamos a descubrir cuál es el verdadero origen del estado de ánimo que de pronto, así, sin más, nos asalta, y hacia dónde nos llevará. Kierkegaard anteriormente había hecho ya observaciones similares sobre la naturaleza del estado de ánimo: "El templo es como el río Níger de África: nadie conoce su origen, nadie conoce su desembocadura, sólo es conocido su curso", y añade: "Una mañana, al levantarme de la cama, me encontraba yo de manera desacostumbrada admirablemente; contra toda analogía, este bienestar fue en aumento durante toda la mañana; a la una en punto llegaba a su punto más alto y aún esperaba el máximo grado, que ningún termómetro del bienestar llega a marcar, ni siquiera en la fantasía de los poetas... De repente algo comenzó a escocerme en el ojo izquierdo. Qué era..., yo no sé; lo que sí sé es que en ese mismo momento me precipitaba en el abismo de

⁴ Heidegger, Martín, *OP. Cit.* p.151.

la desesperación"⁵.

Sobre el estado de ánimo sólo podemos conocer su curso, su acontecer en nosotros, pero no su origen y su "porvenir". La obscuridad no es, pues, absoluta, en el instante, en el paso de su acontecer, me revela una serie de cosas, entre ellas mi condición como existente, pero al querer indagar sobre sus causas últimas y su repentino "abordarme", toda respuesta parece siempre insuficiente.

Y es que, en sentido estricto: ¿qué significa este "no se sabe"? o ¿qué es lo que "no se sabe"?, en efecto, lo que resulta inefable en este estar de alguna manera que si bien a veces se concretiza en alegría o en tristeza y entonces encuentra su causa en algo o en alguien, es que a veces simplemente "me encuentro" y no se porqué, es así como el ser sobreviene como algo que pesa, porque las causas permanecen ocultas y el conocimiento intelectual se queda corto ante tal situación: "(...) *Y el 'ser ahí' no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de 'abrir' de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original 'abrir' que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el 'ser ahí' es colocado ante su ser como 'ahí'*"⁶. El sentimiento posee una capacidad reveladora más original, vasta y fundamental que el conocimiento intelectual.

El sentimiento me pone ante mí como totalidad, como yo existente y no sólo frente a una parte mía, mediante el conocimiento intelectual logro percibirme y reflexionar sobre mí ser de manera parcial. Con el sentimiento me doy cuenta de que soy mi "ahí", y al darme cuenta de ello tomo "conciencia" de que en tanto que soy "en el mundo" soy el punto en el que se enlazan , yo, el mundo y los otros. Y esto porque en la medida en que soy mi "ahí", soy mi mundo. Soy si y sólo si existe el mundo, a la inversa sucede igual, el mundo es si y sólo si existo yo. Por ende todo lo que en el se dé será dependiente de dicha relación.

"Heidegger da por supuesto que hay en nosotros una apertura más

⁵Kierkegaard, *Obras*, edición. Gottsched und Schrempf, VI, p.288, Cit. por: Waelhens, *Op. cit.* p.76.

⁶ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 151.

originaria que la que se lleva acabo en el conocimiento. En éste se nos pone delante este o aquel ente. En el estado de ánimo, en cambio, lo que se me pone delante es mi situación global en el conjunto del ser"⁷. La inteligencia "se queda corta" porque se percata de que nuestra existencia no tiene sentido y porque además nada puede hacer para controlar este abrir que me anuncia dicho mensaje. Puedo llevar a cabo todo un discurso intelectual sobre lo que estoy sintiendo y sin embargo, no dejar de sentirlo. La inteligencia no posee los instrumentos necesarios para descifrar el enigma de la existencia.

Sea cual sea mi estado de ánimo, puedo encontrarme feliz, triste o melancólico, al enfrentarme a mi existencia se convierte en una carga, porque me es dada como un sin sentido. A esto se refiere Heidegger al afirmar que "no se sabe". El "ser ahí" no sabe para qué o para quién existe, tampoco sabe porqué. El origen, y su futuro permanecen en la obscuridad. El ser sobreviene como algo que pesa por la falta de sentido a la que inevitablemente se enfrenta el "ser ahí". La existencia no es pues asunto del conocimiento intelectual sino de otra forma de "abrir" más original y auténtica; los sentimientos.

Y no es que mediante el conocimiento intelectual yo no tenga acceso a mi existencia y a la existencia del mundo porque no pueda salir de mí y necesite de un "puente" al estilo cartesiano para poder conocer. Tampoco es que yo al conocer transforme la realidad de tal forma que no pueda estar seguro de que lo que conozco lo conozco tal y como es. Que mediante la inteligencia no logremos llegar a la existencia, no es porque ésta sea deficiente, sino porque su ámbito es distinto. Además es necesario recordar que: "(...) *ni el conocimiento crea ab initio un commercium del sujeto con un mundo, ni este commercium surge de una acción del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del 'ser ahí' fundado en el 'ser en el mundo'*"⁸.

El supuesto cartesiano de un sujeto encerrado en sí mismo e imposibilitado para poder salir de sí, o la sospecha kantiana de no poder

⁷ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.515

⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.72

conocer las cosas tal y como son carecen en Heidegger de todo fundamento, ya que suponen el desconocimiento de la estructura del hombre como "ser ahf". La existencia propia que se me hace patente en el estado de ánimo, es el dato del que parto para poder conocer.

¿Cómo poder afirmar que el hombre es un ser encerrado en sí mismo sin posibilidades de salir de sí, o pensar, que al salir no puede tener certeza de que lo que conoce es como lo conoce, si el hombre es ante todo su "ahf"? ¿si la condición de posibilidad de ser para el hombre es el mundo?, y además siendo en el mundo, siendo su "ahf" es abierto, a su propio ser y al ser de lo demás. Sería absurdo dudar de la propia existencia, sintiendome siempre ser, abriendo mis sentimientos lo más profundo de mi existir. Sólo negando la evidente función que los sentimientos ejercen sobre mí, podría poner en tela de juicio mi existir.

En cambio, mediante el conocimiento intelectual, yo no tengo acceso a la existencia porque es un modo fundado en una apertura más original. El conocimiento intelectual es un conocimiento discursivo, conceptual y la existencia dista mucho de ser un concepto. Ahora bien, el encontrarse me pone frente a mí mismo, frente a la condición original de mi existencia, pero al abrirme frente a mí no me otorga un conocimiento explícito de ella:

"Abierto' no quiero decir conocido en cuanto tal. Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del "ser ahf" como el nudo hecho de 'que el 'ser ahf' es y ha de ser'. Se hace patente el puro hecho de 'que es'; el dónde y el adónde permanecen en la obscuridad"⁹.

Abierto frente a sí mismo, sabiendo que nada puede decir sobre el sentido de su existencia, vulnerable, indefenso, así se encuentra el "ser ahf". Dice Heidegger, aun sin proponérselo aparece así, súbitamente el "nudo hecho de que somos", porque no sólo no se puede explicar, como un nudo, no se puede "deshacer", el "ser ahf" aparece ante sí mismo desnudo, sin adornos, abruptamente. Se me hace patente "que soy" pero no hacia dónde o de donde provengo. Lo único que sé, es que estoy

⁹ Ibid. p.152

"embarcado" en mi existencia: "El 'ser ahí' está, quiéralo o no, embarcado. Ha sido echado a la existencia sin ser consultado"¹⁰.

Los sentimientos poseen la capacidad de revelar la condición original de la existencia, del haber sido arrojados a ella sin saber por qué o para qué. Todos nuestros sentimientos proceden como de su fuente del "sentimiento abrupto de encontrarse ahí"¹¹, por eso cuando en la cotidianidad de pronto me asalta un sentimiento que no puedo explicar, es porque en el fondo cada uno de mis estados de ánimo provienen de este sentimiento de mi situación original. Es como si este sentimiento fundamentalmente revelador se fuera presentando en distintos matices y grados de intensidad durante la vida cotidiana, y aun cuando no pareciera tener gran fuerza puede abrirme ante mí mismo y mostrarme aunque sea sutilmente mi condición como existente.

Más de lo que abre este sentimiento no se puede abrir, " (...) puesto que es la repercusión, o más exactamente, la afirmación en el orden de la afectividad de una situación más allá de la cual no hay nada"¹². Para el "ser ahí" no hay nada más allá que su "ahí". No teniendo más que su "ahí", el hombre se sabe un ser contingente e inestable.

Aunque los sentimientos posean esta capacidad reveladora, el "ser ahí" se resiste para evadir lo que ellos revelan. El hombre hace lo posible por reprimir el sentido real de las emociones, trata de evadirlo porque no quiere cargar con su ser, no quiere saberse único dueño y responsable de sí mismo.

Es por medio de los sentimientos que inevitablemente me percato siendo, existiendo; no tengo que proponérmelo o querer verme existiendo para de hecho ya siempre sentirme existiendo. Tampoco es el resultado de un silogismo el llegar a la conclusión después de cierto número de premisas de que sí, finalmente existo.

¹⁰ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p.516

¹¹ Waelhens, *Op. Cit.* p.77

¹² *Ibidem.*

No se trata pues, ni de un acto de la voluntad, ni de un acto de la inteligencia por el que accedo a mi condición original como existente. Sin embargo, esta "vía de acceso" es ciega, descubre el fundamento de mi ser, me pone ante él y sin embargo, no lo explica. Es exactamente a este simple y yanamente "estar" del ser "ahí" lo que Heidegger llama "estado de yecto"¹³.

"Este carácter del ser del 'ser ahí' embozado en cuanto a su dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien 'abierto', este 'que es', lo llamamos 'el estado de yecto' de este ente en su 'ahí', de tal suerte que en cuanto es un 'ser en el mundo', es el 'ahí'"¹⁴.

Me siento siendo, existiendo, pero no puedo dar razón de este mi existir del que además es absurdo dudar, y si la existencia es el fundamento, el ser mismo, entonces ante este no tengo nada que decir, y no por no poderlo conocer. El "ser ahí" es ante todo abierto, pero finalmente esta apertura me abre al sin sentido y no me dice nada. Me siento existiendo inevitablemente y de mi existencia nada puedo decir, sólo que está dada, "yecta", que es un factum irrevocable. *"En el 'encontrarse' es siempre ya el 'ser ahí' colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un 'encontrarse' afectivamente de alguna manera"*¹⁵.

Heidegger llama estado de yecto al estado propio de mi existencia del cual me percató al encontrarme, que me pone frente a mí mismo, no

¹³ " El estado de yecto es la 'facticidad' del estar. Esta facticidad se diferencia, sin embargo, esencialmente del carácter factual del venir a darse una cosa presente; es la facticidad de la entrega del estar a sí mismo. El estar es fáctico; esto es, se 'encuentra' en medio de lo ente en total". Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.59.

¹⁴ Heidegger, Martín, *Op.Cit.*, p.152. "Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllen, aber an ihm selbst um so unverhüllteer erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Dass es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, dass es als In-der-Welt-sein das Da ist". Gesamtausgabe 2, SZ, p.180.

¹⁵ *ibid.* p.153

percibiendome de alguna manera, sino haciendome sentir a mí mismo de una u otra forma. El sentimiento de la situación original que me pone frente a mí mismo, ante mi "ahí" sin decirme de dónde o a dónde voy, pero dejando bien claro que soy un ser "arrojado" a la existencia, embaucado en ella y abandonado. Así me doy cuenta de que soy el único responsable de algo que ni siquiera he elegido: *"Como ente que es entregado a la responsabilidad de su ser, resulta entregado también a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya, encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir"*¹⁶. En el encontrarse el "ser ahí" es puesto ante sí afectiva y no reflexivamente.

Al encontrarme así, simplemente siendo y no encontrar alguna señal o "pista" sobre mi ser, me convierto en único responsable de mi mismo. Así, el hombre hace lo posible por evadir dicho compromiso tratando de alejarse de sí mismo, desarraigándose de sí para poder perderse en el anonimato. El huir de sí mismo no es para el hombre un proceso consiente, este "escapar" de sí hace cada vez más obscura la huida misma porque trae consigo la ceguedad completa respecto del sí mismo, desliga los sentimientos del mí mismo y los deposita en objetos. Pero aunque en el huir me ciegue, no por eso logro evadirme y mucho menos aliviarme. De cualquier modo mi existencia es yecta y abandonada en el mundo, es un peso con el que hay que cargar, cualquier cosa que pueda hacer por distraérme son sólo sucedáneos.

Aún cuando quisiera huir, en esta huida me encuentro de manera aún más brusca conmigo mismo. Al huir, me encuentro.

El "estado de yecto" en el que se encuentra el hombre no es equiparable al ser de "lo ante los ojos". El "estado de yecto" es propio de una existencia inconclusa, responsable de hacerse y decidirse en cada momento. No es lo meramente arrojado y abandonado como lo dado, terminado. El "estado de yecto" sugiere siempre responsabilidad, por eso

¹⁶ Ibid. p.153

implica un "cargar con"¹⁷.

El encontrarse es pues un encontrarse afectivo que abre y me pone frente a mí mismo como existencia yecta. En sentido estricto no es que este abrir no diga nada, más bien lo que hace es ponerme frente al sin sentido de mi existencia, podría decirse, me enfrenta a la nada. Frente a la falta de sentido a la que me enfrento yo sólo puedo decir cómo me encuentro y me encuentro ya siempre bajo cierto estado de ánimo -yecto en el mundo en el que existo-. Y este estado no puede cambiar de ningún modo, aun en el caso de lograr mediante la fe saber el "adónde" o mediante un conocimiento racional que todo lo explique y me diga el "de dónde", mi "ahí" permanece como algo inefable, inalcanzable, aunque se trate de lo que me es más próximo.

Siempre y en cada momento de mi vida puede irrumpir el sentimiento que nada explica, que nada dice, porque nada puede explicar, porque nada puede decir. Es un sentimiento ciego en el que las causas permanecen ocultas. El sentimiento me da de mí mismo un conocimiento cierto, cierto de la enigmaticidad de la existencia.

Que mi "ahí" permanezca en la obscuridad, no significa que el hombre no lo pueda conocer, no es que el hombre no tenga posibilidad de conocer lo en sí, sino que la tiene y es lo en sí lo que no se explica. No es que el hombre no pueda explicar la realidad sino que la realidad, en este caso la

¹⁷ * La expresión busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. Facticidad, empero, no quiere decir ser-dado al modo del ser-a-la-vista. La facticidad (*faktizität*) no es la efectividad (*Tatsachlichkeit*) de un hecho, de un ser-dado que permite preguntar por el dador, sino una determinación ontológica del ser-ahí". Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.516.

existencia, no se deja explicar¹⁸.

Es importante mencionar que no porque el conocimiento intelectual no sea el "abrir" originario del "ser ahí" carezca de todo valor, lo mismo sucede con la voluntad. Heidegger no cae en un irracionalismo o en un rechazo total a la razón; la razón y la voluntad pueden ayudarme a controlar mis estados de ánimo, pueden ayudarme a "explicarlos", el hombre puede llegar a ser dueño de sus estados de ánimo, pero siempre ya sobre la base de que es siempre en un estado de ánimo. Sin embargo, esto no debe conducir al error de negar ontológicamente al estado de ánimo el ser la forma de ser original del "ser ahí", en que este es abierto para sí mismo, antes de todo conocer y querer, y muy por encima del alcance de lo que éstos son capaces de 'abrir'.

Ahora bien, el sentimiento no tiene en Heidegger la acepción de la subjetividad sentimental, porque el sentimiento de la situación original no es un sentimiento particular, no es lo que yo siento, sino que pone en evidencia la condición original de mi existencia. El sentimiento tiene como función mostrar al hombre su condición fundamental como existente yecto en el mundo y además pone de manifiesto el fundamento de la afectividad en general. El encontrarse traspasa en Heidegger el umbral de lo psicológico esto es, de lo que me compete sólo a mí, y se coloca en tanto que estructura a priori en el ámbito ontológico. Por eso no estamos frente a un subjetivismo, -aunque siempre el estado de ánimo es de un sujeto y cada sujeto posee su propio estado de ánimo y en tanto que relativo a un sujeto no hay nada más subjetivo-. El encontrarse, como existenciarlo que es, no

¹⁸ La noción que Heidegger maneja del conocimiento intelectual es la de un conocimiento mediador. Se niega a tomar parte entre la disputa realista e idealista sobre la posibilidad del conocimiento de la realidad "en sí", diciendo que el hombre es un "ser en el mundo" y por lo tanto siendo "ahí", abierto, no puede menos que encontrarse y saberse "ahí". Heidegger no acepta tal disputa porque de entrada el planteamiento es inválido. Es en el ámbito de la afectividad donde se da la verdadera apertura a la existencia, donde la duda no tiene lugar. Sin embargo, en el fondo de su planteamiento sigue la idea kantiana del conocimiento intelectual como intermediario e ineficaz para llegar al nómeneo, -aunque no por esto puede afirmarse la ineficacia total de la inteligencia frente a la realidad, ya que en otro sentido, en tanto que mediadora es eficaz-. Lo que en Kant es la razón pura, es en Heidegger el sentimiento, quien nos conduce a las verdades más originales.

implica subjetividad o relativismo, ya que no importa cual sea tu estado de ánimo o mi estado de ánimo, aquí y ahora, sino que todos tenemos siempre ya un estado de ánimo que procede del sentimiento de la situación original que pertenece al hombre en tanto que hombre.

Heidegger analiza la función del estado de ánimo y sus alcances, porque lo descubre como parte integrante del ser mismo del hombre. El sentimiento me abre a mí como existente y no a la existencia como abstracción universal, me pone frente a mí mismo, me hace patente en toda mi particularidad e irrepitibilidad a partir de mi propia afeción, pero también me hace saber a partir de mí mismo la condición del hombre en general. El estado de ánimo posee así la capacidad de ponerme frente a mí mismo y traspasar este mí mismo para llegar a conocer afectivamente la condición de la existencia humana.

Ante la evidencia de que me "encuentro" no puedo evadirme. La experiencia en efecto es sólo de quien la padece, es intransferible. Cuando sentimos por ejemplo dolor nos sentimos en toda nuestra particularidad e irrepitibilidad. El estado de ánimo es una forma de ser que es propia del "ser en el mundo". *"El estado de ánimo no viene ni de 'fuera' ni de 'dentro' sino que como modo del 'ser en el mundo' emerge de este mismo"*¹⁹.

No viene de fuera en el sentido de ser el resultado de un acto reflejo. Tampoco de dentro como encontrarse ante sí un estado psíquico, particular. El estado de ánimo es la forma de ser de un ser que es en el mundo por esencia, esto es, el hombre. *"El estado de ánimo ha 'abierto' en cada caso ya el 'ser en el mundo' como un todo y hace por primera vez posible un 'dirigirse a...'"*²⁰.

Anteriormente se mencionó, que el conocimiento intelectual y la voluntad sólo actúan sobre una previa y original forma de ser en la que el 'ser ahí' es abierto, dicha forma de ser es el estado de ánimo, ahora bien,

¹⁹ Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p.154.

²⁰ *Ibidem*. "Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich". Gesamtausgabe 2, SZ, p.182.

una vez dada esta apertura original el "ser ahí" puede dirigirse al mundo y hacer aparecer a los entes intramundanos y a los "otros".

Pero entonces, ¿qué es lo que abre el estado de ánimo?. En primer lugar, la existencia misma, esto es, "el abrir el estado de yecto y el 'abrir' en todos los casos el entero 'ser en el mundo'"²¹. Por medio del estado de ánimo, el sujeto se sabe yecto, al enfrentarse consigo mismo, se sabe arrojado a la existencia, abandonado a ella, embaucado en su propio proyecto de ser. Pero además de abrirme en mi estado de yecto abre mi ser como "ser en el mundo", ya siempre y en cada momento. En este abrir me percato de que mundo y "ser ahí" son dos partes de un binomio inseparable: "El 'encontrarse' hace aflorar la facticidad del ser-en-el-mundo: que haya ser-en-el-mundo en general, que yo sea y que las cosas sean, que yo me pueda dirigir a las cosas y que ellas puedan concernirme"²².

Al abrirme en mi "ahí", me doy cuenta de que si soy mi "ahí" y mi existencia ha sido arrojada y abandonada al mundo, dicho abandono viene a formar parte de mi propia existencia, y no se trata de una situación pasajera o provisional. Dicho de otro modo, si el "ser ahí" es su "ahí", y el "ahí" mienta una situación de abandono, entonces "ser ahí" es ser abandonado.

Ahora bien, ser abandonado y arrojado a la existencia, no significa "haberlo sido" como un hecho consumado. El "ser ahí" es arrojado a la existencia y entregado a la responsabilidad de "llegar a ser". El hombre no es un proyecto concluido: " (...) la realidad de la derelección jamás se borra o es abolida. El abandono nunca será un hecho pretérito, es invencible y se *continúa* a lo largo de nuestra existencia, como característica suya que es. *Dura* por efecto de la misma lucha que mantenemos contra ella a fin de conquistarnos a nosotros mismos. Este combate impide que la derelección sea alguna vez un hecho muerto, sido. El *Dasein* se conquista a sí mismo contra una soledad y un abandono sin cesar renaciendo"²³.

²¹ Ibidem.

²² Pöggeler, Otto. *Op. Cit.*, p.59.

²³ Waelhens, *Op. Cit.* p.79

Constantemente el hombre tiene que existir y cargar con su existencia, existencia en continuo movimiento y devenir. Cargar con su existencia es "hacerla", decidirla, definirla, delimitarla a cada momento de la vida. El hombre se encuentra solo en esta lucha, esa es su condición. El hombre se encuentra solo y sin ayuda inevitablemente, porque Heidegger habla de una soledad de índole ontológico.

El estado de yecto que abre el estado de ánimo, expresa la manera de existir de un ser que sin haberlo elegido es arrojado al mundo como una obra inconclusa que ha de completarse a cada momento de acuerdo a sus posibilidades. Se trata pues de un ser libre. "Llegar a ser" sólo lo puede un ser libre por esencia.

Ser auténticamente es comprender y aceptar mi estado de yecto, que como se dijo anteriormente, aunque cada uno de mis sentimientos se ve "insinuado" en la cotidianidad tiende a interpretarse bajo formas de ser inauténticas ; el "ser ahí" lleva a cabo toda una serie de mecanismos de defensa para evitar caer en el abismo que se le muestra en el abrir del encontrarse, por ello intenta racionalizarlo todo. La razón trata de descifrar el enigma contenido en determinado sentimiento o estado de ánimo y obtiene una interpretación no adecuada de la causa de dicha afección²⁴.

Es importante subrayar que Heidegger no utiliza la palabra sentimiento o estado de ánimo con la acepción que comúnmente es aceptada, esto es, como el resultado de la afección de un suceso externo. El sentimiento de la situación original y cada uno de nuestros sentimientos como derivados de éste, no tienen su origen en algo externo, sino en la naturaleza humana como "yecta" en el "mundo". Si el mundo nos afecta y de hecho lo hace es por la naturaleza de nuestra condición humana y no viceversa.

24 " Las potencias de la razón no pueden explorar fácilmente los abismos accesibles a las 'razones del corazón', y después, porque las 'razones del corazón' no tienen por sí mismas licencia para manifestarse libremente, estando las más de las veces el *Dasein* resuelto a no entender lo que estas razones le quisieran decir." Waelhens, *Op. Cit.* p.80.

Es porque nuestra existencia es susceptible de dicha afección²⁵.

Preguntarse sobre que es primero la afección de un hecho externo, o, la susceptibilidad interna de ser afectado, vuelve a suponer un desconocimiento del hombre como "ser en el mundo". No hay un "primero" y un "después", siendo el hombre susceptible de ser afectado, lo es ya siempre de manera inmediata.

Al hablar del estatuto ontológico del estado de ánimo, Heidegger toca un tema de suma importancia, el del conocimiento sensible. Los sentimientos y los estados de ánimo no son el resultado de una mera afección externa, el estado de ánimo no tiene un objeto, el conocimiento sensible si. La relación que existe entre conocimiento sensible y estado de ánimo es un asunto complejo, al que Heidegger apunta pero deja sin resolver.

El encontrarse es la condición de posibilidad de la sensibilidad misma, por encontrarnos ya siempre de alguna manera, los datos que recibimos de la experiencia no nos son indiferentes. El conocimiento sensible sólo es posible en un ser que es "en el mundo" encontrándose. El "ser en el mundo" es el fundamento del conocimiento sensible y como apertura que implica también lo es del encontrarse: "(...) *Y sólo porque los 'sentidos' son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la 'forma de ser' del 'ser en el mundo' 'encontrándose', pueden resultar 'afectados' y 'tener sentido para', de tal suerte que lo que los 'afecta' se muestre en la 'afección'*"²⁶.

Lo que me afecta se muestra en la afección, por lo tanto al conocer no transformo el mundo ni lo modifico, sin embargo, ¿lo veo como me encuentro y por lo tanto no objetivamente ?, o esto no afecta en la objetividad y verdad de lo que conozco o no es cuestión que interese, ya

²⁵ "El encontrarse abre al *Dasein* en su estado de yecto, y por otro lado, hace posible el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad que sólo es posible sobre la base del hecho de que el *Dasein* está siempre originariamente en una situación afectiva". Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993, p.37

²⁶ Heidegger, Martín. *Op. Cit.* p.155

que lo que importa es lo que conozco, el mundo en sí que más da. Este problema es de suma importancia en la filosofía heideggeriana, el encontrarse es estructural, por lo tanto no condiciona mi forma de conocer. Sin embargo parece ser que la objetividad y la subjetividad tienen que ver con la autenticidad e inautenticidad del "ser ahí", en la medida en que una persona es más auténtica, tiene una visión más objetiva del mundo, podemos decir, en efecto, que hay personas más lúcidas que otras.

Preguntarse por la posibilidad del conocimiento objetivo como lo "desimpregnado" del hombre implica un desconocimiento absoluto del hombre como "ser en el mundo". El mundo es lo ya siempre empapado del hombre. Todo intento de desligar el binomio hombre-mundo con afán de objetividad lo único que puede lograr es una visión falsa de ambos: *"La posibilidad de que el cotidiano 'ver en torno' vea mal, sucumba en alto grado a la ilusión, al fundarse en el 'encontrarse' que 'abre' primariamente es medida con la idea de un conocimiento absoluto del 'mundo' un μη ον. Pero la positividad existencial de la ilusión resulta de todo punto desconocida con tales valoraciones ontológicamente injustificadas"*²⁷.

La posibilidad de que el cotidiano ver en torno vea mal por dejarse afectar por las emociones es producto de una concepción errónea del mundo, que lo concibe como un mundo absoluto, independiente del sujeto.

Por el contrario, llevo a la verdad en esta inestable visión, porque la verdad misma es inestable. Para Heidegger no es que el sujeto sea inestable y sus conocimientos también lo sean como producto de dicha inestabilidad "psíquica", sino que la realidad misma lo es. En esta inestable visión afectiva, es allí donde se muestra el mundo tal y como es. Tanto el "ser ahí" como la realidad son inconsistentes, de allí el título de la obra, el "Ser y Tiempo" hacen referencia a esta inconsistencia, a este devenir. Ahora bien, ¿Qué se entenderá entonces por objetividad y subjetividad?

²⁷ Ibidem.

¿dejarán de tener valor dichos términos?²⁸ La visión de Heidegger acerca de la realidad no es crítica, en algún sentido regresa a los planteamientos presocráticos (Heráclito). Son sujeto y mundo en continuo cambio y movimiento.

No deja de llamar la atención el que Heidegger sin aceptar aparentemente delimitación alguna entre lo objetivo y lo subjetivo termine diciendo: "*No se pretenderá confundir esta descripción ontológico-existencial de 'determinar' cognoscitivo que lo muestra en el 'encontrarse' del 'ser en el mundo' con un intento de entregar ónticamente la ciencia al 'sentimiento'*"²⁹.

Y la justificación está en que mi encontrarme no es el "encontrarse", no puedo universalizar mi estado de ánimo, sino el hecho de que todos nos encontramos, y la función del encontrarse mismo. No puedo generalizar el contenido pero sí la forma. Por otro lado, cabría decir que el objeto de las ciencias particulares no se ve afectado por el estado en que el sujeto se encuentre.

Heidegger retoma y da valor a lo particular, al sujeto. Deja de temer al hecho de que todo cuanto existe está ya humanizado, ha estado ya en contacto con el hombre y no por ello implica falseación, modificación o un obstáculo para llegar a la verdad, y es que "El mundo se nos aparece siempre, originariamente, a la luz de cierta disposición emotiva: alegría, miedo, desinterés, tedio. Todos los afectos singulares son posibles sólo como especificaciones del hecho de que el Dasein no puede estar (y, por lo tanto, las cosas no pueden dársele) si no es a la luz de una

²⁸ " El Dasein no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el proyecto dentro del cual el mundo se le aparece al Dasein no es una apertura de la razón como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto 'calificado', definido, 'tendencioso'. La afectividad no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de las cosas como un aspecto susceptible de ser distinguido y del cual se pueda prescindir (en un esfuerzo de conocimiento desinteresado)". Vattimo Gianni, *Op. Cit.* p.38.

²⁹ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.156

disposicionalidad que, radicalmente , no depende de él"³⁰. Sin que esto implique que el hombre no pueda conocer las cosas como son en realidad.

Heidegger trata de reivindicar el valor del sujeto cambiando el punto de partida e intentando demostrar la inoperatividad e invalidez de los planteamientos que a toda costa intentan aclararlo y racionalizarlo todo, como si la razón fuera la única facultad exenta del hombre mismo. Planteamientos que consideran como "despreciable" esa parte del hombre que tiene que ver con las emociones y pasiones, en donde lo único que vale como cierto es aquello que se acerque al al paradigma del conocimiento estrictamente demostrativo. Entre la relación hombre- mundo y todo lo que de ella se deriva existe cierto "logos", no estamos frente a un caos, pero este "logos" no es dictado por la razón, aunque tampoco es irracional o indiferente a ella. Se trata de un logos hermenéutico que se manifiesta de manera más clara en el comprender.

En este sentido, Heidegger reivindica una parte esencialmente humana, la parte afectiva, y no como cuestión psicológica sino ontológica. La verdadera metafísica es la hermenéutica, la verdad se encuentra no separando sino entendiendo la relación que existe entre el mundo y el hombre y la integridad misma del hombre como "ser ahí".

La verdad lo es en la medida en que el hombre conoce, no es la que el hombre escoge y quiere según su antojo, pero la condición de posibilidad para la verdad al igual que para las ciencias es el hombre. Todo intento de llegar a la realidad depurada de las emociones y sentimientos lo único que logra es dar una visión falsa de ésta porque por principio esto es imposible. Heidegger cita a San Agustín: "*...Hablando de cosas humanas decimos que es necesario conocerlas antes de amarlas (...) los santos al contrario, hablando de cosas divinas dicen que es necesario amarlas para conocerlas, y que sólo llegamos a la unidad por la caridad, así ellos han dado una de las sentencias más útiles*"³¹.

³⁰El término que utiliza Vattimo como traducción del encontrarse es "disposicionalidad", que además de ser la traducción del encontrarse sirve para mostrar otro matiz de éste, señala la disposición en la que el "ser ahí" se encuentra. Vattimo, Gianni, *Op. Cit.* p.38.

³¹ Ibidem.

En esta cita de san Agustín se pone de manifiesto la apertura original de los sentimientos frente al conocimiento intelectual, y de alguna manera su posibilidad de anticipación. En todo caso a las verdades más altas se llega no racional, sino afectivamente, en el sentido amplio de afectividad al que nos hemos venido refiriendo

Heidegger pone de manifiesto la función de la condición afectiva del hombre. Terreno que hasta cierto punto ha sido inexplorado en la filosofía ya que los sentimientos han sido considerados más bajo el punto de vista de la psicología que de la ontología. Así pasa inadvertido su verdadero origen y condición.

El encontrarse cumple la fundamental función de abrir al "ser ahí" a su existencia y mostrarla como es. Así, el "ser ahí" sabe que es su "estado de yecto", sabe además que sólo existe una manera de vivir auténticamente, aceptando el sin sentido del existir, sabiéndose, como dirá Heidegger más adelante un "ser para la muerte"³².

El encontrarse cumple además la función de abrirme al mundo, a los otros y a lo otro. El encontrarse es de alguna manera la condición de posibilidad de la sensibilidad misma. Heidegger, como se ha podido constatar, lleva a cabo todo un análisis de la condición afectiva del hombre y sus alcances.

Ahora bien, el abrir del encontrarse me enfrenta al sin sentido, y al pecatarme de ello nace la angustia. De entre todos los estados afectivos particulares que tenemos como derivados del original encontrarse, hay dos que nos ponen en contacto con nosotros mismos de manera más radical: el miedo y la angustia.

Temor y angustia son modos del encontrarse que no deben de confundirse entre sí. Heidegger inicia el análisis del temor para deslindarlo de la angustia y para introducir el tema de la angustia propiamente dicho.

La estructura del temer pone de manifiesto la estructura misma del encontrarse, Heidegger analiza cada una de las partes que constituyen el

³² Cfr. Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, pp. 258 y ss.

fenómeno llamado miedo o temor. El temor o miedo es un fenómeno susceptible de ser analizado bajo tres puntos de vista: " analizamos aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme"³³.

En primer lugar, "aquello que se teme", o sea, aquello que puede causar temor es siempre un ente intramundano que hace frente dentro del mundo. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que estos entes intramundanos que me hacen frente dentro del mundo sean temibles?, su "carácter de amenazador"³⁴.

Estos entes al hacerme frente amenazan porque dentro de cierto plexo de conformidad, se muestran como nocivos. En este todo de relaciones y correspondencias lo amenazador aparece como destructivo, dañoso, perjudicial, y lo que amenaza dentro de este plexo de referencias es siempre algo determinado. Lo amenazador se hace amenazable o nocivo porque proviene de cierto paraje que conozco como inseguro. El hombre advierte el objeto del temor aún antes de que éste se aproxime, lo siente venir, lo espera, casi de manera instintiva, aparece así súbitamente y no se puede controlar, como un animal al acecho.

Lo amenazable esta siempre por acercarse pero no está ya cerca, por eso no se puede dominar. Sin embargo, aunque no está ya cerca, esta dentro de mi cercanía, no se encuentra lejos o distante, si así fuera no me amenazaría. No esta lo suficientemente cerca para dominarse ni lo suficientemente lejos para no asustarme. Esta allí, me atañe, me dice algo. Es el dominio de la inseguridad, de la incertidumbre, puede irrumpir o no, pero lo cierto es que amenaza: "*Sin embargo, esta amenaza de irrupción no se mira como algo que debe necesariamente realizarse, porque es esencial al peligro no ser inevitable. Se podrá uno librar de él, más en la espera el peligro se acerca., sin despojarse nunca de la incertidumbre, que es constitutiva del temor*"³⁵.

A pesar de su carácter de no inevitable, el "ser ahí" se deja caer en el

³³ Ibid. p.157.

³⁴ Ibid. p.158.

³⁵ Waelhens, *Op. Cit.*, p.81.

abismo de la incertidumbre, pierde el control de sí mismo aun pudiendo encontrar por medios racionales el alivio. Puede pensar y encontrar justificaciones, pero una vez preso del miedo ya nada puede salvarlo.

En el temor si existe un objeto que amenaza, en cambio, y como se verá más adelante, la angustia no tiene objeto, su objeto es la nada. Por eso sólo en la angustia se lleva a cabo la función propiamente ontológica, esto es, el mostrar al "ser ahí" tal y como es, desnudo y desprotegido, solo frente a la nada. Los demás sentimientos me revelan mi ser sólo de modo derivado.

Se mencionó anteriormente que el temor es susceptible de ser analizado bajo diferentes puntos de vista, se acaba de analizar aquello que se teme, ahora pasaremos a otra parte constitutiva del temor que es el temor mismo: "El temor mismo es el dar libertad, dejándose 'herir', a lo amenazador así caracterizado"³⁶.

En la acción misma de temer el "ser ahí" da libertad, es decir, se muestra vulnerable, susceptible de ser herido. Por ser de suyo susceptible de ser herido, no es que el "ser ahí" primero se enfrente a un determinado objeto y luego le tema, descubriendo en el características temibles, sino que ya siempre el hombre esta abierto al miedo, es por esta apertura que después puede saber cual es el objeto del temor, porque en dicho objeto reconoce lo que ya siempre teme, el temor es parte de la estructura *a priori* del ser en el mundo: "El temer, como posibilidad dormitante del 'ser en el mundo' 'encontrándose'; el 'ser temeroso', ha 'abierto' ya el mundo en el sentido de poder acercarse desde él algo, lo que se dice temible. Al poder acercarse le es dada libertad por la esencial espacialidad existencial del 'ser en el mundo'"³⁷.

La tercera y última característica del temor, es el objeto del mismo. El objeto del temor dice Heidegger es "el ente mismo que se aterroriza, el 'ser ahí'".³⁸ Y es que sólo un ser que es dueño de su ser, responsable único de

³⁶ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.158.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

sí, entregado a la tarea de hacerse, solo y sin ayuda de nadie puede temer, sentirse amenazado de lo que tanto cuida, su propio ser: " El temor desemboza siempre, aunque de manera más o menos expresa, al 'ser ahí' en el ser de su 'ahí'. El temor por la casa o el campo no es ningún instancia contra la definición que acabamos de dar de aquello por lo se teme"³⁹.

Cierto que podemos temer por alguna persona u objeto, pero tememos por el en la medida en que dicho objeto o persona dice relación a mí, si me fuese ajeno no podría producirme ningún miedo. Y esta relación se lleva a cabo en la medida en que el "ser ahí" es siempre "curandose de", en el mundo y a partir de él. Temo por mí, porque mi existencia es un proyecto inseguro, no terminado, no asegurado: "Por quien temblamos es siempre y necesariamente un *Dasein*.. Por mí es por quien yo tengo miedo. Tengo miedo por mí mismo, porque mi existencia no tiene nada de roca inexpugnable, como constante interrogante que es. Sería inaccesible al temor si me sintiera ser una existencia invariablemente asegurada"⁴⁰.

El "ser ahí" teme por sí mismo aun cuando parece que teme por algún objeto perteneciente a su mundo, porque el mundo es el hombre mismo.

Al sentirse amenazado el "ser ahí" se sabe en peligro. El peligro abre al "ser ahí" y le muestra que en donde se cura puede resultar amenazador, de tal forma que al abrirlo también lo recoge, lo retrae sobre sí mismo, lo encierra en su "ahí". Lo de fuera ya no puede hacer las veces de sucedáneo, ya no puede aliviar: "*El temor 'abre' el 'ser ahí' preferentemente en modo privativo. Ofusca y hace 'perder la cabeza'. El temor 'cierra' el 'ser en' que 'es en peligro' al par que permite verlo, de suerte que pasado el temor, tiene el 'ser ahí' que empezar por 'recobrase'*"⁴¹.

El temor pone de manifiesto lo amenazador de los entes intramundanos - que sólo lo es para un ente susceptible de ser amenazado - y al "ser en" amenazado. Lo que amenaza deriva de sí mismo. Como se verá más adelante la angustia, a diferencia del miedo me volca hacia mí,

³⁹ Ibid. p.159

⁴⁰ Waelhens, *Op. Cit.*, p.81

⁴¹ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.159.

mientras que el miedo me aleja de mí, se produce en mí y por mí, pero no deja de ser un modo de evasión. Por eso se puede decir que la función del estado de ánimo se hace verdaderamente patente en la angustia.

Al analizar el temor, Heidegger se percató de que existen distintos factores que hacen que el miedo varíe. Una variante del temor es el espanto, que sobreviene cuando algo amenazador irrumpe de súbito, lo que da espanto es algo conocido o familiar, pero si no lo es, se convierte en terror. Cuando lo que amenaza además de no ser familiar irrumpe de súbito se convierte en pavor.

Heidegger enumera distintas manifestaciones del temor y lo que todas ellas ponen de manifiesto es que " (...) *en cuanto posibilidades del 'encontrarse', el 'ser ahí' es, en cuanto 'ser en el mundo', 'temeroso'. Este 'ser temeroso' no debe comprenderse en el sentido óptico de una disposición fáctica y singular, sino como una posibilidad existencial de la esencial 'encontrarse' del 'ser ahí' en general, que sin duda no es la única*"⁴².

Al decir Heidegger que el "ser temeroso" es una posibilidad existencial de "ser ahí" y no una mera disposición fáctica, quiere decir que el miedo es parte constitutiva del "ser ahí". Posibilidad existencial de "ser ahí", como veremos más adelante el "ser ahí" es "poder ser", es su posibilidad. Por lo tanto, y como se mencionó anteriormente el miedo no es el resultado de una situación meramente externa que de pronto me amenaza, sino que a la inversa, dicha situación u objeto es capaz de amenazarme porque yo en el seno mismo de mi existir soy susceptible de ser amenazado, soy un ser temeroso, que intenta cuidar de sí.

La angustia es el otro modo fundamental del encontrarse, en ella se representa de manera más drástica el enfrentamiento con el enigma de mi existencia y con el sin sentido que la acompaña. Más adelante se tratará sobre ella ampliamente, debido a la importancia que dentro de la analítica existencial supone.

⁴² Ibid. p.160.

Recapitulando todo lo antes dicho, se puede decir que a la existencia se accede por medio del encontrarse, encontrarse que se expresa siempre bajo un estado de ánimo, de entre los cuales destaca el temor y la angustia. El primero corresponde a un objeto determinado, el segundo, como se verá más adelante no, pero es precisamente ante esta carencia de objeto, que el hombre se percata de su ser. Al analizar el encontrarse, Heidegger pone de manifiesto el estatuto ontológico de la afectividad en el hombre, su función y su estructura. Ahora bien, si el existir es un estado de ánimo, mi existencia será entonces angustiosa.

Ahora bien, aunque el encontrarse es un existenciario fundamental, no es el único, la existencia no es únicamente un estado de ánimo, por eso en los capítulos siguientes se tratarán los otros dos existenciaros; el comprender y el habla, a fin de mostrar un panorama más completo de la estructura de la existencia humana.

Aunque la presente investigación se limita a tratar el tema del encontrarse en la primera sección de *Ser y tiempo*, es importante mencionar que en la segunda sección Heidegger vuelve a tocar el tema del encontrarse relacionado con la temporalidad. El "ser ahí" es temporalidad, el tiempo constituye su ser: "Como se sabe, el Dasein es un poder-ser, o un ser abierto a posibilidades y ve el mundo desde la estructura del Worum-willen, del 'por mor de' o en vista de él mismo. El Dasein está sobrepasando constantemente su concretes real y la concretes presente; el Dasein proyecta constantemente ty 've' desde el proyecto (futuro) el pasado y presente. El Dasein tiene que aceptar y tomar sobre sí el carácter de arrojado; tiene que tomar sobre sí lo que 'era él ya en cada caso. Sólo así puede ser verdaderamente 'futuro'"⁴³.

Anteriormente se mencionó que el "ahí" del "ser ahí" resulta abierto o cerrado por un estado de ánimo, que lo pone frente a su propio estado de yecto. *"El encontrarse se funda por ende en el estado de yecto. El estado de ánimo representa el modo en que yo soy primariamente en cada caso el ente*

43 Berciano, M. *¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?*, THEMATA, Revista de Filosofía, Número 10, Sevilla, 1992, p.440.

yecto"⁴⁴. El encontrarse se funda en el estado de yecto porque cualquier estado de ánimo se dá siempre sobre la base del "previo" estado de yecto. Primero somos yectos y luego sentimos.

Ahora bien, ¿cómo es el tiempo del estado de ánimo?, ¿ qué relación guarda el estado de ánimo con el tiempo ?, ¿ qué nos dice dicha relación ? Heidegger dice que el encontrarse tiene que ver con el tiempo pasado: "(...) *el encontrarse se temporaela primariamente en el sido*" ⁴⁵ . Se puede decir en un primer momento que los estados de ánimo y el tiempo tienen que ver en la medida en que éstos transcurren en el tiempo, van y vienen, son fugaces, pero esta observación es simplemente eso, una observación. Lo que es necesario aclarar es la estructura ontológica del estado de ánimo en vistas a su temporalidad. Pero entonces, ¿por qué Heidegger afirma que el encontrarse se funda primariamente en el sido? : "*La tesis de que el encontrarse se funda en el sido quiere decir: el básico carácter existenciarío del estado de ánimo es un retroaer a... Este retroaer no es lo que produce el sido, sino que el encontrarse hace patente al análisis existenciarío en cada caso un modo del sido*"⁴⁶ . El estado de ánimo trae al presente la condición originaria del "ser ahí", su estado de yecto. Este traer al presente lo "pasado" no significa crearlo y tampoco que lo pasado sea lo terminado, el estado de ánimo me presenta mi condición originaria y en tanto que originaria pasada, pero nunca terminada, el estado de yecto es también mi presente, es mi propio ser. El estado de ánimo presenta los diferentes modos o matices en que se manifiesta el sido.

Heidegger dice: "(...) *los estados de ánimo, bajo el punto de vista de lo que 'significan' existenciarío y de la manera de significarlo, no son posibles sino sobre la base de la temporalidad*"⁴⁷. Para mostrarlo empieza por analizar como lo hizo antes, los fenómenos del temor y la angustia.

⁴⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.368.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibid.* p.369.

⁴⁷ *Ibidem*. " (...) den Nachweis zu führen, dass die Stimmungen in dem, was sie und wie sie existenziell 'bedeuten', nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit". Gesamtausgabe 2, SZ, p.451.

Del temor se dijo que es siempre un temer ante algo amenazador, lo que amenaza es algo que aparece como nocivo y se acerca dentro del círculo de lo "a la mano" y lo "ante los ojos", el temor espera algo nocivo y sin embargo no por ello se basa en el tiempo futuro sino en el pasado. Cierto es que el estar a la expectativa es inherente a la constitución temporal del temor, pero el temer no se reduce a este esperar un mal futuro. De hecho, esta espera puede no ser temor, porque la espera se vuelve temor sólo cuando puedo sentir que aquello que amenaza, amenaza mi propio ser, al hablar del temor se mencionó que el "ser ahí" teme no por lo externo sino porque en el seno mismo de su ser es susceptible de temer, teme por sí mismo: "*Retornando sobre el ente que soy yo, sólo pueden resultar: aquello de que se está a la expectativa, lo amenazador; y el "ser ahí" amenazado (...)*"⁴⁸. Por lo que teme el "ser ahí" es por su propio ser. El temor, dice Heidegger, produce aturdimiento y opresión. La opresión hace que el "ser ahí" retorne a su estado de yecto, porque aturdido por el miedo, el "ser ahí" busca en donde refugiarse, y en este buscar de pronto se enfrenta consigo mismo, y es que "*el 'mundo circundante' no desaparece, sino que hace frente en un ya no entenderse en él*"⁴⁹. El "ser ahí" se hunde en una maraña de distintas posibilidades para poder salir del miedo

que lo sofoca, que lo aturde, pero apoderados por el miedo ya nada tiene sentido, ninguna posibilidad puede salvarnos.

La temporalidad del temor está entonces, en este peculiar retrotraeme, producto de la opresión y el aturdimiento. Ahora bien, ¿qué relación guarda la temporalidad del temor con la de la angustia ?

Se mencionó anteriormente que "*la angustia es un encontrarse fundamental, ya que pone al "ser ahí" ante su más peculiar ser yecto y desemboza la inhospitalidad del familiar 'ser en el mundo'*"⁵⁰. En la angustia, al igual que en el temor se angustia por algo (un ante qué) y por

⁴⁸ Ibid. p.370.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid. p.371. "Wir nannten dieses Phänomen eine Grundbefindlichkeit. sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins". Gesamtausgabe 2, SZ, p.453.

alguien (por quién del angustiarse), pero en la angustia a diferencia del temor, el ante qué y por quién del angustiarse se identifican.

Lo que angustia no hace frente dentro del mundo de lo "a la mano" o "ante los ojos", no proviene de allí. Por el contrario la angustia sobreviene cuando ya nada de lo "ante los ojos" o lo "a la mano" me dice nada : "*La nada del mundo ante la que se angustia la angustia no quiere decir que en la angustia se experimente algo así como una ausencia de lo 'ante los ojos' dentro del mundo. Lo 'ante los ojos' tiene justo que hacer frente para que no pueda haber absolutamente ninguna conformidad con ello y ello pueda mostrarse en una vacía inexorabilidad*"⁵¹.

El angustiarse, a diferencia del temor no tiene el carácter de espera o de estar a la expectativa, porque el "ante qué" de la angustia está allí mismo, es mi propio ahí, soy yo mismo. En la angustia tampoco se me presentan un sin fin de posibilidades a las que trato de aferrarme, no hay aturdimiento ni ofuscación, de lo que se angustia el "ser ahí" es de no poderse "curar" más, de no poder proyectarse más.

La angustia se angustia al enfrentarse así sin más, sin ningún intermediario a sí mismo, a la inhospitalidad del mundo, al propio estado de yecto: "*La angustia se angustia por el nudo 'ser ahí' en cuanto yecto en la inhospitalidad. Retrotrae al puro 'que es' del más peculiar y singularizado 'estado de yecto'*"⁵². La angustia me reitera mi ser en el mundo yecto, mi condición como existente.

El temor nos hace ir de una posibilidad a otra sin podernos detener en ninguna, la angustia en cambio me detiene ante mi mismo, me obliga a quedarme, por eso "*La angustia no puede, por su mismo sentido existencial, perderse en nada susceptible de que se cure de ello*"⁵³.

La temporalidad de la angustia en tanto que un retrotraer al presente mi estado de yecto hace referencia al pasado, pero también se manifiesta en el presente y se proyecta hacia el futuro. En la angustia el "ser ahí" trae ante

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibid. p.372.

⁵³ Ibidem.

sí la inhospitalidad de la que es originario para ser poseído plenamente por ella en el presente : *"En la temporalidad sui generis de la angustia, consistente en fundarse originalmente en el sido y temporaciarse desde éste el advenir y el presente, se revela la posibilidad de la potencialidad por la que se distingue el estado de ánimo de la angustia. En él es el 'ser ahí' plenamente retrotraído a su nuda inhospitalidad y traído a ser poseído por ésta"*⁵⁴.

Ya anteriormente se mencionó que la diferencia principal entre temor y angustia, es que el temor es suscitado por entes intramundanos, en cambio en la angustia lo que angustia es el "ser ahí" mismo. El temor nos "sumerge" dentro del mundo, ofusca y nos hace perdernos en infinitud de posibilidades, la angustia en cambio nos "separa" del mundo, ya nada dentro del mundo puede aliviarnos; *"La angustia se destaca del 'ser en el mundo' en cuanto yecto 'ser relativamente a la muerte' "*⁵⁵. La angustia sobreviene cuando el "ser ahí" se percata de su existir sin sentido, yecto en el mundo, arrojado y con un sólo destino inevitable, la muerte. El estado de resuelto al que Heidegger alude en la segunda sección de *Ser y tiempo*, y que en la presente investigación sólo mencionaré, hace referencia a este aceptar la muerte. El "ser ahí" puede resolver su existir cuando acepta su sin sentido.

Temporalmente la angustia significa : *"(...) el advenir y el presente de la angustia se temporaban desde un original 'ser sido' en el sentido de retrotraer a la reiterabilidad. Pero propiamente sólo puede la angustia ascender en un 'ser ahí' resuelto. El resuelto no conoce temor, pero comprende justamente la posibilidad de la angustia como aquel estado de ánimo que no le traba ni le aturde. La angustia libra de las posibilidades encintas de 'no ser' y permite quedar libre para las propias"*⁵⁶.

⁵⁴ Ibidem. "An der eigentümlichen Zeitlichkeit der Angst, dass sie ursprünglich in der Gewesenheit gründet und aus ihr erst Zukunft und Gegenwart sich zeitigen, erweist sich die Möglichkeit der Mächtigkeit, durch die sich die Stimmung der Angst auszeichnet". Gesamtausgabe 2, SZ, p.455.

⁵⁵ Ibid. p.373. "Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-sein als geworfenem Sein zum Tode". Gesamtausgabe 2, SZ, p.455.

⁵⁶ Ibid. p.373.

La condición de posibilidad de la angustia es el estado de yecto propio de la existencia del "ser ahí", la angustia sobreviene cuando se "trae" al presente esta, nuestra condición existencial. Pero la angustia como tal sólo puede darse en un "ser ahí" resuelto, esto es, en un "ser ahí" que aceptando su condición como existente se sabe un ser para la muerte. El que se sabe un ser para la muerte no siente temor, porque la angustia ya no le permite evadirse hacia otras posibilidades, por el contrario, lo enfrenta a este su propio destino, al que uno debe de someterse y aceptar, ya no teniendo miedo, pero si angustia. La aceptación no da paz y mucho menos felicidad, pero si cierta tranquilidad y la certeza de que se está viviendo en la verdad.

No sólo la angustia y el temor se fundan en el tiempo pasado, en un sido. Heidegger mencionó que el encontrarse mismo se funda en el pasado, por lo tanto cualquier estado de ánimo tiene su fuente en un sido. En el caso del temor y la angustia, la relación con el tiempo pasado parece ser más clara que en el caso de otros estados de ánimo, como por ejemplo, la indiferencia, la alegría, la esperanza, la serenidad. En cambio existen otro tipo de sentimientos en los que su relación con el pasado parece también muy clara, este es el caso de la tristeza, la melancolía, la desesperación y el hastío.

De todos los sentimientos arriba mencionados, la esperanza parece ser aquél que menos relación tiene con el tiempo pasado, la esperanza se basa en la espera de un bien futuro, a diferencia del temor que espera un mal futuro. Pero lo decisivo, dice Heidegger, no está en este esperar, sino en el sentido existencial de la esperanza misma. La esperanza es la espera de algo para alguien, lo decisivo es este alguien, el que espera lo hace a partir de su propio origen : *" El esperanzado se embarca, por decirlo así, en la esperanza y parte del encuentro de aquello de que la tiene. Pero esto presupone un hacerse ganado. El que la esperanza aligere, comparada con la medrosidad que aplasta, sólo quiere decir que también este encontrarse*

permanece referido a la carga en el modo del 'ser sido'⁵⁷.

Otro tipo de sentimientos como, por ejemplo, la indiferencia o el "ir viviendo" así sin más muestran la capacidad de olvido y abandono de sí mismo que el "ser ahí" posee en la vida cotidiana.

⁵⁷ El análisis que Heidegger intenta hacer sobre la esperanza y su relación con el tiempo pasado no puede dejar de sorprender en cierto sentido, ya que si todo sentimiento supone un retrotraer mi estado original, un hacer presente mi estado de yecto en el mundo y en última instancia mi ser para la muerte, ¿cómo es posible que al esta frente a mi propio ser pueda tener esperanza? Cfr. *Ibid.* p. 374.

IV

EL COMPRENDER Y EL HABLA: MODOS DE APERTURA

EL COMPRENDER

En el capítulo anterior se vio que una de las estructuras existenciales del "ser ahí" era el encontrarse; junto con esta original estructura aparece otra de igual originalidad que es el "comprender".

Se trata de un existencial fundamental, por ello, cuando Heidegger habla de "comprender" no está haciendo referencia a "entender" o "conocer". Si es un existencial fundamental es porque el comprender es siempre afectivo, lo que comprendo en el comprender es mi propia existencia: *"A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'comprender algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', 'poder algo'. Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial no es ningún 'algo', sino el ser en cuanto existir"*¹.

Lo primero que hay que señalar es que siendo el "ser ahí" su "ahí", es un "ser en", "en el mundo", esto es, en su "estado de abierto". El "ser ahí" es comprendiendo su "ahí" y comprender su "ahí" es comprender su ser mismo, por eso: "Esta comprensión no ha de entenderse teórica, sino prácticamente; no se trata tanto de saber cuanto de poder, de 'poder emprender algo', de 'poder hacer frente a una cosa', de 'estar a su altura'"²

Comprendo mi ser y mi ser es lo que puedo ser. El comprender al que Heidegger hace alusión no es un comprender teórico en tanto que no es un saber sino un poder, y lo que se puede nos conduce al ámbito de la praxis.

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, Tomo III, Herder, Barcelona, 1990. p.161.

² Colomer, Eusebi, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Herder, Barcelona, 1990.p.516.

Cuando Heidegger afirma que al "ser ahí" "le va su ser" quiere decir que el "ser ahí" comprende su ser, y lo comprende porque lo hace.

Ahora bien, al "ser ahí" le va su ser, y su ser es en el mundo, por lo tanto lo que le va al "ser ahí" es "ser en el mundo". Cotidianamente cuando decimos que alguien "no comprende" significa que no puede algo, que no logra o no sabe hacer algo, y sin embargo; "Ontológica o existencialmente cabe decir que el 'ser ahí' acierta a obrar como debe para 'existir', sabe 'existir', puede 'existir'. Este radical 'poder ser' es lo que, con la misma radicalidad, es el 'comprender'. Y siendo el 'ser ahí' el 'comprender' así entendido, es el 'ser ahí', más radicalmente que nada, este su 'poder ser', ser como posible, 'ser posible', 'posibilidad', que se despliega en las diversas 'posibilidades' de la vida, de cada hombre."³.

Comprender es, en este sentido, "abarcarse", "poseer". Quizá para aclarar el significado de lo que es "comprender" podría ser de utilidad hacer una analogía con el conocimiento intelectual. Si bien ya se mencionó anteriormente que el comprender no hace referencia al conocimiento intelectual, sino que éste vendría siendo un modo derivado del original comprender, existe entre ambos cierta analogía.

Cuando comprendemos algo, cuando conocemos algo es porque estamos iluminando cierto objeto, y en cierto sentido abarcándolo, poseyéndolo ya que, cuando conocemos, el objeto conocido está en el sujeto que lo conoce. Sin embargo, puede no estarlo de manera total, conocer no implica abarcarlo todo, se puede conocer una parte del objeto y no abarcarlo todo, no es un conocimiento absoluto. En cambio comprender en el sentido existencial, fundamental, originario, es comprender mi ser absolutamente, abarcarlo totalmente, soy todo lo que es mi ser, y mi ser es lo que puedo ser. Estoy a la "altura" de mi ser, por eso Heidegger dice que al "ser ahí" le "va su ser". Por medio del comprender me conozco integralmente, existencialmente, y no mediante una autoreflexión mediante la cual logro poseerme.

Comprendo lo que puedo ser en tanto que soy lo que puedo. Dice Heidegger: "*En el comprender reside existencialmente la forma de ser del*

³ Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo*, FCE, México, 1986.p.46.

*"ser ahí" como 'poder ser'. El 'ser ahí' no es algo 'ante los ojos' que posea además como dote objetiva la de poder algo, sino que es primariamente 'ser posible'. El 'ser ahí' es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad"*⁴.

En la medida en que comprender es "poseer", "abarcar" mi ser, lo que comprendo en cada caso es una de mis posibilidades. Heidegger otorga así un estatuto ontológico a la posibilidad. El hecho es que soy y soy lo que puedo ser, comprender es poseer mi ser y mi ser es lo que puedo ser: *"El 'ser posible' que es existencialmente en cada caso el 'ser ahí' se diferencia así de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo 'ante los ojos', en tanto que con éste puede 'pasar' esto o aquello. En cuanto categoría modal del 'ser ante los ojos', significa posibilidad lo aún no real y lo nunca jamás necesario. Caracteriza lo sólo posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad"*⁵.

La posibilidad que es el "ser ahí" en cada caso, se diferencia por completo de la posibilidad lógica, ya que el hombre es "poder ser"⁶. En este sentido es totalmente opuesta en su manera de ser la posibilidad existencial y la posibilidad lógica. El "ser posible" del hombre tampoco puede ser equiparable a lo que puede o no ser, a lo meramente contingente, propio de lo "ante los ojos": "Huelga decir que Heidegger no entiende la posibilidad ni en el sentido de la posibilidad metafísica de la escolástica o de Leibniz (algo que puede ser, pero no es), sino en sentido existencial, como modo de ser del 'ser ahí'. El 'ser ahí', en efecto, existe como poder-ser (Seinkönnen)"⁷.

4 Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.161

5 *Ibidem*.

6 "En cuanto poder-ser o entender, el estar es 'primariamente ser-posible': a él no le advienen sus posibilidades como si se tratara de algo aún no efectivamente real que adviniera a una cosa ya presente; el ser posible del estar en general no tiene que ser caracterizado como lo aún no efectivamente real y en ningún caso necesario, pues entonces sería pensado como modalidad de lo presente, pero nunca como el poder-ser de la existencia". Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p.59.

7 Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p.516

El "ser ahí" es "ser posible", ya la noción de posibilidad nos señala de alguna manera cierta apertura, esto es, posibilidad indica multiplicidad, movimiento. Soy lo que puedo ser, soy una de mis posibilidades, es decir, tengo varias posibilidades. Lo posible no es lo uno como único, no es lo dado sin más, "En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el 'ser ahí' en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; dejando pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las hace y las marra"⁸.

El encontrarse ya siempre de alguna manera determina el ser dentro de un marco de posibilidades que el "ser ahí" toma o deja, hace o no hace suyas. El "ser ahí" por estar ya siempre determinado por el encontrarse no se enfrenta ante una multiplicidad infinita de posibilidades. Por eso: "Esta concepción no transforma la existencia humana en una sucesión caótica de decisiones o de elecciones arbitrarias, en una sucesión de 'golpes de Estado' existenciales. Las posibilidades concretas reservadas a la existencia del hombre están muy restringidas, por la entrada en juego de otros factores. Téngase presente también que el ejercicio de la opción no lleva consigo necesariamente una deliberación previa. La elección, si está palabra tiene algún sentido, se expresa por la determinación que la existencia se impone a sí misma"⁹.

Que el "ser ahí" sea en cada caso una de sus posibilidades y que estas se vean determinadas por el encontrarse, no implica que la existencia humana sea un estar encontrandome de distintas maneras continuamente así sin más y que este encontrarme, así, sin más, determine las posibilidades sobre las que voy a "elegir" y entonces ser y comprender. Aunque es verdad que el encontrarse de determinada manera no surge como resultado de un proceso lógico o racional, tampoco se cambia de un estado a otro como si nada más me sobreviniera. El "ser ahí" de algún modo elige la posibilidad que es sobre un marco determinado, esta elección no es el resultado de la deliberación, porque no estamos frente a una cuestión de índole racional sino existencial. La elección es impuesta por la existencia

⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.161

⁹ Waelhens, *Op. Cit.* p.32

misma, sin que esto anule la libertad porque de hecho el hombre siempre se enfrenta a múltiples posibilidades y no está predeterminado a una.

Que el "ser ahí" sea su posibilidad, no significa que su existencia sea el resultado caótico de una sucesión de golpes de estado inconexos e ininteligibles entre sí¹⁰. El "ser ahí" por ser posibilidad no es un yo absoluto que todo lo puede enfrentado a una gama infinita de posibilidades, éstas no se encuentran del todo indeterminadas, primero, porque el hombre se encuentra ya determinado en la medida en que es en el mundo y no puede ser sin él, esto ya de alguna manera restringe su campo de posibles. Y, después, porque estos posibles a su vez se van limitando en el campo de la acción, en la medida en que me coloco en uno deshecho los demás y este posible "en turno" me presenta nuevas posibilidades. Otro determinante de mi poder ser, y quizá el más radical de todos es que sea la posibilidad que sea, soy siempre yecto. Recordemos, el "ser ahí" es proyecto-yecto:

"Se podría temer que así quedara abierta la puerta a la peor arbitrariedad y transformada la existencia en una sucesión de golpes de Estado incoherentes. Nada de eso, porque las posibilidades sobre las cuales me interrogo a mí mismo no son nunca totalmente indeterminadas. El *Dasein* no existe *sino* en el mundo, lo cual excluye ya una multitud de posibles; y éstos todavía se restringen más al paso y en la medida que yo obro. Cada momento de la existencia me crea posibilidades y me sustrae un mayor número de ellas"¹¹. Ser una de estas posibilidades implica no ser alguna de las otras. En este sentido, no se trata de un "poder ser" indeterminado, existir implica determinación, pero como veremos más adelante es también elección, libertad.

Dice Heidegger: "*El 'ser ahí' es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera*"¹². El haber dejado pasar de largo las otras posibilidades y ser una de ellas no implica que el "ser ahí" deje de ser un "poder ser". El "poder ser" es lo que el "ser ahí" es y puede

¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p.84.

¹² Heidegger, *Op. Cit.* p.162.

ser, en este sentido es sólo una de las múltiples posibilidades que puede ser. El "poder ser" también hace referencia a que el "ser ahí" siempre y en cada instante decide su modo de existencia, el elegir uno no impide que en cualquier otro momento pueda decidirse por otro, el hecho es que el "ser ahí" es siempre en algún modo de ser.

Ahora bien, que el "ser ahí" decida a cada momento de su vida su modo de existir no quiere decir que delibere sobre ello. La elección de posibilidades no es únicamente cuestión de libre arbitrio, no lo excluye, pero éste no es la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad, "la existencia no es un debate sobre posibles"¹³.

Este irse determinando de acuerdo a las posibilidades, implica elección, pero no debe de entenderse aquí el acto de elegir como el resultado de una previa deliberación, por medio de la cual se me presentan un sin fin de posibilidades sobre las que yo "medito" y luego elijo. No es cuestión de libre arbitrio. Se mencionó anteriormente, el comprender no es entender, el discurso intelectual, aún el conocimiento, desde el más particular hasta el más abstracto, son modos fundados sobre una apertura más original y en la estructura del hombre como "ser en el mundo". Instalarme en una posibilidad es autodeterminarme existencialmente, no racionalmente. Además, la razón no posee la capacidad de autodeterminarme en la existencia, no por pensar mucho logro determinarme.

Es un estado que indica movimiento, cambio, posibilidad latente. Comprender mi ser, mi poder ser, implica apertura, apertura ante las posibilidades. *"En cuanto es el 'abrir' que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del 'ser en el mundo'. En cuanto 'poder ser', es en cada caso el 'ser en' 'poder ser en el mundo'"*¹⁴.

El hombre por "ser en el mundo" es su "estado de abierto", el comprender es también un abrir, un estar abierto a las posibilidades que

¹³ Waelhens, *Op. Cit.* p.85.

¹⁴ Heidegger, *Op. Cit.*, p.162.

comprendo, por eso el comprender forma parte de esta apertura propia del "ser en el mundo".

El mundo no es lo ya dado sin más, en tanto que parte constitucional del "ser ahí" permite y condiciona la apertura, el carácter de abierto.

El hombre hace su mundo, es libre, y por serlo intenta determinar y construir su mundo. A este construir e ir determinando Heidegger lo denomina proyección: *"El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la 'proyección'. (...) El carácter de proyección del comprender constituye el 'ser en el mundo' respecto al 'estado de abierto' de su 'ahí' en cuanto 'ahí' de un 'poder ser'. La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico 'poder ser'. Y en cuanto yecto, es el 'ser ahí' yecto en la forma de ser del proyectar"*¹⁵.

Bien, si de acuerdo a lo antes dicho tenemos que el mundo no es lo ya dado, que el "ser ahí" es apertura que determina su mundo, y el mismo es su mundo en la medida en que su mundo es su "ahí" y el es su "ahí", entonces el "ser ahí" al determinar su mundo se determina a sí mismo, y lo hace de acuerdo a sus posibilidades, siendo lo que puede ser; ahora bien, proyectar es el imprimir la huella del "ser ahí". Proyectar es hacer reales las posibilidades, y en cada caso ser de manera yecta, sea cual sea la posibilidad en "turno". Proyectar es ir determinando "mi" mundo paulatinamente, junto con mi libertad.

En cuanto "poder ser" que es, el "ser ahí" arroja, lanza sus posibilidades ante sí para poder ser: "El 'ser ahí' pro-yecta, es decir, arroja ante sí sus posibilidades como posibilidades, las deja ser en cuanto tales, y de este modo se autorrealiza"¹⁶. Ser proyectando mis posibilidades, arrojándolas (en tanto que proyectar indica una acción de lanzar), dice

¹⁵ Ibid. p.163.

¹⁶ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p.516

siempre un movimiento hacia delante, un tener que estarme haciendo y determinando. Dice relación al tiempo futuro, a lo que estoy por ser¹⁷.

Apertura implica proyección y está, a su vez, indeterminación, entiéndase indeterminación como lo "inconcluso". Proyectar significa aquí arrojar, lanzar las posibilidades que puedo ser. No significa planear o premeditar, tampoco disponer, preparar o concebir un plan de vida conforme al que debo conducirme. En tanto que existenciario, el proyectar del comprender dice relación a la existencia misma y no a la reflexión o el pensamiento. Antes de planear o pensar cualquier cosa el "ser ahí" es ya su posibilidad proyectada, es sobre dicha posibilidad que el "ser ahí" puede preparar, concebir, pensar sobre su existencia. El pensamiento no arroja fuera de sí existentes ni existencias: *"El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizarla su ser el 'ser ahí', sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El "ser ahí" se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades. El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole ser en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del 'ser ahí' en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades"*¹⁸.

Heidegger vuelve a hacer hincapié en el estatuto ontológico de la posibilidad y la proyección. Proyectar es hacer real, concretizar, determinar las posibilidades, es hacer objetivo lo subjetivo. El "ser ahí" es siempre ya proyectante porque es exteriorizándose, siendo ya sus posibilidades. No es que se encuentre frente a un plan por hacer, el plan se hace siendo ya

¹⁷ " Mas ser lo que podemos ser implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es ser arrojándonos hacia delante, es ser 'proyectándonos'. Por eso el comprender, que es el ser lo que podemos ser, el ser posibilidad, es 'proyección'." Gaos, José, *Op. Cit.* p.47 .

¹⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.163.

una posibilidad, para poder planear, concebir, reflexionar es necesario ser, y ser para el "ser ahí" es ser proyectando sus posibilidades, por eso dice Heidegger que está ya siempre inmerso en ellas.

Además, y esto es de suma importancia, el carácter de proyección propio del comprender -comprendo mi ser, y soy lo que puedo ser, poder ser que supone proyección, apertura, prolongación- no es temático porque comprender no es entender, no es de carácter intelectual, no es que el comprender aprehenda las posibilidades, sino que el comprender las proyecta, es decir, las es, existencialmente.

El aprehender quita a lo proyectado su carácter de posibilidad porque lo "estatiza", lo "paraliza", "el fuego pensado no quema". En la proyección la posibilidad es siempre posibilidad, la posibilidad nunca deja de serlo, por eso: *"El comprender en cuanto proyectar es la forma de ser del 'ser ahí' en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades"*¹⁹.

La proyección debe ser entendida por un lado como un hacer real las posibilidades, y por otro como una prolongación de mí mismo. Lo de "fuera" es prolongación de "mi", pero prolongación efectiva, existencial, no ideal. No es que yo trasponga mi subjetividad, esto es, no se es primero y luego viene la proyección, ser y proyectarse son lo mismo. Proyectar es determinar mi ser y, por ende, al mundo. El "ser ahí" determina su mundo otorgándole significado, haciéndolo a su medida, no dándole el ser. Esta determinación es constante, en cada momento, por eso el "ser ahí" es un ser inacabado.

En la medida en que proyección es prolongación de mí mismo implica apertura: *"La proyección concierne siempre al pleno 'estado de abierto' del 'ser en el mundo'; el comprender mismo tiene, en cuanto 'podér ser', posibilidades, diseñadas por el círculo de lo esencialmente susceptible de abrirse en él. El comprender puede emplazar primariamente en el 'estado de abierto' del mundo, es decir, el 'ser ahí' puede comprenderse inmediata y regularmente por su mundo"*²⁰.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

Proyectarse sugiere salir de sí, por eso concierne al "estado de abierto" del hombre. Lo que comprendo es lo que soy y soy en todos los casos una de mis posibilidades, el "ser ahí" se comprende, se abarca en su mundo²¹. Comprenderse a sí mismo, es comprender al mundo. Por decirlo de otra manera, "tu mundo eres tú", parte de ti, tu prolongación. No hay división, en la medida en que el "ser ahí" es siempre en su mundo y se entiende en él y por él.

Lo que comprendo es siempre una de mis posibilidades, comprender que no anula las restantes: "(...) *El emplazarse en una de éstas posibilidades fundamentales del comprender no desplaza las otras. Antes bien, por concernir el comprender en todos los casos al íntegro 'estado de abierto' del 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo', es su emplazarse una modificación existencial de la proyección en su totalidad (...). El comprender la existencia en cuanto tal es siempre un comprender el mundo*".²²

El "ser ahí" se coloca en una posibilidad, pero esto no implica terminar con el "poder ser" que es, sino simplemente una "modificación existencial", ser de distintas maneras, y siempre en el mundo. El "ser ahí" al comprenderse a sí mismo comprende también al mundo porque siendo su "ahí" el "ser ahí" es su mundo. Proyectándose, siendo en el mundo, este pasa a ser una prolongación suya porque el mundo como red de significados y significaciones tiene siempre como última referencia al hombre. El "ser ahí" no es dador del ser pero sí de sentido, y el mundo es

²¹ "El *Dasein* está en el mundo en forma de proyecto. Y hasta la comprensión originaria de que dispone el *Dasein* es sencillamente un proyecto, con todos los sentidos implícitos en esta palabra y el hecho de que el proyecto es una especie de 'guía', aunque también está sujeto a modificaciones y desarrollos y aunque inicialmente tenga sólo la forma de un esbozo que debe ser ulteriormente elaborado". Cfr. Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993, p.34.

²² Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.164.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

precisamente el plexo de referencias. Para Heidegger ser y sentido son sinónimos²³.

Anteriormente, se mencionó que para Heidegger la proyección hace referencia al pleno estado de abierto del comprender, la proyección tiene además otra peculiaridad, constituye existencialmente lo que Heidegger denomina el "ver" del "ser ahí".

*"Existiendo, un ente sólo se 've' en tanto 've a través' de sí con igual originalidad en su ser cabe el mundo, en el 'ser con' otros como los ingredientes constitutivos de su existencia"*²⁴.

"Ver" es iluminar, es hacer accesibles los entes. El "ser ahí" es transparente en tanto que deja "ver a través" de sí. Comprendiéndose a sí mismo comprende el mundo y lo que le rodea. Se abarca a sí mismo y a los otros y lo otro.

"Ver a través" es salir de mí mismo, apertura. Sólo puedo verme, conocerme a mí mismo en la medida en que puedo verme en el mundo, con "lo" y "los" otros, como ingredientes constitutivos de mi existencia. En cierto sentido, "trascender" mi ser es conocerlo como verdaderamente es, es decir, como "ser en el mundo". Por poder "ver a través" el "ser ahí" conoce, va más allá de su propio ser.

Todo "ver" se funda en el comprender en la medida en que comprendo lo que proyecto. Sólo puedo hacer accesibles los entes, iluminarlos, en la medida en que me comprendo y los abarco.

"Ver" no hace referencia a un enfrentamiento a una realidad separada de mí mismo, no me relaciono primariamente con el mundo conociéndolo por medio de conceptos e ideas, ni siquiera por medio de un conocimiento

²³ " La comprensión es proyecto por cuanto es un poseer la totalidad de los significados que constituyen el mundo antes de encontrar las cosas individuales; pero esto ocurre sólo porque el *Dasein* es constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo incertándolas en este su poder ser y entendiéndolas, por tanto, como posibilidades abiertas". Vattimo, Gianni, *Op. Cit.* p. 34.

²⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.164.

directo, no discursivo, sino comprendiéndolo, abarcándolo, y ésto sólo es posible en la medida en que el mundo es una prolongación mía. Mi relación con el mundo, primaria y originalmente es práctica, afectiva, existencial. *"Mostrando como todo 'ver' se funda primariamente en el comprender -y el 'ver en torno' del 'curarse de' es el comprender en el sentido de lo que se llama 'comprender de qué se trata'-, se despoja al puro intuir de su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo 'ante los ojos'. 'Intuición' y 'pensamiento' son ambos derivados ya lejanos del comprender"*²⁵.

La proyección sólo es posible sobre una previa comprensión del ser, comprensión que como mencioné anteriormente no significa concepción.

El "ser ahí" por "ser en el mundo" tiene la forma de ser del comprender su ser y de la proyección.

En tanto que existenciaríos que son, el encontrarse y el comprender se relacionan. El "ser ahí" es en el mundo encontrándose y comprendiendo, ambos implican el original "estado de abierto" del "ser en el mundo" y se implican mutuamente, no puede darse uno sin el otro ya que forman parte de una sola estructura.

Ya anteriormente había mencionado que el comprender esta determinado por el encontrarse, el "ser ahí" no se enfrenta ante una infinidad de posibilidades que puede ser: *"En el modo del estado de ánimo 've' el 'ser ahí' las posibilidades en virtud de las cuales es. En el abrir, proyectando tales posibilidades es en cada caso ya en un estado de ánimo. La proyección del más peculiar 'poder ser' es entregada a la responsabilidad del factum del 'estado de yecto' en el 'ahí'"*²⁶.

El estado de ánimo determina las posibilidades en que el "ser ahí" es; la proyección y el comprender se dan siempre condicionadas por determinado estado de ánimo. El "ser ahí" es siempre en un "estado de ánimo", proyectando un estado de ánimo. Ahora bien, la proyección de cualquiera de mis posibilidades es siempre entregada al estado de yecto

²⁵ *Ibid.*, p. 165.

²⁶ *Ibidem*

propio del "ser ahí", esto es, sea cual sea la posibilidad que soy es posibilidad yecta, ciega.

Por medio de la libertad voy determinando mi mundo, abarcándolo, comprendiéndolo, pero no hay una razón última. Hay posibilidades cimentadas en la inseguridad. Cualquiera que sea la posibilidad que es, el "ser ahí" es posibilidad yecta. El estado de yecto, como se mencionó anteriormente, sugiere responsabilidad. El "ser ahí" al no conocer su origen ni su porvenir, y tampoco su sentido, se sabe yecto, arrojado al mundo, dueño de un proyecto que es él mismo y que hay que completar: "En cuanto determinado esencialmente por el encontrarse, el 'ser ahí' se halla siempre sumido en determinadas posibilidades. Y esto quiere decir: el 'ser ahí' está entregado a la responsabilidad de sí mismo, es posibilidad yecta (*geworfene Möglichkeit*) de cabo a rabo"²⁷.

El hombre por ser libre va determinando su mundo, lo hace, lo construye y al conseguirlo puede lograr un sentimiento positivo, pero no el fundamento. Cuando abarco, comprendo mi ser no por eso entiendo o sé porque estoy aquí, las razones permanecen siempre ocultas. Este abarcar no me dice nada de la razón de la existencia.

Comprender es comprender lo proyectado, y lo proyectado es siempre yecto, por lo tanto el "ser ahí" se comprende así mismo al comprender su proyección como proyecto yecto.

Proyección no es explicación. No por determinarme, comprenderme, puedo acercarme o fundamentar mi existencia. El "ser ahí" es "poder ser" comprendido, la posibilidad implica libertad que se proyecta, se hace real, ser es comprender lo que puedo ser, fruto de mi libertad. Ejercer mi libertad sin tener "todas de mi lado", somos conscientes de no estar determinados, de ser posibilidad y esto causa un estado de ánimo latente: la angustia.

Hacer mi mundo, prolongarme en el mundo es tratar de encontrar un lugar donde "curarme", "entenderme". El "ser ahí" no es pues un ser estático, se "extiende", humaniza lo que le rodea.

²⁷ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.517,

Ahora bien, el carácter de proyección del comprender, se desarrolla, a este desarrollarse Heidegger lo denomina interpretación: " *El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos 'interpretación'. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender*"²⁸. La interpretación no es más que la forma del comprender, su lógica. Mediante la interpretación se hace explícito lo implícito, es dar forma a lo comprendido, que no es temático, ni se da posterior, sino inmediatamente. La interpretación hace en un primer momento inteligible, lo que después será articulado y expresado por el habla. Al hablar de antes y después no se está haciendo referencia a un orden temporal, no hay uno primero y otro después cronológicamente, es simultáneo.

Al decir que el proyectarse se desarrolla Heidegger también quiere decir que si bien el comprender es abarcar, este abarcar no es estático. La interpretación es el acto en el que el comprender se apropia de lo comprendido, por eso en la interpretación "el comprender se vuelve el mismo", la interpretación se da a una con el comprender. El comprender lleva a cabo siempre la interpretación, no depende de nuestro arbitrio, comprendo interpretando. Entre comprender e interpretación no hay distancia pero sí distinción, porque mediante la interpretación se da forma a lo comprendido. La interpretación sería el "acto" del comprender, sería el hacer explícito lo que ya siempre ha sido implícito. Pero esto no significa conocer lo comprendido, como si antes hubiera permanecido obscuro; como si se tratara de hacer consciente lo inconsciente, la interpretación no es tomar conocimiento de lo comprendido porque lo comprendido no es lo entendido. Estamos, una vez más, dentro de la esfera de lo fundamental, en donde la razón y sus procesos son sólo un derivado. Al ser dueño de mí mismo ya estoy interpretando.

En el acto interpretativo estoy haciendo a mi medida lo que me rodea

²⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.166.

para poderlo "comprender", "iluminar", pero de manera inmediata. No existe un primer tiempo y luego la sucesiva aplicación de "formas" *a priori*. El comprender se desarrolla siempre desde la interpretación, se podría decir que la interpretación es el comprender mismo visto desde otro ángulo.

EL HABLA

Los existenciarios que constituyen el estado de abierto del "ser ahí" son el "encontrarse" y el "comprender". Al "encontrarse" y al "comprender" agrega Heidegger un existenciario más: el lenguaje, cuyo fundamento ontológico-existenciario es el habla. En la medida en que estos tres existenciarios se implican entre sí y no se pueden dar de manera aislada, es necesario exponer a continuación que entiende Heidegger por habla, por qué es un existenciario más y sobre todo subrayar su relación con el encontrarse. *"El habla es de igual originalidad existenciaria que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación"*²⁹.

Decir que la comprensibilidad es siempre ya articulada supone que lo que se comprende no son cosas aisladas, independientes o inconexas unas con otras, sino que por el contrario en el comprender se enlaza y se une un todo de realidad, que viene a conformar el mundo. El habla es lo que hace explícitas las relaciones que componen al mundo, tiene una función formal, el habla da inteligibilidad a la realidad porque por medio del habla se pone de manifiesto el contexto de las cosas y sus relaciones.

El lenguaje se explica desde el habla, podemos hablar por el habla, el lenguaje es el estado de expresado del habla, refiere al significado.

La interpretación es el desarrollo de la comprensión, pero ya antes de expresarla, de hacerla explícita y "desenvolverla", la comprensión es

²⁹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1983.p.179.

articulada. El habla es la articulación de la comprensibilidad, esto es, el habla es quien une y enlaza ya siempre lo comprendido. Es la expresión de las relaciones enlazadas en el comprender³⁰.

El habla subyace a la interpretación y a la proposición.

Lo articulable, es decir, lo que se une, se enlaza en el habla, es lo que Heidegger denomina sentido. El todo de "sentidos" enlazados unidos y relacionados los llama Heidegger el "todo de significación".

El habla es pues de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender porque hace referencia al modo en el que el "ser ahí" comprende, siempre ya articuladamente, y esta articulación es el habla: "El 'ser ahí' es un ser discursivo, lo cual no quiere decir que sea capaz de hablar, sino que tiene la facultad de articular aquello que entien­de. Articulando, el 'ser ahí' desprende y relaciona, unas con otras, las posibilidades y la situación que le muestra el comprender y el encontrarse."³¹.

También el habla, en tanto que existencial, con el encontrarse y el comprender, constituye el estado de abierto del "ser ahí": "*Si el habla, la articulación de la comprensibilidad del 'ahí', es un existencial original del 'estado de abierto', más éste resulta constituido primariamente por el 'ser en el mundo', también el habla tendrá esencialmente una específica forma de ser 'mundana'. La comprensibilidad 'encontrándose' del 'ser en el mundo' se expresa como habla. El todo de significación de la comprensibilidad obtiene la palabra. A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de*

³⁰ " Todo entender se da dentro de un encontrarse; mediante el estado de yecto le son dadas siempre ya al proyecto del entender determinadas posibilidades y le son retiradas determinadas posibilidades. De esta forma el proyecto yectado se ensambla en un todo articulado de significación. A esta articulación la llama Heidegger el 'habla' en atención al lenguaje como modo señalado de articulación". Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, 1986. p.60.

³¹ Alain, Boutot, *Heidegger*, Presses Universitaires de France, Publicaciones Cruz, 1991. p. 28.

significaciones"³².

El habla es lo que articula y expresa la comprensibilidad "encontrándose" del "ser en el mundo". El habla es la expresión de ambos existenciales. A partir del todo de significación que está constituido por lo que tiene sentido se obtiene la palabra. Las palabras se obtienen a partir de este todo de significación, ya articulado y comprendido. Y se obtienen de este todo de significación porque a las significaciones dice Heidegger "les brotan palabras" y no a las palabras se les "pegan" significaciones. Por medio de las palabras se expresa el habla. Aunque cabe decir que: "El habla, tal como la entiende Heidegger, incluye la doble posibilidad del escuchar y del callar. En efecto, sólo donde es dada la posibilidad de escuchar, hay un auténtico hablar"³³.

El habla hace referencia al significado, por eso el silencio es también una expresión del habla.

La palabra es la manifestación mundana del habla, la palabra se convierte así en un ente intramundano, es decir, en un ente al que hacemos y nos hace frente en el mundo, "circunda" dentro del él, y es por eso que Heidegger dice que podemos encontrarnos frente a ella como algo "a la mano": "*Esta totalidad de palabras que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser 'mundano', resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo 'a la mano'. El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas 'ante los ojos'. El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo 'estado de abierto' articula en significaciones tiene la forma de ser del 'ser en el mundo', 'ycto' y referido al 'mundo'*"³⁴.

El todo de significaciones está compuesto por la articulación de "sentidos" y de las palabras brotan sentidos, el lenguaje no es un todo ya dado. El habla no se confunde con estructuras consolidadas pero tiene una función estructurante. Está estructurando, no es lo ya estructurado, es en continuo cambio y movimiento, siendo así, se entiende que el lenguaje

³² Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 180

³³ Colomer, Eusebi, *EL Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Herder, Barcelona, 1990.p. 517.

³⁴ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 180.

tampoco puede entenderse como algo ya dado.

El habla es lenguaje existencial, esto es, el habla es un existencial que se expresa mediante la palabra, mediante el lenguaje, no es una propiedad adquirida sino parte fundamental de la existencia humana.

El habla hace referencia a la existencia misma porque articula en significaciones, articula el ser del "ser en el mundo", de acuerdo a sentidos que conforman un todo de significación: "*En cuanto estructura existencial del 'estado abierto' del 'ser ahí' es el habla algo constitutivo de la existencia de éste*"³⁵.

El habla es parte de la estructura existencial del estado de abierto, y acompaña a la existencia misma: "*Hablar es articular 'significativamente' la comprensibilidad del 'ser en el mundo', al que es inherente el 'ser con' y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del 'ser uno con otro' 'curándose de'. Este, el 'ser uno con otro' es 'hablante': da su palabra y retira la palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla, habla en favor, hace aclaraciones, habla en público. Hablar es hablar 'sobre' (...) El 'sobre qué' del habla no tiene necesariamente, ni siquiera regularmente, el carácter del tema de una proposición determinante*"³⁶.

Mediante el habla se enlaza, se une lo que el "ser en el mundo" comprende, este "ser en el mundo" no es solo en el mundo sino que por el contrario es un "ser con", se mantiene ya siempre en relación con los otros y con lo otro, "curándose de". Más adelante profundizaré en la noción del "curarse de", por lo pronto podemos decir que el "ser ahí" se relaciona, se extiende, y en general actúa con los otros y lo otro "curándose" es decir, procurándose todo aquello que necesita.

Mediante el habla el "ser ahí" articula la comprensibilidad de su "ser en el mundo", de un ser que se relaciona con lo otro y los otros y es a esta forma de relación a la que Heidegger denomina "curarse de".

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

El habla posee determinadas características, que a continuación iré mencionando. El "ser uno con otro" se relaciona hablando, por medio de la palabra, y este hablar no es un hablar vacío, es un hablar "sobre algo", el hablar remite siempre a otro, expresa siempre el estado de abierto del "ser en el mundo".

El "sobre que" del habla no es la expresión elaborada e intelectualizada, el "sobre que" del habla es sobre todo aquello que sucede en el mundo y le sucede al "ser ahí". El lenguaje no tiene como principal o único objetivo el transmitir conceptos o proposiciones determinantes. El lenguaje es para Heidegger resultado de la existencia misma, no vehículo de transmisión de ideas.

Si bien, el hablar es siempre un hablar "sobre"..., también es necesario mencionar que lo hablado en el habla es siempre hablado "a...". Existe pues un "sobre..." que no se dice al vacío sino que tiene por objetivo llegar a alguien, se le dice, se le comunica a alguien.

Ahora bien, el lenguaje en tanto que expresión del habla tiene como propósito, no sólo la expresión misma sino la comunicación. En el fenómeno del "habla" se establece una relación, esta relación es la que se conoce como "comunicación". Heidegger aborda el problema de la comunicación desde su sentido ontológico: "... (En esta) comunicación se constituye la articulación del 'ser uno con otro' comprensor. Ella despliega lo que hay de 'común' en el 'coencontrarse' y en la comprensión del 'ser con'. La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El 'ser ahí con' es esencialmente ya patente en el 'coencontrarse' y en el 'cocomprender'. El 'ser con' resulta expresamente 'común' en el habla, es decir, lo es ya; tan sólo no es común en cuanto no empuñado ni apropiado"³⁷.

En la comunicación se relaciona, se articula mi "ser ahí" con el "ser ahí" de los otros. En la comunicación se "desdobla", se "aclara" lo que hay de común en el "coencontrarse", es decir, en el encontrarme yo y

³⁷ Ibid. p. 181.

encontrarse el otro a partir de lo cual nace lo común, esto es el ser "con otro".

La comunicación como mencioné anteriormente, no es un transporte que saque del interior del sujeto "algo" para llevarlo al interior del otro. El "ser ahí" es un ser abierto, es ya siempre con lo otro y con los otros "coencontrándose" y "comprendiéndose" (comprendiéndose a sí y comprendiendo al otro), por eso en la comunicación se expresa lo común. Si se tratara de dos seres aislados que intentaran transmitir lo que desde dentro tuviesen o en general sus simples ideas, no habría "común", lo común está en este "coencontrarse" y "cocomprender": " No se debe pensar, por tanto, que la palabra es un medio de transportar fuera de mí lo que está en mi interior; *en cuanto existencia en común en el mundo, el Dasein es, por naturaleza, fuera de sí.* El Dasein no es una ipseidad pura; su excentricidad fundamental se afirma en la capacidad y en la necesidad de la palabra."³⁸.

El "ser ahí con" es esencialmente ya patente en el "coencontrarse" y en el "cocomprender", esto es, es siempre ya con los otros, encontrándose y encontrando, comprendiéndose y comprendiendo. El "ser con" se expresa por medio del habla y pone de manifiesto lo "común".

En la siguiente cita Heidegger pone de manifiesto lo dicho anteriormente: "*Hablando se expresa el 'ser ahí', no porque como algo 'interno' empiece por estar recluso relativamente a un 'afuera', sino porque en cuanto 'ser en el mundo' y comprendiendo es ya 'afuera'. Lo expresado es justamente el 'ser afuera', es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro 'estado de abierto' del 'ser en'*"³⁹.

Tenemos entonces que el habla es un constitutivo existencial del "ser ahí", el habla tiene la peculiaridad de "expresar" y lo que se "expresa" en el habla no son las vivencias internas como lo guardado en una caja oscura sino el "ser en el mundo", el "ser afuera". El "ser en el mundo" es siempre

³⁸ Waelhens, *La Filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986. p.91

³⁹ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.180.

ya afuera, y es afuera encontrándose, siempre en un estado de ánimo. Lo que se expresa es este estar "afuera", el encontrarse, el estado de ánimo y esto podemos observarlo mediante la modulación, el tono, la manera de decir, en la notificación.

Al iniciar el presente capítulo mencioné que encontrarse, comprender y habla se implican y se relacionan entre sí, la relación del encontrarse y el habla se ve precisamente en la notificación, en el tono. Al hablar, no digo un mensaje objetivo, no me limito a repetir, digo lo que siento. No importa tanto de que se hable sino como se hable.

El habla es pues un fenómeno más que pone en evidencia el estado de abierto del "ser ahí". Por medio del habla se articula significativamente la comprensibilidad y por otro lado se expresa el "encontrarse" del "ser ahí" en el "mundo": "La discursividad es, por consiguiente, otro constitutivo de la hecceidad de la existencia humana. Esta es en su ser conjuntamente: sensibilidad, interpretación, discursividad (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*)"⁴⁰.

⁴⁰ Waelhens, *Op. Cit.* p.91.

V

LA CAIDA COMO FUGA DEL ENCONTRARSE Y EL "SER AHI" COMO SUJETO DE LA EXISTENCIA COTIDIANA

En el capítulo primero, mencioné que para Heidegger el análisis del "ser ahí" debe de comenzarse a partir de cómo esté se muestra en la vida cotidiana y no a partir de algún modo diferenciado. Esto se mencionó, para en seguida abordar el tema de la existencia misma del hombre en donde se analizaron sus principales existenciaros, a saber, *encontrarse*, *comprender* y *el habla*, poniendo especial atención en el primero. Ahora bien, es importante analizar al "ser ahí" como sujeto de la experiencia cotidiana para el tema que compete a la presente investigación, e decir, al encontrarse, porque en la cotidianidad se ilustra de manera singular y clara este existenciaro. Es en la cotidianidad donde el "ser ahí" se encuentra y se comporta de determinada manera, hacer dicho análisis no supone un intento de descripción de índole psicológico, lo que se analiza es la relación de dicho comportamiento con el ser mismo del hombre. Es importante volverlo a mencionar, Heidegger no tiene como objetivo hacer antropología y mucho menos psicología, sino desarrollar una ontología. Hacer un análisis del "ser ahí" en la cotidianidad es necesario dentro de la analítica existencial porque mediante dicho análisis se pone de manifiesto la estructura existencial del hombre, y se logra esclarecer mejor. Además, hay que mencionar, que el análisis de la cotidianidad es en Heidegger de gran importancia, no hay que olvidar que estamos frente a un análisis fenomenológico y los fenómenos se recogen de la experiencia y, ¿qué es la experiencia, sino la vida cotidiana? Heidegger al hablar del "ser ahí", no está hablando de un ser abstracto, sino fáctico, existencial.

Heidegger inicia el análisis del "ser ahí" en la cotidianidad a partir de la afirmación de que el "ser ahí", en tanto que "ser en el mundo" es "ser con", el "ser ahí" tiene la forma de ser del "uno con otro". Ahora bien, ¿cómo es el "ser ahí" cuando se relaciona con los otros?, ¿cómo se desenvuelve en la vida cotidiana?. Dice Heidegger: *"El 'ser ahí' no es él mismo cuando se*

*absorbe en el mundo de que se cura, es decir, al par en el 'ser con' los otros. ¿Quién es, pues, el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano 'ser uno con otro'?"*¹.

El "ser ahí" es en el mundo con lo otro y con los otros, es inherente a su forma de ser y a su estado de abierto relacionarse, pero, siendo cotidianamente, en el mundo de que se cura, y con los otros, el "ser ahí" no se muestra como es sí mismo de manera más propia. El propósito de este análisis será descubrir cuál es la forma de ser, en la que el "ser ahí" se ha instalado en la cotidianidad, y por qué, ya que el "ser ahí" y los otros se definen existencialmente por ciertos modos de ser.

Antes de iniciar propiamente el análisis del "ser ahí" en la cotidianidad es importante aclarar el por qué Heidegger dice que el "ser ahí" es en su mismo ser con otro: "En efecto, la descripción del mundo circundante implica la existencia de otros *Dasein*, de un *Mitdasein*.. El vestido remite al sastre y a su cliente. el libro que escribo, el campo que cultivo, el auto que construyo, el buque que veo anclado en el puerto, todos son útiles que se refieren a una pluralidad de *Dasein* que son lectores, consumidores, chóferes, viajeros. Estos no están *lejos*, están en mi mundo circundante."² El "ser ahí" está rodeado de otros "seres ahí" que comparten su misma forma de ser, es constitutivo de la existencia humana el "ser con", el hombre no es nunca un ser aislado, no es que a veces pueda ser solo y a veces "ser con", en su mismo se es "con". La soledad es posible como realidad privativa. La soledad sobreviene cuando falta el otro.

Sin embargo, es de notar que aunque el "ser ahí" es un "ser con", entre él y los demás lo que encontramos es "distancia", aunque al "ser ahí" es inherente relacionarse y "ser con", -el "ser ahí" no es un ser aislado-, también hay que recordar que el "ser ahí" se encuentra solo, soledad que indica no una situación momentánea, sino su condición ontológica.

"Ahora bien, en esta distanciación inherente al 'ser con' entra esto: en cuanto cotidiano 'ser uno con otro' esta el 'se ahí' bajo el señorío de los

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1983. p.142.

² Waelhens, *La Filosofía de Martín Heidegger*, Universidad autónoma de Puebla, México, 1986. p.63.

otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del 'ser ahí'. Más estos otros no son otros determinados. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es 'sorprendente', sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el 'ser ahí' en cuanto 'ser con'. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. 'Los otros', a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano 'ser uno con otro' 'son ahí' inmediata y regularmente. El 'quién'; no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El 'quién' es cualquiera es 'uno'³.

Además de la distancia que existe entre la relación del "ser ahí" y los otros, se puede advertir otro rasgo de cierta peculiaridad, el "ser ahí" cae bajo el dominio de los otros, "el más superficial examen de los hechos, confirmado por el estudio de los principios, revela para cada uno de nosotros una dependencia radical e insuperable respecto del otro. ciertamente, es cosa comprobada que cada uno trata de distinguirse de los otros por todos los medios, pero sin lograr conquistar ninguna independencia"⁴.

Y al caer en el dominio de los otros, deja de ser sí mismo, se abandona a ellos y se olvida de sí, de lo que original y verdaderamente quiere, piensa, desea y gusta⁵. Pero los otros no son otros determinados, no "tienen cara", no son un grupo restringido y particular, o una masa definida, sea cualquiera. Lo decisivo aquí, es que el "ser ahí" acepta su dominio, acepta el sometimiento, para que así, en la cotidianidad sean "los otros", que no son nadie determinado los que determinen la forma de obrar y pensar.

El "ser ahí" en la cotidianidad se pierde y se diluye así entre los otros.

³Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.143.

⁴Waelhens, *Op. Cit.* p.67.

⁵"Heidegger ha puesto de manifiesto insistentemente cómo el estar 'sucumbe' a lo ente intramundano que sale al encuentro, de manera que se entiende a sí mismo y al ser en general a partir del ente con el que le cabe toparse". Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.p.62.

En este "ser uno con otro" el "ser ahí" no reafirma su identidad sino que la pierde. Es siempre ya dentro de un plexo de significados y significaciones a partir de las cuales se conduce y asume sin más, por eso: " *Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como se apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que se encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad*"⁶.

El "ser ahí" está condenado en su vida diaria a perderse entre los demás, no hay excepción, originalidad o diferencia. Se conduce, se comporta, actúa y hace las cosas como los demás, y a su vez "los demás" se conducen de acuerdo a "cánones" ya establecidos y determinados por el "uno", al cual es inherente la indeterminación. El "uno" no es la suma de varios sujetos, el "uno" no tiene identidad ya que no es algo determinado, y sin embargo, cada "ser ahí" es uno, porque el uno tiene una condición ontológica, aunque no es una estructura.

Este comportamiento de sumisión del "ser ahí" en la cotidianidad, impide toda clase de exclusividad o diferencia, ya que todo lo hace "regular", y al decir "todo" se refiere a la totalidad del comportamiento humano, no sólo a lo que realmente es "regular", cualquier intento de originalidad se ve ya de antemano desbaratado: " *Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida a largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio, pierde su fuerza*"⁷. Habría que ver si este abatimiento se debe al dominio del "uno" en la vida diaria, o si es que realmente no existe nada que el "ser ahí" logre descubrir o hacer que sea digno de sorpresa.

Bien, a toda esta forma de ser propia del "uno" la denomina Heidegger "la publicidad". Lo público es lo que regula todas las relaciones del "ser ahí" en el mundo: " *Esta es la que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del 'ser ahí' y tiene en todo razón. Y no porque posea una*

⁶ Heidegger, *Op. Cit.* p. 143.

⁷ *Ibid.* p.144.

señalada y primaria 'relación de ser' con las 'cosas', no porque haga 'ver a través' del 'ser ahí' en forma singularmente apropiada sino justo por no entrar en el 'fondo de los asuntos', por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos"⁸.

En la vida cotidiana el "ser ahí" toma como válido y verdadero lo que suele tomarse como tal, y que no es necesariamente la verdad. La opinión general sobre algo, o el comportamiento normal, no implica un estar en verdad o en dominio de ella. El "ser ahí" actúa conforme a lo público no porque allí encuentre verdadera autenticidad sino porque allí puede esconderse. Y es que: "Interviniendo por todas partes con autoridad, el *Man* (sujeto impersonal) retira a cada uno el sentimiento de su responsabilidad aunque yo debo decidir, el *Man* me prescribe qué es lo que a *uno* le conviene hacer en cada caso. pero donde todo mundo es responsable, nadie lo es en realidad"⁹.

La función del "uno" en la vida cotidiana es la de quitar responsabilidad en el actuar del "ser ahí". En efecto, como no es por sí mismo por quien se actúa, ni por sí mismo cómo se actúa, el culpable o responsable acaba siendo el "uno", o sea: nadie. "*Todos son el otro y ninguno él mismo. El 'uno', con el que se responde a la pregunta acerca del 'quién' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie', al que se ha entregado en cada caso ya todo 'ser ahí' en el 'ser uno entre otros'*"¹⁰.

Las características antes mencionadas constituyen la forma de ser del "ser ahí" en cuanto 'ser con'. El "uno" como forma de ser del "ser ahí" en la cotidianidad emerge de su más original estructura. No se trata pues de un simple modo o propiedad derivada, ni el "nadie" se traduce en "nada". Heidegger lo denomina como "el sujeto más real de la cotidianidad"¹¹.

Ahora bien, ¿quién es entonces el "uno"?; el "uno" no es equiparable a

⁸ Waelhens, *Op. Cit.* p.68

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.144.

¹¹ *Ibid.* p. 145.

un "ente ante los ojos", tampoco puede decirse que sea un "sujeto universal que flote sobre muchos". Heidegger define al "uno" como: *"El 'uno' es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del 'ser ahí' y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del 'ser ahí'"*¹².

Sin embargo, surge la siguiente pregunta: Si el "uno" es un existencial del "ser ahí" y constituye una forma de ser original dentro de la cotidianidad del "ser ahí", ¿puede decirse que el "ser ahí" es "sí mismo" perdiéndose en el "uno"? *"El 'sí mismo' del 'ser ahí' cotidiano es el 'uno mismo', que distinguimos del 'sí mismo' propio, es decir, realmente 'empuñado'. En cuanto 'uno mismo' es el 'ser ahí' del caso 'disipado' en el 'uno' y tiene primero que encontrarse"*¹³.

Cotidianamente el "ser ahí" es "sí mismo" perdiéndose en el "uno", es "uno mismo". Este "uno mismo" se distingue del "sí mismo" propio, es decir, aquel en el que el "ser ahí" se encuentra consigo mismo, como dueño de sí. Siendo "uno mismo" el "ser ahí" está disipado, perdido en el anonimato, absorbido por el mundo de que se cura. La forma de ser del "uno mismo" es la forma en la que el "ser ahí" es inmediatamente en el mundo. Es el "uno" quién como mencioné anteriormente dicta la forma de comportarse, de actuar, de obrar y no sólo eso sino también la forma de interpretar el mundo: *"El 'uno mismo', por mor del cual es cotidianamente el 'ser ahí', articula el plexo de referencias de la significatividad"*¹⁴.

El "uno" es la forma de ser del "ser ahí" inmediatamente en el mundo, en la que no es sí mismo como dueño de su ser, pero esto no implica que sea una forma de ser ajena al "ser ahí", o negativa, por el contrario el "uno" surge de la estructura más íntima del hombre: "El *man*, la impersonalidad, es una determinación perfectamente positiva del *Dasein*. Por su dispersión en el 'se', nuestra existencia no se entrega al dominio de un existente

¹² *ibid.* p.146.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

extraño, sino que se abandona a una existencia, por decirlo así, comunal, que pertenece verdaderamente a ella misma, que es un modo de su ser"¹⁵.

En la cotidianidad, el "uno" tiene distintas formas de concreción, esto es, se manifiesta de múltiples formas. El "ser ahí" es pues en la cotidianidad, "uno mismo". El "uno" me es familiar porque somos ya siempre e inmediatamente en él, al igual que somos ya siempre en el mundo. Ser en la cotidianidad es ser "uno mismo": "*Inmediatamente no 'soy' 'yo', en el sentido del 'sí mismo' peculiar sino los otros, en el modo del 'uno'*"¹⁶.

Me soy dado a mí mismo como "uno mismo", ya inmediatamente somos en este estado: "*Partiendo de éste y como siendo éste resulto 'dado' inmediatamente a mí 'mismo'. Inmediatamente es el 'ser ahí' 'uno' 'y regularmente sigue siendolo. Cuando el 'ser ahí' descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo, su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el 'mundo' y abrir el 'ser ahí' como quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el 'ser ahí' se echa cerrojo a sí mismo'*"¹⁷.

Ha menester pues quitar de enmedio los obstáculos para poder abrir el "mundo" y el "ser ahí" propio, particular e individual. Pero es importante tener en claro que este ser propio, individual e irreplicable no es más original que el "uno", sólo que para llegar a él es necesario quitar "cerrojos" y "abrir la puerta" porque el "ser propio" no se da de manera inmediata: "El *Dasein* auténtico que surgirá de esta victoria no será un existente distinto del que estaba esclavizado al *Man-selbst*, al uno mismo; será el mismo existente, pero siendo de otra manera. El *Dasein* auténtico es una *modificación del Man*."¹⁸ Aunque en cierto sentido el ser cotidiano se aleja de lo verdaderamente auténtico, y supone un distanciamiento con el propio yo el fenómeno del "uno" es absolutamente real y por medio de él podemos acceder a la estructura misma del "ser ahí".

¹⁵ Waelhens, *Op. Cit.* p.69.

¹⁶ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.146.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Waelhens, *Op. Cit.* p.70.

El "quien" de la cotidianidad es el "uno". "El 'ser sí mismo' propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del 'uno', sino que es una modificación existencial del 'uno' en cuanto éste es un esencial existencial"19.

Ahora bien, los caracteres existenciales del estado de abierto que se analizaron en el capítulo anterior se manifiestan "peculiarmente" al abandonarse el "ser ahí" al dominio del "uno", porque el "uno" enturbia dicha apertura. Es peculiar al "uno" un específico encontrarse, comprender y hablar.

El "estado de abierto" del "ser ahí" en la cotidianidad se manifiesta a través de ciertos fenómenos específicos, uno de ellos es las habladuras que constituyen una de las formas de ser del comprender y la interpretación en la cotidianidad. Las habladuras son una modificación del habla. Mencioné anteriormente que el habla es uno de los existenciales del "ser ahí" junto con la comprensión y el encontrarse. Una de las peculiaridades del habla es su estado de "expresada", que lo convierte en lenguaje. En lo expresado está ya implícita en cada caso la comprensión e interpretación, recordemos que la interpretación es el desarrollo de lo comprendido.

Ahora bien, *"el habla que se expresa es la comunicación"*20. Y comunicar es hacer "común" un mensaje, en la comunicación lo que se expresa es lo común, es decir el "estado de abierto", no es un vehículo que saca desde dentro de un sujeto vivencias o conceptos para llevarlo al interior de otro como si se tratara de dos seres encerrados en sí mismos, en la comunicación se hace patente el ser "común", y este sólo es posible por el "estado de abierto" del "ser ahí".

Pero entonces, ¿ qué se comunica a través del habla ? : *"La comunicación no 'comunica' la primaria relación del 'ser relativamente al ente de que se habla', sino que el 'ser uno con otro se mueve dentro del 'hablar uno con otro' y el curándose de lo hablado 'por' el habla. Lo que*

19 Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p.147.

20 *Ibid.* p.187.

*importa es que se hable. El ser dicho, el 'dicho', la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión"*²¹.

Las habladurías son la decadencia del habla, son un abrir que no abre. El "ser con" remite a la común referencialidad de ambas partes hacia algo, en las habladurías, la comunicación no establece una relación entre quien habla y si sobre si lo que habla es verdadero o no, lo que importa es que es así porque así se "dice". De lo que se habla es lo de menos en el análisis sobre el ser del habla en la cotidianidad y lo que este expresa de la constitución existencial del "ser ahí". Lo que importa en la comunicación es "lo dicho", "lo que se dice", y no tanto su apego a lo real y verdadero: "No interesa la cosa de que se habla, sino lo que se dice acerca de ella. El habla pierde el sentido originario de expresión y comunicación verdaderas y pasa a ser una pura transmisión y repetición de lo que se dice. En último término, la cosa es así, porque así se dice"²².

Lo que importa a partir de entonces es "lo dicho" en esta relación que se establece y supone una previa comprensión e interpretación del sujeto en cuestión. Lo dicho se convierte así en garantía de lo real y verdadero.

En el hablar no se lleva a cabo la "apropiación" original del ente en cuestión sino que se llega a este por medio de "*transmitir y repetir lo que se habla*"²³.

De ahí que diga Heidegger: "*Lo hablado 'por' el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladurías*"²⁴.

El "uno" se expresa mediante el habla, porque si bien la relación que se establece en la comunicación no es del sujeto con el ente u objeto en

²¹ Ibidem.

²² Colomer, Eusebi, *EL Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Herder, Barcelona, 1990. p.520.

²³ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.187.

²⁴ Ibid. p. 188.

cuestión sino con lo "dicho" por el otro sujeto poniendo así de manifiesto el "ser con", no se trata de una relación "original" de sujeto a sujeto o de sujeto a cualquier otro ente, de tal forma que "lo dicho" no es lo que tal o cual dice sino el "uno" que toma su lugar. Lo dicho se dice porque "así se dice", pero ¿quién lo dice?, el uno. El "se dice..." es el campo amplio y extenso de la ambigüedad donde nadie es responsable de nada. Esta falta de bases es lo que da origen a las "habladurías", que se comunican por medio de la transmisión y la repetición sin saber a ciencia cierta de donde provienen, quien las dice, cual es su origen y fundamento y que el "ser ahí" se limita a repetir, con el fin de perderse, como vimos antes, en el anonimato.

Las habladurías lo hacen todo público y no les interesa saber cual es realmente el origen de lo que se habla. Lo comprenden todo, lo hacen todo accesible. *"El habla, que es inherente a la estructura esencial del 'ser ahí', cuyo 'estado de abierto' contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladurías y, en cuanto tales, no tanto de mantener patente el 'ser en el mundo' es una comprensión articulada, cuanto de cerrarlo y de encubrir los entes intramundanos."*²⁵.

Las habladurías no descubren los entes al "ser ahí", no lo ponen en contacto de manera original y verdadera con el mundo sino que por el contrario le presentan un mundo "velado", encubierto.

Las habladurías lejos de comprenderlo, y abarcarlo todo encierran al "ser ahí" en sí mismo. Las habladurías no permiten una comprensión articulada del mundo porque no permiten una genuina interpretación y, por lo tanto, significación del mundo. El conducirse cotidianamente por medio de habladurías" del "ser ahí" no es consciente, no tiene como propósito engañar o falsear la realidad. Las habladurías "cierran" o "encierran" al "ser ahí" en sí mismo y en su círculo estrecho : *"Este cerrar se hace cada vez mayor por el hecho de que en las habladurías se cree haber alcanzado la comprensión de lo hablado 'en' el habla, y en virtud de esta creencia*

²⁵ Ibidem.

estorban toda nueva pregunta y discusión, descartándolas y retardándolas de un modo peculiar"²⁶.

No hay pues espacio alguno para el cuestionamiento, porque se cree que ya todo ha sido comprendido, por lo tanto tampoco hay lugar para la rectificación. La visión del mundo que ofrecen las habladuras es "plena" y a la vez sencilla, para todo hay respuesta: "Las habladuras constituyen la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse en verdad nada"²⁷.

Aunque el "ser ahí" no puede sustraerse a esta forma de ser y en ella se desarrolla ya siempre no por ello es la única forma de ser del "ser ahí". Esto es, puede lograrse una genuina comprensión, interpretación y por ende comunicación, redescubriendo y volviéndose a apropiar.

El "ser ahí" no puede sustraerse a la forma de ser de las habladuras porque es constituye su forma de ser inmediatamente en el mundo, ya siempre dentro de él y por lo tanto afectado por él. Por decirlo de alguna manera el "ser ahí" ya desde su concepción y nacimiento "hereda" toda esta forma de interpretación que constituyen las habladuras, del mismo modo todo un plexo de significados y referencias. El genuino comprender e interpretar se lleva a cabo dentro e este círculo y no fuera. Dice Heidegger:

*"Lo que pasa no es que en cada caso un 'ser ahí' no influido ni extraviado por este 'estado de interpretado' se halle puesto ante la tierra llana de un 'mundo' en sí, para limitarse a contemplar lo que le haga frente. El dominio del público 'estado de interpretado' ha decidido incluso ya de las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el 'ser ahí' afectar por el mundo. El uno traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se 've' y cómo se 've'"*²⁸.

Por medio de las habladuras mencioné anteriormente el "ser ahí" se comunica perdiéndose en el anonimato y por lo tanto, perdiendo también toda responsabilidad. Creyendo comprenderlo y poseerlo todo no posee ni comprende nada, porque es una forma del "ser ahí" en la que ya en realidad

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.520.

²⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p. 189.

nada quiere poseer ni comprender, por lo que ello puede implicar, el "ser ahf" rompe los lazos auténticos con el mundo y con los entes que tienen su misma forma de ser. El "ser ahf" se "desafana", se "desarraiga": *"Lo que quiere decir ontológicamente: el 'ser ahf' que se mantiene dentro de las habladurías en un 'ser en el mundo' cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del 'ser relativamente al mundo', al 'ser ahf con', al 'ser en' mismo. Flota en el aire y en este modo es, sin embargo, y siempre, cabe el mundo, con los otros y relativamente a sí mismo"*²⁹.

El desarraigo es pues la forma negativa de una realidad positiva, es el intento de negación de lo que es un hecho, la realidad más cotidiana y patente del hombre, su "ser en el mundo", su "estado de abierto" y su "ser con".

Podríamos decir que el "desarraigo", muestra como el "ser ahf" trata de hacerse más "leve" para consigo mismo, hacer la carga menos pesada, olvidarse un poco de sí mismo, olvidando lo demás. En este intento de "aligerar", de perderse, de "flotar" como dice Heidegger el "ser ahf" de pronto se encuentra sin "nada", en la "inhospitalidad" total, en la falta de base. Más adelante se verá como el flotar produce angustia del mismo modo que el "cargar" nuestro ser a costas. Ser concientes tanto de la "levedad" como de la "pesadez" de nuestro ser trae como consecuencia la angustia. Y es que, sea cual sea la forma en la que me encuentro, el hecho es que me encuentro. Pesadez y levedad cumplen la función de enfrentarme conmigo mismo y con mi propia existencia, no puede haber duda, existo y cargo con mi existir. En este punto del análisis del "ser ahf" en la cotidianidad se muestra con peculiar claridad la inevitabilidad del encontrarse y su importancia.

Otra de las manifestaciones particulares del estado de abierto en la cotidianidad es la avidez de novedades.

Al hacer el análisis del comprender se mencionó que debido al "estado de abierto" del "ser ahf" este puede "ver", y el "ver" no hace referencia al puro percibir con los ojos sino que responde al "estado de iluminado"

²⁹ *Ibidem.*

propio del "estado de abierto" del "ahí". El "ver" permite que hagan frente los entes tal y como son, sin encubrimiento alguno. Sólo mediante el "ver" es posible la apropiación de los entes. El "ver", estructura fundamental del comprender, en la cotidianidad muestra una peculiar tendencia a la que Heidegger denomina "avidez de novedades".

Ahora bien, dice Heidegger: *"El 'ser en el mundo' se absorbe inmediatamente en el mundo de que se cura. El 'curarse de' es dirigido por el 'ver en torno', que descubre lo 'a la mano' y lo retiene en su 'estado de descubierto'"*³⁰.

El "ser ahí" se cura en el mundo, en su mundo, "curarse" que hace referencia a la forma en que el hombre actúa y se manifiesta en su hacerse. El "ser ahí" se absorbe en el mundo "curándose de", y este curarse es guiado, dirigido por el "ver en torno" que descubre a los entes permitiéndoles hacer frente, descubriéndolos, acercándolos.

Descubriendo, mediante el "ver en torno" y obrando, el "ser ahí" se acerca las cosas, los entes, dice Heidegger "des-aleja". Sin embargo: *"El 'ver en torno' que ha quedado en libertad ya no tiene nada 'a la mano' de cuyo acercamiento haya de curarse. En cuanto esencialmente des-alejador, se crea nuevas posibilidades de des-alejar; quiere decirse que tiende, desviándose de lo inmediatamente 'a la mano', al mundo lejano y extraño"*³¹.

El "ver en torno" que ya siempre descubre y muestra a los entes sin encubrimientos al "ser ahí", llega un momento en que ya no tiene nada que acercar, ya todo lo inmediato, lo "a la mano" lo ha descubierto y se ha curado en él. Sin embargo, la actividad del "ver en torno" no termina aquí, dando por hecho que ya lo inmediato ha sido descubierto y acercado, como asunto "despachado", crea nuevas posibilidades de des-alejar, esto es busca un campo más amplio, más entes que "acercar", es así como de lo inmediato se desvía o va en búsqueda de un mundo lejano y extraño del cual poder apropiarse. Pero lo que se acerca no es este mundo lejano y

³⁰ Ibid. p.191.

³¹ Ibidem.

extraño, sino el aspecto de este mundo, de tal forma que el "ser ahí" ya no se cura en el mundo sino en las posibilidades de ver. De esta forma el "ser ahí" rompe con las relaciones fundamentales con el mundo y con lo que le rodea para intentar relacionarse y acercarlo que es meramente posible y distante: *"La cura se convierte en el curarse de las posibilidades de ver, permaneciendo en reposo, el 'mundo' simplemente en su 'aspecto'. El 'ser ahí' busca lo lejano exclusivamente para acercárselo en su aspecto. El 'ser ahí' se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto "ser en el mundo", exento del ser cabe lo inmediato y cotidianamente 'a la mano'"*³².

Acercándose el mundo únicamente en su aspecto el "ser ahí" bloquea y olvida su condición de "ser en el mundo", de tener sólo lugar en lo inmediato y cotidiano de "a la mano". El "ser ahí" se relaciona, por así decirlo, con apariencias.

De tal forma Heidegger caracteriza a la avidez de novedades no como un querer apropiarse genuino de las cosas, sino por un sólo "ver". *"La avidez de novedades sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico 'no demorarse' en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente"*³³.

Lo que interesa a la avidez de novedades es abandonarse al mundo. Al igual que en las habladerías y como veremos más adelante en la ambigüedad el factor común del "ser ahí" en la cotidianidad es su afán por perderse, por olvidarse en el mundo para así responsabilizarse menos, "pesarse" menos. Este diluirse y perderse sería lo contrario al querer destacar, y ser original también propio del "ser ahí", pero como un intento nunca logrado. Lo que interesa es encontrar lo nuevo por lo nuevo, para

³² Ibidem.

³³ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.192.

pasar a otra cosa, para no detenerse. La avidez de novedades busca la excitación, el cambio. No se demora nunca en lo inmediato porque esto le implicaría reflexión, lo enfrentaría a situaciones difíciles de "pasar de largo" o resolver: "la curiosidad busca lo nuevo por lo nuevo. Mariposea de una cosa en otra, sin demorarse en ninguna. Lo que le mueve no es el ocio de la contemplación, sino la inquietud del cambio"³⁴.

Por medio de la búsqueda continua de lo nuevo, el "ser ahí" logra desarraigarse de sí mismo, olvidar lo determinante y permanente, logra colocarse en la liviandad de lo pasajero, contingente y fútil.

No hay nada más efímero que lo "nuevo", y es precisamente ésto lo que busca el "ser ahí", siendo su carga tan pesada quisiera encontrar alguna manera de aligerarla, de "soltarla", de olvidarla. A la avidez de novedades no interesa la búsqueda de la verdad o del fundamento, quizá porque sabe que este no es más que "arenas pantanosas". No tiene lugar la incompreensión porque en la avidez de novedades todo se sabe y se "comprende" y es ésto lo que permite pasar a otra cosa, todo se da por supuesto, por sabido.

Otro constitutivo de la avidez de novedades es la amplia gama de posibilidades que se presentan produciendo así la disipación: "Consecuencia de todo ello son la disipación y la inestabilidad; la curiosidad está en todas partes y en ninguna"³⁵. El "ser ahí" pasa de una cosa a otra, no se asienta ni se detiene en ningún lugar.

*"Estos dos ingredientes constitutivos de la avidez de novedades, el no demorarse en el mundo circundante de que se cura y la disipación en nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que llamamos la 'falta de paradero'. La avidez de novedades es en todas partes y en ninguna. Este modo del 'ser en el mundo' desemboza una nueva forma de ser del 'ser ahí' cotidiano con lo que éste se desarraiga constantemente"*³⁶.

³⁴ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.520.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.192.

Tanto la avidez de novedades como las habladoras pretenden dar al "ser ahí" la fantasía de la seguridad de conocerlo y comprenderlo todo. Pero como en ambas partes existe una carencia total de fundamento lo que se logra es el desarraigo absoluto. El no responsabilizarse, comprometerse, detenerse, ser conscientes de la individualidad y finalmente perderse en el uno, a lo que nos conduce es a ser en todas partes y en ninguna, al fenómeno de la inhospitalidad, falta de hogar y paradero. Por un lado, el "ser ahí" humaniza el mundo lo hace familiar, tiene la tendencia a "acercarse", "desalejar" y por otro lado en la cotidianidad quisiera perderse y olvidar su condición de "ser ahí".

Finalmente Heidegger señala un fenómeno más de la forma de ser del "ser ahí" en la cotidianidad, que resulta de los dos anteriores: "Habladoras y curiosidad sumen al 'ser ahí' en una ambigüedad irremediable. No se sabe ni lo que se sabe, ni lo que se ignora. Y este equívoco es total: se extiende al mundo, a los otros y al 'ser ahí' mismo"³⁷.

La ambigüedad llega cuando ya no se puede decir que es lo verdaderamente abierto y lo que no, que es lo verdaderamente comprendido. La ambigüedad afecta la relación del "ser ahí" con el mundo, con los otros y consigo mismo. Dice Heidegger que en la ambigüedad: *"Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, aceptado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y lo está en el fondo"*³⁸.

La ambigüedad es un proceder cotidiano característico del "ser ahí" que aparece ya siempre en el comprender y el proyectarse. En la ambigüedad todo es sabido, lo pasado, lo presente y lo que sucederá. Y todo es sabido porque lo ambiguo es lo equívoco, lo que en el fondo ofrece muchas interpretaciones y a la vez ninguna, por eso puede darse el "lujo" de saberlo todo cuando en realidad no sabe nada. Esta multiplicidad de interpretaciones y posibilidades que ofrece la ambigüedad deben de quedar siempre sin concretar, de lo contrario, si llegaran a concretizarse habría que ir inmediatamente en búsqueda de otra posibilidad, perdiendo así el interés por la cosa realizada, porque el concretar algo hace que la responsabilidad

³⁷ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p. 520.

³⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.193.

caiga sobre un sujeto determinado, lo hace mirarse a sí mismo y es ésto lo que el "ser ahí" evade. El interés sólo se hace presente en la búsqueda de lo nuevo, en la avidez de novedades y las habladoras, porque mientras éstas existan es posible la ambigüedad y los sucedáneos que permiten el olvido del ser, nadie se hace responsable de nada. La existencia propia se presenta como ambigua, porque es el encontrarse deformado, me da noticia de mi existencia "a través" de un cristal que la deforma. Más que nunca ya no podemos saber quienes somos, ni cual es el sentido de nuestro existir.

Las habladoras, la avidez de novedades y la ambigüedad son formas de ser del "ser ahí" en la cotidianidad pero ésto no implica que el "ser ahí" no pueda nunca encontrarse consigo mismo, dejar de distraerse y olvidarse. Lo que sucede es que el genuino buscar y realizar del "ser ahí" se ve empañado por dicho comportamiento porque su tiempo es más "lento", entonces cuando algo se ha hecho verdaderamente no cobra mayor importancia porque la avidez de novedades ya ha pasado a otra cosa y estipulado en ella su interés: *"Ahora bien, dado que el tiempo del 'ser ahí' emprendedor en la silenciosidad de la realización y del genuino fracasar es distinto del de las habladoras; que, visto desde la publicidad, es un tiempo esencialmente más lento que el de las habladoras, que 'viven más de prisa' -hace siempre mucho que éstas ya pasaron a otra cosa, la más nueva en cada caso.- (...) Las habladoras y la avidez de novedades curan con su ambigüedad de que lo genuinamente creado y nuevo resulte viejo al parecer para la publicidad"*³⁹.

Lo verdaderamente realizado, descubierto pasa a un segundo plano, pierde importancia. La ambigüedad hace sentir al "ser ahí" que verdaderamente todo lo puede saber y puede ir de un asunto a otro sin parar, lo hace sentir para sus propios canones "verdaderamente vivo", cuando en realidad no sucede nada: *"Esta ambigüedad presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladoras la ilusión de que todo está resuelto en ellas"*⁴⁰.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibid. p.194.

Dije anteriormente que la ambigüedad afecta las relaciones del "ser ahí" con el mundo y con los otros. Calificamos al otro de acuerdo a lo que hemos oído decir de él. Las habladoras son el intermediario entre yo y el otro. Por ende, el "ser uno con otro" dista mucho de ser una relación cordial y armoniosa y esto se debe según Heidegger al original e individual estado de yecto de cada uno de nosotros que provoca un estar en el mundo a la defensiva, al acecho:

"(...) Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El 'ser uno con otro' en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo accecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del 'uno para otro' actúa un 'uno contra otro'"⁴¹.

Teniendo su origen en el estado de yecto que es un existenciarío del "ser ahí", la ambigüedad no es entonces el producto de la decisión consiente de un individuo en particular, quiero decir, la ambigüedad no afecta a determinados individuos sino al "ser ahí" mismo, al "ser ahí" como ser yecto en el mundo.

El "ser ahí" se encuentra yecto en el mundo, es este su más esencial y propio encontrarse. El "ser ahí" se encuentra además, caído de sí mismo.

Todas las características antes dichas no serían nunca aceptadas por el "uno", estos son fenómenos ocultos a los que el "uno" se resistiría aceptar. El "ser ahí" en la cotidianidad quisiera perderse en el anonimato, viviendo en "tercera persona", le sucede al otro y no a mí, siempre es lo otro.

Las habladoras, la avidez de novedades y la ambigüedad son determinaciones existenciarías del "ser ahí" y no sólo propiedades accidentales. Dichos caracteres constituyen la forma de ser del "ser ahí" en la cotidianidad, pero no abarcan todas las formas de ser del "ser ahí". Heidegger agrega a las anteriores determinaciones que como vimos se

⁴¹ Ibidem.

relacionan entre sí, otra más que une a las antes mencionadas y es fundamental: "La caída"⁴².

A través del análisis de los caracteres existenciales a partir de los cuales el "ser ahí" es inmediatamente, Heidegger lleva a cabo una primera aproximación sobre el estudio del ser auténtico e inauténtico, como formas de ser del hombre. Se ha mencionado ya anteriormente, que el "ser ahí" es ya siempre e inmediatamente en el mundo en el que se absorbe y se cura. El "ser ahí" al absorberse en el mundo intenta perderse en el "uno" que es todos y nadie a la vez. El "ser ahí" es siempre ya perdido, olvidando su mismo y absorbiéndose en el mundo:

"El 'estado de caída' 'en' el 'mundo' mienta el absorberse en el 'ser uno con otro', en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la 'impropiedad' del 'ser ahí' resulta ahora determinado sin más rigor mediante la exégesis de la caída "⁴³.

Si bien las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad presentan un modo en el que "el ser ahí" se "vela" a sí mismo y al mundo que lo rodea presentando así un modo no auténtico de ser en tanto que el "ser ahí" no se encuentra verdaderamente consigo mismo, no por eso podemos decir que no sea una determinación positiva, existencial, por lo contrario, lejos de permitirle al "ser ahí" lo que con ello pretende, es decir, "ya no ser en el mundo" lo determina de una manera más dramática, plenamente poseído y perdido en el mundo y en los otros: " La caída es la determinación existencial del 'ser ahí' en el modo de ser cotidiano de la *inautenticidad*. 'Inauténtico' no significa que el 'ser ahí' haya perdido en general su ser, sino que no es él mismo. Este 'no se él mismo' es, sin embargo, la forma de ser en la que el 'ser ahí', inmediata y regularmente, existe"⁴⁴.

⁴² " En las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad se desemboza aquella forma fundamental del ser de la cotidianidad que Heidegger llama 'caída' (*das Verfallen*)." Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.521.

⁴³ *Ibid.* p.195.

⁴⁴ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*,p.521.

Bajo dichas determinaciones existenciales el mundo viene a convertirse en lo anónimo, de ahí que comúnmente se crea que el mundo es lo separado y no una prolongación del "ser ahí". El "ser ahí" crea, proyecta, se prolonga y luego intenta olvidar lo que él mismo ha hecho y por lo tanto, lo que él mismo es.

El "no ser sí mismo", es la forma inmediata en que el "ser ahí" es en el mundo. El "estado de caído" no hace referencia a una caída de un estado puro y privilegiado, el "estado de caído" hace referencia al ser "caído" de "sí mismo", esto es, se desprende, se "desploma" de sí mismo: "*De sí mismo, en cuanto fáctico 'ser en el mundo', es el 'ser ahí' ya caído en cuanto caído; y caído no lo es 'es' ningún ente con que tropiece o no únicamente en el curso de su ser, sino en el mundo mismo inherente a su ser. La caída es una determinación existencial del 'ser ahí' mismo y no enuncia nada sobre este como algo 'ante los ojos' (...)*"⁴⁵.

Caídos somos pues todos por ser seres humanos, no es tampoco algo agregado que puede "ir y venir" en el "ser ahí", es una determinación de la existencia misma.

Acerca del fenómeno de la caída y de su significado, Heidegger rechaza toda interpretación de tipo teológico, religioso o como algo que pueda llegar a superarse en algún estado superior de la cultura. Heidegger no considera la historia como un movimiento ascendente en el que el hombre va dejando atrás estadios inferiores y progresivamente se va superando hasta llegar a la "perfección". Ser "caído" es parte de la naturaleza del hombre, mientras se es hombre se es caído de sí, desgajado de sí mismo, sin sentido.

Existencial y cotidianamente el "ser ahí" en tanto "ser en el mundo" se conduce a través de las determinaciones antes mencionadas: habladerías, avidez de novedades, ambigüedad. La caída viene a reforzar estas determinaciones como la condición de posibilidad bajo la cual se relaciona una con otra. Estos fenómenos determinan la constitución existencial del "ser ahí".

⁴⁵ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p. 196.

Bien, ¿de qué manera la caída es causa de las determinaciones antes mencionadas? *"Las habladurías son la forma de ser del mismo 'ser uno con otro', y no surgen únicamente de ciertas circunstancias que influirían 'desde fuera' sobre el 'ser ahí'. Pero el que este mismo se dé a sí mismo en las habladurías y el público 'estado de interpretado' la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la falta de base, quiere decir esto: el 'ser ahí' se está deparando a sí mismo la tentación de la caída. El 'ser en el mundo' es en sí mismo 'tentador'"*⁴⁶.

La "caída" es una "tentación" del "ser ahí" no provocada por lo exterior, por lo "ante los ojos" sino implícito en su naturaleza. El "ser ahí" se ofrece a sí mismo el impulso de "caer", caer viene a ser algo así como el resultado de la propia instigación a perderse, y absorberse en el "uno", en lo anónimo. Caerse es dejarse vencer por la tentación de perderse y diluirse. Ahora bien, absorbiéndose en el "uno" el "ser ahí" cree lograr la seguridad, la autenticidad y la plenitud de todo lo que puede llegar a ser. Cree lograr la fantasía de que sabiéndose un ente "abierto" al mundo puede dominarlo y poseerlo todo. De tal forma puede esquivar así las realidades que no le convengan y lo enfrentan con su propio ser que no lo puede todo comprender y poseer. Le impide seguir buscando, cuestionarse. Absorberse en el "uno" ofrece pues al "ser ahí" seguridad y tranquilidad, porque absorbiéndose el "ser ahí" cree olvidarse de sí, "caerse de sí".

*"Las habladurías y la ambigüedad, el tenerlo visto y tenerlo comprendido todo, constituyen la presunción de que el 'estado de abierto' del 'ser ahí' así disponible y dominante podría garantizar al 'ser ahí' la seguridad, genuinidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La certeza de sí mismo y el carácter decidido de uno difunden un creciente no haber menester del comprender, encontrándose propio"*⁴⁷.

Al creer que todo se tiene y se sabe, cesa cualquier intento de búsqueda, el "ser ahí" sufre entonces un "aquietamiento", aquietamiento que no es lo mismo que lograr verdaderamente la tranquilidad y la paz buscadas. El vértigo continúa, el paso de una novedad a otra, el no

⁴⁶ *Ibid.* p. 197.

⁴⁷ *Ibidem.*

detenerse, en el fondo lo que logra es un aquietamiento que hace creer que en efecto todo es sabido y comprendido. *"Este aquietamiento en el ser impropio no tienta, empero, a la inmovilidad e inactividad, sino que impulsa al desenfreno del 'tráfago'. El 'ser caldo' en el 'mundo' no entra ahora en reposo. El aquietamiento tentador incrementa la calda"*⁴⁸.

Y es que a este querer saberlo y comprenderlo todo lo que interesa no es lo que propiamente se quiere comprender, sino aquello que sosiege la búsqueda, que la "pare", y el hecho de que no se pueda parar porque es inherente al hombre el preguntarse, hace que se pase de un asunto a otro tomándolo como ya resuelto, aunque la respuesta nos haga caer en la absoluta ambigüedad, y falta de base. La cual produce además de un aquietamiento, un extrañamiento, acerca del cual Heidegger dice:

*"Más tampoco este extrañamiento puede querer decir que se arrebate fácticamente el 'ser ahí' a él mismo; al contrario, impulsa al 'ser ahí' a una forma de ser a la que atrae el más exagerado 'autoanálisis', que prueba todas las posibilidades de interpretación, hasta volverse inabarcables las 'caracterologías' y 'tipologías' producidas por ella"*⁴⁹.

Siendo extraño para sí mismo el "ser ahí" tampoco logra alejarse de sí, las preguntas y el cuestionamiento se hace cada vez más exigente, sigue latente, por lo que el "ser ahí" se ve implícito dentro del más exagerado autoanálisis. Una vez respondido y comprendido todo lo que pertenece a lo de "fuera" vienen los cuestionamientos sobre el "sí mismo". El "ser ahí" trata de utilizar toda clase de raciocinios para comprender lo que le pasa. Las posibilidades de interpretación vuelven a multiplicarse, el problema se hace inabarcable, el "ser ahí" se enreda en sí mismo.

Lejos pues de saberlo y comprenderlo todo el "ser ahí" termina por sentirse perplejo ante sí mismo.

Por un lado tenemos pues que el "caerse de sí mismo" constituye una tentación para el "ser ahí", una "oferta" atractiva. Cayéndose de sí mismo el "ser ahí", alejado de sí cree saberlo y comprenderlo todo por lo que no

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibid. p.198.

ha menester de búsqueda, el "ser ahí" se aquieta y en este aquietamiento viene a darse cuenta de que es un extraño para sí mismo, la falta de base y de fundamento hacen que todo quede como en el "aire" y aunque originalmente provoca quietud el sentirse extraño ante sí mismo produce una nueva serie de preguntas que lejos de romper con el círculo lo agudizan, por eso dice Heidegger que el "ser ahí" se "enreda" en sí mismo.

Todos estos fenómenos constituyen la forma de la "caída", al que Heidegger también conoce como el "derrumbamiento": *"El 'ser ahí' se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el 'no ser' de la cotidianidad impropia. Pero este derrumbamiento le resulta oculto por obra del público 'estado de interpretado', dado que resulta interpretado como 'exaltación' y 'vida completa'"*⁵⁰.

Intentado salir de sí, perderse de sí mismo, el "el ser ahí" sólo logra perderse dentro de sí. Buscando desesperadamente el comprenderlo todo al "ser ahí" le queda ya todo oculto, todo cae en el dominio del "uno", es la fantasía de haberlo logrado todo que va de una posibilidad a otra, enajenándolo. Porque el "ser ahí" no logra en este estado ni la paz ni la tranquilidad auténticas. Cayéndose de sí el "ser ahí" se sabe yecto en el mundo, se "ve" huyendo, esta sensación aumenta pues el estado de impropiedad.

Impropiedad, que no significa un "no ser" o "ser menos", la impropiedad tiene un estatuto ontológico positivo. El "ser ahí" como "poder ser" que es, es siempre dueño de su ser, el "ser ahí" es el único de los entes al que "le va" su ser. Y aunque en la cotidianidad se ha perdido y en la "caída" vive apartado de sí, es el "ser ahí" dueño de sí mismo, por eso puede "perderse" y "caerse"⁵¹

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ "En la caída no le va al 'ser ahí' ninguna otra cosa que su poder-ser-en-el-mundo, aunque en el modo de ser de la inautenticidad. Si el 'ser ahí' puede caer, es porque le va el ser-en-el-mundo, encontrándose y comprendiendo. La caída no es, en definitiva, sino el modo cotidiano como el 'ser ahí' está en el mundo". Eusebi, Colomer, *Op. Cit.* P.521.

*"En la caída no va ninguna otra cosa que el 'poder ser en el mundo', bien que en el modo de la impropiedad. El 'ser ahí' sólo puede caer porque le va el 'ser en el mundo' encontrándose y comprendiendo. Y a la inversa, no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta"*⁵².

El fenómeno de la caída pertenece a la estructura ontológica del "ser ahí" mismo, se manifiesta todos los días, en la cotidianidad. Con el fenómeno de la caída Heidegger no quiere aludir a problemas de tipo teológico, a la corrupción de la naturaleza humana, o al pecado, la caída es un concepto ontológico: " Por ello, aunque Heidegger habla un lenguaje teológico, con su descripción de la caída no quiere dar a entender algo parecido a una visión 'nocturna' del 'ser ahí', que viniera a completar otras visiones demasiado luminosas o simplemente blandengues o inocuas. La caída desemboza una esencial estructura ontológica del 'ser ahí', la cual está tan lejos de pertenecer a su lado nocturno, que constituye todos sus días en lo que tienen de cotidianos"⁵³.

Retomando lo antes dicho, se puede decir que al "ser ahí" es inherente el "estado de abierto" y por este estado son posibles el encontrarse, el comprender y el habla. Cotidianamente el "estado de abierto" se manifiesta en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, que unidas muestran el fenómeno de la "caída" con sus caracteres: la tentación, el aquietamiento, y el extrañamiento.

Mediante todos estos elementos Heidegger ha tratado de poner de manifiesto la constitución ontológica del "ahí", es decir el "en" del "ser en el mundo", esto es, la estructura del "ser ahí" siendo ya siempre e inmediatamente en el mundo.

⁵² Heidegger, *Op. Cit.* p.199.

⁵³ Colomer, Eusebi, *Op. Cit.* p.521.

VI

LA ANGUSTIA MODO FUNDAMENTAL DEL ENCONTRARSE.

Analizando la constitución existencial de "ser ahí", Heidegger ha señalado ya que el "ser ahí" es su "estado de abierto", esto es precisamente lo que el "ahí" pone de manifiesto. De este análisis surgieron los modos constitutivos del "ser ahí", el encontrarse, el comprender y el habla, y el ser cotidiano del "ahí", dándonos así ya cierta noticia acerca de quién es y cómo es el ente que es menester analizar antes de llegar propiamente al ser, esto es el "ser ahí". Sin embargo, existe un fenómeno que responde de manera total a este análisis, un fenómeno que unifica y es algo así como la raíz común de todos los existenciales antes mencionados, dicho fenómeno es la cura.

Anteriormente se mencionó que en la cotidianidad el "ser ahí" se pierde en el anonimato del "uno" representado por el "término medio", esto es, por la "tibiaza" en la que la responsabilidad y el compromiso se diluyen entre todos y ninguno, de tal forma que se establece cierta forma de pensar, actuar y vivir conforme a lo que "se dice", sin saber nunca a ciencia cierta quién lo dice. Esta forma de ser en la cotidianidad está constituida por un "ser en el mundo" ya siempre abierto a él y caído de sí mismo. Cada que hace referencia a la tentación que el "ser ahí" padece y que le sugiere, le ofrece la pérdida, el olvido de sí mismo. El "ser ahí" es abierto al mundo y esta apertura le permite "caerse de sí".

El "ser ahí" es abierto porque el mundo es el resultado de la proyección de sus posibilidades, de las posibilidades que en cada caso es. Cualquiera que sea la posibilidad que es, es siempre en estado de yecto y así se descubre a sí mismo en el encontrarse que le es propio.

A lo largo de la presente investigación se han ido analizando los distintos modos de apertura, a saber, el estado de ánimo, el comprender y

el habla, y se mencionó que cada uno implica al otro, esto es, se relacionan entre sí. Pues bien, estos modos de apertura o existenciaros, son parte de un todo estructural unido y lo que les otorga dicha unidad es precisamente "la cura": *"El ser del 'ser ahí', que sustenta ontológicamente el todo estructural en cuanto tal, se nos hace accesible lanzando plenamente una mirada a través de este todo hacia cierto fenómeno originalmente dotado de unidad e incluido ya en el todo de tal manera que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural"*¹.

El todo estructural que representa un fenómeno unitario no es el resultado de la "unión" de cada uno de los elementos antes mencionados, sino que dicho todo estructural está unido por la cura.

El "ser ahí" es abierto a sí mismo por medio del encontrarse y el comprender, dentro de esta apertura existe un modo que abre más que otros al "ser ahí" para sí mismo. Existe un encontrarse-comprensor determinado que ilumina de un modo más original al ser mismo del "ser ahí" por medio del cual podemos acceder al "quién" del "ser ahí". Este encontrarse que muestra la totalidad estructural del "ser ahí" es el fenómeno de la angustia.

La angustia indica el fundamental encontrarse del "ser ahí", el fenómeno de la angustia está íntimamente ligado al fenómeno de la caída y, como se mencionó anteriormente, no es sinónimo de temor².

"La angustia, como posibilidad del ser del 'ser ahí' y a una con el 'ser ahí' mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1983. p.201. "Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick durch dieses Ganze auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so dass es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert". Gesamtausgabe 2, SZ, p.241.

² "El miedo puede ser descrito como la ofuscación que se experimenta ante la proximidad amenazadora de un existente intramundano o de otro Dasein. El ser amenazante surge a cierta distancia de nosotros y muestra su intención malévola de introducirse en nuestro mundo ambiente, sin que entendamos con qué medios podremos hacer frente a esa eventual intrusión a consecuencia de la confusión creciente de que somos presa". De Waelhens, A. *La Filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986. p.109.

*explícita la totalidad original del 'ser ahí'. Este ser se desemboza como 'cura' "*3.

Por medio de la angustia podemos acceder a la "totalidad original del ser del 'ser ahí', el fenómeno de la angustia, como forma de abrir del encontrarse, da la base para apresar el todo estructural del "ser ahí" que se desemboza como cura. De allí la importancia del encontrarse fundamental que constituye la angustia, ya que es por medio de la angustia que se puede apresar el quién del "ser ahí". La angustia nos descubre el ser del "ser ahí" como "cura". La angustia no debe confundirse con otros fenómenos: *"Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. La cura no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella"*4.

La angustia es el modo que abre de manera más original al "ser ahí" ante sí mismo. Este abrir original de la angustia sólo es posible sobre la base del "estado de abierto" fundado en el encontrarse y el comprender.

El fenómeno de la angustia como se mencionó anteriormente, está íntimamente ligado al de la "caída", el "ser ahí" se aleja de sí mismo, intenta olvidarse de sí mismo, pero tras este intento de fuga siempre aparece ante sí. Por un lado en la caída, en la fuga el "ser ahí" no es "sí mismo", pero al mismo tiempo al intentar fugarse pone de manifiesto que se está fugando de sí. *"Sólo en tanto que el 'ser ahí' es puesto esencial y ontológicamente ante sí mismo por el 'estado de abierto' que en general le es inherente puede huir ante sí. En este candente desvío no se aprehende, ciertamente, el 'ante qué' de la fuga, ni siquiera se lo experimenta en 'versión hacia' él alguna. Pero en el desvío de sí es, no menos ciertamente, abierto 'ahí' "*5.

El "ser ahí" puede caer de sí porque es un ser abierto al mundo y a sí mismo, y es a partir de dicha apertura que puede caerse, fugarse de sí.

3 Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.202. " Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*". Gesamtausgabe 2, SZ, p.242.

4 *Ibidem*

5 *Ibid.* p.205

Ahora bien, el fenómeno de la caída implica un "fugarse de", un intento de fuga que es también propio del temor y que como se mencionó anteriormente no debe confundirse con la angustia. En la referencia cotidiana suelen confundirse temor y angustia. En el temor lo que amenaza y ante lo cual el "ser ahí" retrocede es un ente intramundano; en la angustia lo que amenaza es el propio "sí mismo". En el temor se huye de los entes intramundanos que amenazan, en la angustia el "ser ahí" intenta volcarse en ellos, perderse en ellos porque la causa de la angustia es el mismo. El temor está fundado en la angustia⁶.

El "ser ahí" al sentir angustia intenta absorberse en los entes intramundanos, cosa que no se le dificulta en un primer momento ya que el "ser ahí" es "ser en el mundo", abierto al mundo. *"El 'ante que' de la angustia no es ningún ente intramundano. Por eso no cabe esencialmente guardar conformidad alguna con él. La amenaza no tiene el carácter de una nocividad determinada que concierna a lo amenazado en determinado respecto a un especial 'poder ser' fáctico. El 'ante qué' de la angustia es absolutamente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente indeciso qué ente intramundano amenace, sino que quiere decir que en general no son 'relevantes' los entes intramundanos"*⁷.

Nada de lo que existe dentro del mundo es causa de la angustia, en la angustia el "ser ahí" inevitablemente se enfrenta a sí mismo e intenta huir de sí. La angustia no tiene objeto, la causa de la angustia soy yo mismo. En la angustia el mundo pierde toda su significatividad y por ello ya no se me ofrece como un lugar donde poder esconderme o descansar, tampoco puedo encontrar dentro de el algún ente intramundano que justifique mi angustia. Me angustio de mi ser, de mi "ser en el mundo", y sin embargo, en la experiencia cotidiana el objeto de la angustia permanece en la obscuridad: *"Lo que caracteriza el 'ante qué' de la angustia es que lo amenazador no es en ninguna parte. La angustia 'no sabe' qué es aquello*

⁶ "La fuga de la angustia, o ésta, es la condición de posibilidad de las fugas de la caída y del temor, o de éstos: temor es angustia 'cerrada' como tal por la caída. De nada ni por nadie sentiría temor nadie que no pudiera angustiarse de y por su ser mismo." Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo de M. Heidegger*, FCE, México, 1986., p.59.

⁷ Heidegger, M. *Op. Cit.*, p. 206

*ante que se angustia. Pero 'ninguna parte' no significada una nada, sino que implica un paraje, el 'estado de abierto' de un mundo para el 'ser en' esencialmente espacial. Por eso tampoco puede lo amenazador acercarse dentro de la cercanía desde una determinada dirección; es ya 'ahí'- y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que 'angustia' y corta la respiración- y sin embargo, en ninguna parte"*⁸.

El que el objeto de la angustia no sea en ninguna parte no quiere decir que no exista, que sea nada, sino que el mundo pierde toda su significatividad. Al perder toda significatividad se convierte en lo ambiguo, en lo "amorfo" por lo cual lo que amenaza es ilocalizable, no sabemos desde dónde amenaza, en qué dirección se aproxima y lo sentimos cerca, "ahí" mismo desde donde somos nosotros mismos y aún sintiéndolo así de cerca es inapreciable, no sabemos ni podemos definir qué es.

En la angustia "lo que nos asalta no está ni *aquí* ni *allí*, puesto que *aquí* *yallí* sólo se dan en una proximidad definida por la preocupación; la amenaza está en todo y en ninguna parte; no se puede decir ni que se acerca ni que se aleja; es omnipresente. Por esto la amenaza de la angustia nos envuelve en un sentimiento de extrañeza inquietante (*Unheimlichkeit*) y radical. Todos los seguros y todas las protecciones son ahora ineficaces; no es ya una cuestión de fuerza; por todas partes nos encontramos perdidos y sin apoyo"⁹.

El encontrarse más original, aquel mediante el cual podemos acceder al "quién" del "ser ahí" es un sentimiento ciego, es un sentimiento cuya causa es inexplicable. Heidegger vuelve a señalar así los límites de la razón. El "nada" y en "ninguna parte" de la angustia es un "nada" y "ninguna parte" intramundanos, y que en realidad hace referencia al mundo como objeto de ella misma (de la angustia): "(...) *el 'ante qué' de la angustia es el mundo en cuanto tal. La absoluta insignificatividad que se denuncia en el 'nada' y el 'en ninguna parte' no significa ausencia del mundo, sino que quiere decir que los entes intramundanos carecen tan absolutamente en sí mismos de importancia, que únicamente gracias a esa*

⁸ Ibidem

⁹ Waelhens, A. *Op. Cit.*, p.110

insignificatividad de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad"¹⁰.

El mundo no es un ente más ni el conjunto de los entes. El mundo es el objeto de la angustia, no los entes intramundanos sino el mundo como la prolongación del "ser ahí" como parte constitutiva de este. Al no poder hacer responsable a ningún ente de la angustia padecida el mundo hace frente como lo que es. Es también en el fenómeno de la angustia donde se hace patente lo que es el mundo, inconfundible con un ente cualquiera.

En la angustia, "el mundo surge ante nosotros, destruyendo esos pequeños reinos inofensivos, explorados y seguros, que son el mundo del trabajo y el mundo 'circundante'. La angustia nos coloca ante el mundo, aunque esta revelación no sea equivalente a una comprensión explícita. Puedo temblar delante del mundo sin 'conocerle' aún con precisión"¹¹.

De allí que diga Heidegger: "*Lo que 'angustia' no es esto ni aquello, pero tampoco todo 'lo ante los ojos' junto, como una suma, sino la posibilidad de algo 'a la mano' en general, es decir, el mundo mismo. Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: 'no era realmente nada'*"¹².

Y es que en efecto no era ningún objeto intramundano el causante de la angustia, sino el mundo mismo, mi "ser en el mundo". "*El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo. No es que se empiece por desviar reflexivamente la vista de los entes intramundanos, para pensar sólo en el mundo, ante el cual acaba por surgir la angustia, sino que es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el mundo como mundo. Sin que esto signifique que en la angustia se 'conciba' la mundanidad del mundo*"¹³.

¹⁰ Heidegger, M. *Op. Cit.*, p.207. " (...) das Wovor der Angst ist die Welt als solche." Gesamtausgabe 2, SZ, p.248.

¹¹ Waelhens, A. *Op. Cit.*, p. 111

¹² Heidegger, M., *Op. Cit.*, p. 207

¹³ *Ibidem*

El angustiarse me enfrenta al mundo tal y como es, es decir, como prolongación mía, por eso lo que angustia es mi "ser en el mundo", en "mi mundo" que no puede dejar de serlo. El abrir de la angustia al mundo como mundo es un abrir original, directo que no supone todo un proceso discursivo detrás que de pronto desemboque en dicho sentimiento mediante el cual se deduzca después la mundanidad del mundo. La angustia viene y abre de "golpe", pero su abrir no es un dar razón de, no es tampoco un pensar, un concebir, sino un hacer patente el encontrarme, esto es, un hacer patente la existencia misma. No es que reflexivamente me vaya percatando de que no es un ente determinado el que causa la angustia y entonces así logre pensar que lo que angustia es el mundo como mundo. Tampoco es que me vaya desviando de los entes intramundanos como "pasando de ellos" hasta llegar a la idea de mundo como tal y de tal pensamiento surga la angustia. La angustia, el encontrarse, no es nunca resultado o consecuencia del pensamiento. El pensamiento es posterior, el fundamento es el encontrarse. El angustiarse es anterior a toda reflexión, pensamiento y concepción.

La angustia no surge como resultado de un proceso lógico. La angustia es anterior a todo raciocinio, la angustia abre de "golpe", hace patente el existir, hace patente el mundo como mundo, pero no la idea del mundo.

La angustia tampoco obedece a un determinado estado de ánimo o a una determinada forma de ser. No es algo pasajero, contingente, que puede ser o no ser, en efecto existen momentos en los que la angustia se desvanece, se oculta, pero nunca desaparece, no podría hacerlo, si la angustia responde a la pregunta acerca de la identidad del "ser ahí". La angustia no se angustia ante nada determinado, lo que amenaza en la angustia es lo indeterminado por lo tanto imposible de combatir, imposible de localizar, en la angustia como se mencionó anteriormente, el mundo pierde todo sentido ya no puede aliviarnos en nada. Tampoco nuestro "ser ahí con" otros. *"La angustia quita así al 'ser ahí' la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el 'mundo' y el público 'estado de interpretado'. Arroja al 'ser ahí' contra aquello mismo por que se angustia, su 'poder ser en el mundo' propio. La angustia 'singulariza' al 'ser ahí' en*

su más peculiar 'ser en el mundo', que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades"¹⁴.

No pudiendo encontrar la causa de lo que me angustia en el mundo, tampoco puedo ya refugiarme en el, perderme en el "uno". La angustia me enfrenta inevitablemente contra aquello por lo que me angustio, esto es, mi "poder ser en el mundo". El "ser ahí" sabe así que es el único dueño de su ser, un ser yecto en el mundo en el que es sus posibilidades¹⁵.

La angustia imposibilita la evasión de mi propio ser, de mí mismo en toda mi singularidad. La angustia individualiza, me aparta, no se puede compartir. La experiencia es de quien la padece, es intransferible, la angustia igual. Cuando sentimos dolor sentimos nuestra existencia concreta, singular, siendo. Dicho dolor no se puede compartir y así producir alivio, difícilmente se puede explicar.

La angustia singulariza y a la par responsabiliza. No es posible la pérdida en el "uno", en el anonimato, soy yo, yo responsable de mí mismo y nadie más. Sin embargo aún experimentando mi absoluta irrepitibilidad y singularidad sigo siendo "fuera", de allí que: "Lo que me hace retroceder de angustia es esta exterioridad en la que estoy inmerso, para en ella hacer mi carrera de existente, sin haberlo querido, y sin poder ya detener su curso. La angustia nace de nuestra condición y nos la revela. Es el verdadero sentimiento de la situación original."¹⁶.

Es evidente, entonces, que, en la angustia se manifiesta con toda evidencia el fenómeno de la libertad: "*La angustia hace patente en el 'ser ahí' el 'ser relativamente al más peculiar 'poder ser', es decir, el ser libre para la libertad del elegir y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al*

¹⁴ Ibid. p.208. "Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft". Gesamtausgabe 2, SZ, p.249.

¹⁵ La angustia le quita al 'ser ahí' precisamente la posibilidad de comprenderse por el 'mundo' en la 'ambigüedad' del 'uno', la posibilidad de la 'calda'. Gaos, José. *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁶ Waelhens, A. *Op. Cit.*, p.111

*ser ahí' ante su 'ser libre para' (propensio in) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya"*¹⁷.

En la angustia mi ser se hace patente como lo no acabado, terminado y delimitado. Se manifiesta como el poder ser que es y que es producto de mi libertad. Se me hace patente que he de elegir entre adueñarme de mi ser y responder por él o intentar perderlo siempre sin lograr hacerlo nunca, convirtiéndome así en una pesada carga. La angustia me hace saber que soy mis posibilidades¹⁸.

Ahora bien, si la angustia singulariza y por lo tanto me "encierra" en mí mismo o mejor dicho frente a mí mismo, ¿no está contradiciendo el ya señalado estado de abierto, existenciarío del "ser ahí"? Sobre dicha cuestión afirma Heidegger: "*La angustia singulariza y abre así el 'ser ahí' como 'solus ipse'. Pero este 'solipsismo' existenciarío está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al 'ser ahí' justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como 'ser en el mundo'*"¹⁹.

La angustia singulariza no porque me aparte del mundo, sino porque me hace saberme único, irreplicable, en mi absoluta y total particularidad, siendo en el mundo, como única y original posibilidad de ser, dueño de un proyecto que tengo que desarrollar y que no elegí ser, pero que ante el cual si puedo elegirme²⁰.

La causa de la angustia es el "ser en el mundo", mundo que es mi prolongación, de allí que el mundo se "transforme" en un lugar poco apasible, acogedor, hospitalario. Dice Heidegger: "*En la angustia le va a uno 'inhóspitamente'*"²¹.

17 Heidegger, M. *Op. Cit.*, p. 208

18 Cfr. Colomer, Eusebi, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1990. p. 523.

19 Heidegger, M. *Op. Cit.* p. 208.

20 Cfr. Gaos, José, *Op. Cit.* p. 58.

21 Heidegger, M. *Op. Cit.* p.208. "In der Angst ist einem 'unheimlich'". Gesamtausgabe 2, SZ, p.250.

Pero, otra vez volvemos a encontrarnos con una paradoja, el "ser en" del "ser en el mundo" lo relacionó Heidegger con la noción de "habitar en" estar "familiarizado con", y que en la angustia nos sentimos "hinóspitamente" quiere decir justo lo contrario, como no sentirse en casa. Y es que en efecto, el "ser ahí" ante sí mismo no se siente en casa, acogido, seguro.

La búsqueda continua de estabilidad, seguridad, familiaridad, etc. pone de manifiesto precisamente la carencia de dichos elementos. Recordemos que en la cotidianidad el 'ser ahí' perdiéndose en el uno se siente seguro, siente que todo lo puede dominar y controlar, pero éstas "fantasías" sólo suceden cuando el "ser ahí" se esconde en el uno, porque cuando se enfrenta consigo mismo, las carencias antes mencionadas ya no pueden evadirse y el mundo deja de aparecer como lo hospitalario porque el "ser ahí" mismo se siente ajeno ante sí²².

Sobre lo antes dicho, dice Heidegger: *"La angustia, en cambio, saca de nuevo al 'ser ahí' de su cadente absorberse en el mundo'. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El 'ser ahí' es singularizado, pero como 'ser en el mundo'. El 'ser en' pasa al 'modo' existencial del 'no en su casa'"*²³.

Por eso es la angustia el abrir original, la angustia pone al "ser ahí" ante sí mismo, lo "saca" de la cotidianidad de las habladerías, la avidez de novedades y la ambigüedad donde el "ser ahí" cree lograr sus anhelos, curarse de una vez. El "ser ahí" es cura permanente, no terminada, el mundo se hace patente como lo no familiar y esto provoca angustia porque al par se nos hace manifiesto nuestro ser como "ser en el mundo", esto es, como el "no ser en casa". " Solo, aislado, desarraigado, sin hogar donde cobijarse, así se encuentra el 'ser ahí' en la angustia. Ella nace de su condición originaria y la pone de manifiesto en toda su trágica y brutal desnudez"²⁴.

²²Cfr Waelhens, A. *Op. Cit.*, p. 112

²³ Heidegger, M. *Op. Cit.*, p.209

²⁴ Colomer, E. *Op. Cit.*, p.523

De acuerdo con la estructura existencial del "ser ahí" como "ser en el mundo", el mundo se manifiesta como lo no "familiar" porque el "ser ahí" para sí mismo tampoco lo es.

El "ser ahí" cae de sí mismo, se fuga de sí mismo hacia los entes intramundanos esperando encontrar alivio. Aun cuando el "ser ahí" cree estar perdido en el anonimato del "uno" la amenaza de la inhospitalidad es latente por eso el constante "curarse de" que a veces hace creer que no hay necesidad de nada más, que se está seguro. La inhospitalidad encuentra su causa en el "ser ahí" mismo. En la cotidianidad el "ser ahí" vive "no sintiéndose en casa", y buscando sucedáneos para aliviar dicho estado²⁵.

Heidegger recapitula diciendo: "(...) a la esencial estructura del 'ser ahí' que es el 'ser en el mundo', estructura que como existencial no es nunca 'ante los ojos', sino que es siempre un modo del 'ser ahí' fáctico, es decir, en un encontrarse, es inherente la angustia como encontrarse fundamental. El 'ser en el mundo' con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del 'ser ahí', no a la inversa. Hay que concebir el 'no en su casa' como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial"²⁶.

El "ser ahí" fácticamente no sabe explicar la angustia como tal, es decir, la confunde con el miedo o la "localiza" y justifica mediante cuestiones de índole práctica, particular. Desconoce su estatuto existencial, desconoce que la angustia es parte de su propio ser. "*La angustia 'propia' es, encima, rara, dado el predominio de la caída y de la publicidad. Con frecuencia depende la angustia de condiciones 'fisiológicas'. Este factum es en su facticidad un problema ontológico, y no sólo por lo que respecta a sus causas y formas de transcurrir ónticas. La*

²⁵ "No se ha de concluir de lo dicho que la pura angustia sea un fenómeno frecuente. Es por el contrario, extremadamente rara. Desde el momento que trata de manifestarse, el *Man*, el sujeto impersonal y gregario hace un esfuerzo de propia defensa, que no deja de tener alguna eficacia. Su estrategia consiste en hacer lo posible por desviar la angustia hacia el temor (...)Nos lleva a un terreno determinado que tiene sus peligros, pero son peligros perfectamente localizables y que no amenazan la totalidad de la existencia." Waelhens, A. *Op. Cit.* p. 113.

²⁶ Heidegger, M. *Op. Cit.*, p. 210

*suscitación fisiológica de la angustia sólo resulta posible porque el 'ser ahí' se angustia en el fondo de su ser"*²⁷.

La angustia, como sentimiento de la situación original, tiene un estatuto ontológico del que el "ser ahí" no se perca inmediatamente ya que el "ser ahí" se cae de sí mismo en la cotidianidad y se pierde en el anonimato del uno.

Ahora bien, si todo encontrarse abre al "ser en el mundo", no todo encontrarse singulariza de manera tan patente. En la angustia no hay posibilidad de confusión, soy yo mismo el que se angustia. *"Esta singularización saca al 'ser ahí' de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. Estas fundamentales posibilidades de 'ser ahí', que en cada caso es el mío, se muestran en la angustia en sí mismos, sin desfigurarse por los entes intramundanos, a que se aferra inmediata y regularmente el 'ser ahí'"*²⁸.

En otras palabras, mediante la angustia se me hace patente mi libertad, la posibilidad de ser yo mismo o de perderme, aunque también es verdad que bajo ninguna de estas circunstancias desaparece la angustia. La angustia es un modo de encontrarse en el mundo, lo que me angustia en la angustia es sentirme yecto en el mundo, es este hecho lo que me angustia aunado al "poder ser en el mundo"²⁹.

Tomado en su totalidad: *"El pleno fenómeno de la angustia muestra, según esto, el 'ser ahí' como un 'ser en el mundo' fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la*

²⁷ Ibidem

²⁸ Ibid. p.211.

²⁹ "El 'ser ahí' hecho un *solus ipse* no puede angustiarse sino por sí, ni por sí sino como el *mismo* en el sentido más riguroso de este término; y en realidad se angustia sólo por su *posibilidad más peculiar*, la de *poder 'ser en el mundo' propiamente o impropriamente*, que no es ninguna posibilidad *determinada de su ser*, sino aquello en que consiste *su ser posible* puro y radical (...) se identifican en la angustia aquello *de* que se siente angustia y aquel *por* quien se siente: el 'ser ahí' como poder 'ser en el mundo' impropriamente, o sólo como 'uno mismo', o propiamente, o como 'sí mismo' en la más rigurosa identidad o 'mismidad.'" Gaos, José. *Op. Cit.*, p. 58.

*existencialidad, la facticidad y el 'ser caído'. Estas determinaciones existenciales no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural"*³⁰.

Los tres caracteres ontológicos del "ser ahí" son, de acuerdo a lo anterior, la existencialidad, la facticidad y el ser caído³¹.

Ya antes había mencionado que el "ser ahí" es en cada caso sus posibilidades, el ser en cada caso una posibilidad connota libertad, el "ser ahí" es libre para poder ser cualquiera de sus posibilidades, para poder ser sí mismo o perderse dentro del anonimato. Dicho "poder ser" se hace evidente en el fenómeno de la angustia.

Ahora bien, Heidegger aclara el significado del "poder ser" que es en cada caso el "ser ahí": "*Ser relativamente al más peculiar 'poder ser' quiere decir ontológicamente: el 'ser ahí' es para sí mismo en su ser y en cada caso ya previamente. El 'ser ahí' es siempre ya 'más allá de sí', no como un conducirse relativamente a otros antes que él no es, sino como 'ser relativamente' al 'poder ser' que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial 'le va'es la que vamos a llamar el 'pre-ser-se' del 'ser ahí' "*³².

Que el "ser ahí" sea en cada caso una de sus posibilidades quiere decir que es siempre un "poder ser" y en este sentido es siempre "más allá de sí" en tanto que ninguna posibilidad termina ya con las otras, no es el "ser ahí" lo terminado, acabado, sino el continuo movimiento, la continua elección, es libertad absoluta que se coloca en el ser, y por ser el quien por decirlo de

³⁰ Heidegger, M. *Op. Cit.*, p. 211

³¹ " En efecto, el ser-ahí se ha desmembrado hasta ahora como una *posibilidad* (existencia, comprender, proyecto), *echada* al mundo (ser -ahí, encontrarse, deyección), en el que de ordinario y regularmente se *ha perdido* (caída, uno, inautenticidad)." Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* p. 523.

³² Heidegger, Martín. *Op. Cit.* p. 212. "Das Sein zum eigensten seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon 'über sich hinaus', nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften 'es geht um...' fassen wir als das Sich-vorwegsein des Daseins". Gesamtausgabe 2, SZ, p.254.

alguna manera "se coloca en el ser" (esto es, en alguna de sus posibilidades) decimos que le va su ser. Siendo el "poder ser" que es, el "ser ahí" se anticipa a sí mismo, es siempre un "todavía no" y al mismo tiempo proyección.

El "ser ahí" es su ser, es dueño y protagonista de su ser. El "ser ahí" es "haciéndose", "pre-siendo", de allí que Heidegger lo denomine como un "pre-ser-se"³³.

Dicha estructura señala de manera original y fundamental el ser del "ser ahí", no se trata de una tendencia o alguna cualidad que puede aparecer en determinados sujetos y en otros no, el "pre-ser-se" es inherente al "ser ahí" como "ser en el mundo". Al "ser ahí" le es entregada la responsabilidad de ser sí mismo, yecto en un mundo. De allí que: *"El 'pre-ser-se' tomado en su plenitud quiere decir: pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo"*³⁴.

El "ser ahí" es ante todo "ser en el mundo", y el mundo es el plexo de significados referidos al "ser ahí" y por el "ser ahí". El mundo no es "lo otro", lo distante, lo ajeno. El mundo expresa la constitución del "ser ahí" como un ser que se hace, que es en el mundo. El mundo es parte integrante de dicha estructura, el pre-ser-se indica la unidad del fenómeno por el cual accedemos al ser del "ser ahí" y el pre-ser-ser implica un hacerse, un ser ya siempre en el mundo. El "ser ahí" no existe sin mundo.

Ahora bien, si "pre-ser-se" es ser haciéndose, la responsabilidad de ser no es de otro sino de mí mismo. Ser es hacer tu ser, de ahí que: *"(...) a éste es inherente el ser entregado a la responsabilidad de sí mismo, el ser en cada caso ya yecto en un mundo. El 'estado de abandono' del 'ser ahí' a sí*

³³ El fenómeno global de la angustia ha puesto al ser-ahí ante su más peculiar poder-ser. Ese estar orientado del ser-ahí hacia su propio poder-ser, lo caracteriza Heidegger como un 'pre-ser-se' o 'anticiparse' a sí mismo. (...) En efecto, por la dimensión del poder-ser el ser-ahí se adelanta a sí mismo en el proyecto existencial. En su ser hay siempre un 'todavía no', que tiende a superarse. Pero al ser-ahí le es tan esencial el ser libre para su más peculiar poder-ser, como el ser ya echado en cada caso en un mundo". Colomer, Eusebi. *Op. Cit.*, p. 523.

³⁴ Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p. 212.

mismo se muestra con original concreción en la angustia"³⁵.

El "ser ahí" es el único responsable de su ser, de su ser en el mundo yecto, el ser del "ser ahí" es abandonado a sí mismo, y nos percatamos de dicho abandono en la angustia. El "ser ahí" es yecto en el mundo y yecto para sí mismo, y es apartir de este abandono que el "ser ahí" inicia su proyecto de ser, no se inicia de la nada, como absoluta indeterminación, no es un comienzo absoluto. El "ser ahí" no es en el mundo como un poder o dejar de ser en el, es siempre ya en el mundo, curándose en el: "El 'ser ahí' no es proyecto sino como yecto.(...).Además de un todavía no, el ser del 'ser ahí' implica, pues, también un 'ya'. Dicho de otro modo: el existir es siempre fáctico. La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad. Tomado en su plenitud, anticiparse a si mismo quiere decir: *pre-ser-se en el ser-ya*".³⁶

En el capítulo sobre el encontrarse y a lo largo del presente, se ha puesto de manifiesto la importancia de la angustia como el fenómeno en el que se hace más patente la función original del encontrarse, pues bien, junto con la angustia, se encuentra la cura, como aquella estructura en la que se nos muestra de manera peculiar el encontrarse. La cura es la estructura misma de la existencia, es el esquema según el que se hace todo lo que se hace: "La cura es la estructura fundamental del estar según el modo en que éste, por lo pronto y las más de las veces, sale al encuentro de su cotidiano mundo en torno ³⁷".

El "ser ahí" es un todo compuesto de partes unidas por una misma "raíz". Esta "raíz" unificadora Heidegger la denomina "cura": "*La formal totalidad existencial del todo estructural ontológico del 'ser ahí' tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del 'ser ahí' quiere decir: 'pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)'. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término 'cura', que se emplea en esta su acepción*

³⁵ Ibidem

³⁶ Colomer, Eusebi, *Op.Cit.*, p.524.

³⁷Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. p.62.

puramente ontológica, existenciaría. De ella queda excluida toda tendencia óptica u ópticamente entendida, como cuidado o incuria, etc."³⁸.

Al iniciar el estudio sobre la cura Heidegger advierte ya que el ser del "ser ahí" es la cura, y lo es porque cura, significa pre-ser-se. El "ser ahí" como poder ser que es, está siempre inconcluso, "tendiente a", "anticipándose" en su ser. "Curarse de" es intentar constantemente completar y "atender" mi proyecto existencial. En cierto sentido es "construcción", "creación", procurarse dentro de un mundo que "me va", rodeado de entes que hacen y dicen referencia a mí mismo. "Curarse de" indica actividad, acción, creación, desarrollo; es esto el "ser ahí". Lo contrario sería lo dado, terminado, inmóvil. La cura no hace pues referencia a una característica más del "ser ahí", es de índole ontológico, es su mismo ser³⁹.

El "ser ahí" es haciéndose y es en cada caso una de sus posibilidades, el "ser ahí" es "poder ser"; hacerse y "poder ser" son las categorías existenciales que indican libertad, en la medida en que el "ser ahí" se "hace" puede elegir entre ser sí mismo o perderse en el uno. El "ser ahí" es en cada caso una de sus posibilidades, dicha posibilidad es determinada por la libertad. El "ser ahí" elige en cada caso lo que es.

El fenómeno de la cura hace pues referencia a la totalidad estructural del "ser ahí", va más allá de toda conducta, porque es la cura la que condiciona la forma de conducirse. El "ser ahí" se conduce de tal o cual manera porque se cura en dicho conducirse. *"En cuanto totalidad estructural original, la cura es existenciaríamente a priori de toda 'posición' y 'conducta' fáctica del 'ser ahí', es decir, se halla siempre ya en ella"*⁴⁰.

La cura es a priori porque es la condición de posibilidad del

³⁸ Heidegger, Martín, *Op. Cit.* p.213.

³⁹ "Aunque en la cura se anuncia en verdad el sentido del ser del estar (su 'esencia'), éste permanece no obstante encubierto, porque el estar tiende en su carácter de término medio y en su cotidianidad a rechazar su propio ser, con lo que no logra llegar al sentido de este ser". Pöggeler, Otto, *Op. Cit.* ,p.62.

⁴⁰ Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, p.214

conducirse en el mundo⁴¹. El hombre es un proyecto "inconcluso", mediante la cura, el hombre puede lograr perfeccionarse, dentro de lo posible, "completar" su proyecto: "*La perfectio del hombre, el llegar o ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la 'proyección'), es una 'obra' de la 'cura'. De un modo igualmente original define la 'cura' aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el 'estado de yecto').*"⁴².

El ser del hombre que es en cada caso una de sus posibilidades es obra de la cura. Cura y posibilidad se relacionan en la medida en que la cura es un "hacerse" un ser tal o cual posibilidad. Tanto cura como posibilidad indican indeterminación sobre lo ya determinado, indican un estado presente en el hombre, las posibilidades están y por medio de la cura pueden irse determinando. Cura y posibilidad indican lo que es el hombre, indeterminación que se delimita, interiorización, conciencia de dicha falta de fundamento determinado que ocasiona angustia. La posibilidad no desaparece aún cuando en cada caso se es una de ellas.

El "el ser ahí" es posibilidad que se proyecta en el mundo, porque es en el mundo en donde el "ser ahí" se cura. Dice Heidegger que también la cura se define a través del "estado de yecto", que es la forma en que el "ser ahí" es en el mundo. Y es que por ser el "ser ahí" posibilidad yecta en el mundo ha menester de curarse de. La posibilidad es obra de la cura y es siendo cura: "*Onticamente están todas las maneras de conducirse del hombre transidas de 'cura' y dirigidas por una 'entrega' a algo*"⁴³.

El hombre, se conduce en el mundo "curandose de", en constante actividad, siendo fácticamente práctico. La cura mienta un ser

⁴¹"El cuidado constituye así la unidad del conjunto estructural del ser-ahí. Heidegger ha elegido cuidadosamente este término que viene a reemplazar otros términos consagrados por la tradición, como alma, espíritu, yo, sujeto, etc., para evitar cualquier malentendido sustancialista. Todo lo que el ser-ahí conoce y hace, ocupación y preocupación, teoría y praxis, querer y desear, impulso e inclinación, todo son manifestaciones del cuidado. El cuidado es el ser del ser-ahí." Colomer, Eusebi. *Op. Cit.*, p.524.

⁴² Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p.219

⁴³ *Ibid.* p.220

"prácticamente", un ser que es conduciéndose, obrando, entregando, curando. De tal forma que: "*La condición existencial de la posibilidad de 'cuidado de la vida' y 'entrega' debe concebirse como cura en un sentido original, es decir, ontológico*".⁴⁴

Ello no implica, como lo afirma el propio Heidegger la supremacía de la praxis sobre la teoría.⁴⁵ Haber analizado la cura, ser del hombre, no tiene en Heidegger como objetivo hacer antropología sino, y como mencioné anteriormente acceder al sentido del ser.

Sólo es posible acceder al ser por medio del "ser ahí" en tanto que sólo el "ser ahí" puede comprenderlo y por ende "dotarlo" de sentido. Lo que se busca es el sentido del ser, no el ser aislado, la cosa "en sí", el ser es el sentido. "*La cuestión del sentido del ser sólo resulta posible si es algo que pueda llamarse comprensión del ser. A la forma de ser del ente que llamamos 'ser ahí' es inherente la comprensión del ser*"⁴⁶.

Heidegger no tiene como propósito hacer una antropología sino una ontología, es por esto que su filosofía ha sido considerada por algunos como un regreso a la metafísica. Por ello, después de haber afirmado que el ser del "ser ahí" es la "cura", se propone retomar el análisis de la realidad para que no se confunda su propósito: esclarecer el sentido del ser. Para ello, vuelve a justificar el porque inició su investigación a partir del "ser ahí": "El análisis de la 'realidad' sólo es posible sobre la base del adecuado acceso a lo 'real'"⁴⁷.

Sólo accediendo al sentido del ser a través del "ser ahí" podremos dar

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ " (...) Su filosofía interroga acerca del ser en general. Pero está esta filosofía, y sin duda con justos motivos, que tal demanda postula una inquisición previa sobre el sentido de este ser particular que es el hombre. Y llevando esto a cabo, ha descubierto que el ser del hombre es el cuidado. Poco importa ahora que este hombre piense u obre. La teoría y la práctica son paralelamente el hecho de un existente, cuyo ser es el cuidado". Waelhens, A. *Op. Cit.*, p.118.

⁴⁶ Heidegger, Martín. *Op. Cit.*, p. 221

⁴⁷ Ibidem.

auténtica razón sobre el ser. Heidegger menciona que a lo largo de la historia se ha tomado a la intuición como la forma de acceso primaria hacia la realidad. Y, sin embargo: *"La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la 'realidad' que resulte suficiente, depende del grado en que quede en claro el ser de aquello mismo de que debe haber independencia, de aquello mismo que debe trascenderse (...). Y, finalmente es necesario asegurar la primaria forma de acceso a lo 'real', en el sentido de un resolver la cuestión de si será el conocer quien pueda tomar sobre sí tal función"*⁴⁸.

A la realidad le es propio el 'ser' "en sí" e independiente de la conciencia. Ahora bien, ¿es el conocimiento la forma primaria de acceso a lo real, a lo independiente de la conciencia?

De acuerdo con todo lo antes dicho, Heidegger intenta mostrar como el conocimiento es una forma fundada en la cura y no viceversa.

El punto central es mostrar cómo el encontrarse es lo que asegura y da el conocimiento más preciso de mi existencia y de lo existente. El conocimiento intelectual es un modo fundado: *"El conocer es (...) un modo fundado del acceso a lo 'real'. Lo 'real' es esencialmente accesible sólo en forma de entes intramundanos. Todo acceso a tales entes está ontológicamente fundado en la estructura fundamental del 'ser ahí', en 'ser en el mundo'. Este tiene la estructura original que llamamos la cura (pre-ser-se-ya-en-un mundo-como ser-cabe-los entes intramundanos)"*⁴⁹.

El conocimiento no es pues la forma primaria de acceder al mundo sino que está fundado en una forma más original que es el "ser en el mundo". Partir del conocimiento como forma primaria de acceso a lo real supone un desconocimiento de la estructura fundamental del hombre como "ser en el mundo". Dicho desconocimiento lleva inevitablemente a la paradoja de si lo que conoce el sujeto es verdaderamente lo "en sí" o es transformado por el.

El "ser ahí" es "ser en el mundo", y es en el mundo "curándose de"; encontrándose, comprendiendo, antes que el conocimiento como proceso

⁴⁸ Ibid. p.223

⁴⁹ Ibidem

intelectual está el conocimiento existencial, esto es, afectivo. De allí que diga Heidegger: "*La cuestión de si un mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo' - ¿y quién, si no, podría plantearla?-, es una cuestión sin sentido*"⁵⁰.

El "ser ahí" es ya siempre en el mundo, abierto al mundo: "*Suceptible de ser descubierto tampoco lo es, empero, lo 'real' sino sobre la base de un mundo ya abierto. Y sólo sobre esta base puede lo 'real' seguir oculto. Se plantea la cuestión de la 'realidad' del 'mundo exterior' sin aclarar previamente el fenómeno del mundo en cuanto tal. Fácticamente, busca el 'problema del mundo exterior' constantemente la orientación en los entes intramundanos (las cosas y objetos)*".⁵¹

Sólo es posible conocer lo real y acceder a ello siendo en el mundo, y aun siendo en él, como parte integrante de mi propia estructura, puede permanecer oculto, en la evasión o el equívoco, creyendo que lo exterior, son las cosas, los entes intramundanos, como lo puramente independiente de mi ser, dejando en el olvido la verdad.

Todo planteamiento sobre la existencia del mundo como realidad independiente del sujeto es posterior a la existencia de este en el mundo. Esto es, cuando el "ser ahí" se pregunta por la realidad parece olvidar que para poderse preguntar a menester de ser en el mundo. El mundo y la realidad son condiciones de posibilidad del "ser ahí", por eso es que Heidegger dice que dichas "presuposiciones" llegan siempre demasiado tarde: "*El 'ser ahí' llega con semejantes presuposiciones ya 'demasiado tarde' porque esta presuposición la hace en cuanto ente -de otra suerte no es posible-, pero en cuanto ente es en cada caso ya en un mundo. Antes' que toda presuposición y actividad del 'ser ahí', es el 'apriori' de la constitución del ser del 'ser ahí' en la forma de ser de la cura*"⁵².

Todo concebir, creer, presuponer, etc. está fundado sobre el "ser en el mundo", son modos fundados en dicha estructura. La existencia (no como

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Ibidem

⁵² Ibid. p.224.

un concebir, pensar, etc.) precede a toda actividad posible.

Sin embargo, continúa Heidegger diciendo: *"No hay que demostrar que es ni cómo es 'ante los ojos' un 'mundo exterior', sino que hay que mostrar por qué el 'ser ahí' tiene en cuanto 'ser en el mundo' la tendencia a empezar sepultando 'gnoseológicamente' el 'mundo exterior' en la nada, para luego probarlo: La razón estriba en la caída del 'ser ahí' y el desplazamiento que motiva de la primaria comprensión del ser hacia el ser como 'ser ante los ojos'"*⁵³.

Para Heidegger realismo e idealismo han caído en una aporía, ya que dichas posturas han pasado por alto la estructura del "ser ahí" como "ser en el mundo". El "ser ahí" no es un mero sujeto y el mundo no puede ser reducido a un objeto.

Heidegger no puede considerarse pues ni realista ni idealista. Para él es necesario superar dichas posturas para poder progresar en el ámbito filosófico. Sobre realismo e idealismo aclara Heidegger: *"Si el título de idealismo quiere decir el hecho de comprender que el ser no será explicable jamás por ningún ente, sino que es en cada caso ya para todo ente lo 'trascendental', en el idealismo está la única y la justa posibilidad de desarrollar los problemas filosófico. Y Aristóteles no fue menos idealista que Kant. Pero si idealismo significa la reducción de todos los entes a un sujeto o una conciencia que sólo se distinguen porque su ser queda indeterminado o a la suma se caracteriza negativamente como 'no cosa', este idealismo no es menos ingenuo metódicamente que el más grosero realismo"*⁵⁴.

La noción de realismo y de mundo están íntimamente ligadas en tanto que al hablar de realidad estamos hablando de seres intramundanos. El mundo a su vez y como ya se mencionó anteriormente es un elemento estructural del "ser ahí" quien es "ser en el mundo" y es en el mundo curándose de. Como se puede ver no es posible desligar un fenómeno de otro para poderlo abarcar y comprender con toda claridad. El problema de

⁵³ Ibid. p.227

⁵⁴ Ibidem.

la realidad está íntimamente ligado con la naturaleza más intrínseca del "ser ahí".

Cuando se habla de realidad, se habla de entes intramundanos, ahora bien: "(...) *todos los modos de ser de los entes intramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo y con ello en el fenómeno del 'ser en el mundo'. De aquí nace esta evidencia: que ni la 'realidad' tiene una primacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al 'ser ahí'*"⁵⁵

La realidad es pues una forma de ser derivada del mundo y del "ser ahí" como "ser en el mundo" y no viceversa. El mundo y el "ser ahí" son por decirlo de alguna manera la condición de posibilidad de la realidad. Mundo y "ser ahí" no pueden quedar reducidos a la realidad, como primaria y fundamental forma de ser. Dicho lo anterior es importante mencionar lo siguiente para evitar confusiones: "*Dentro del orden de las relaciones ontológicas de fundamentación y de la posible localización entre lo categorial y lo existencial, la 'realidad' viene a parar al fenómeno de la cura. Pero que la 'realidad' se funde ontológicamente en el ser del 'ser ahí' no puede significar que lo real sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el 'ser ahí'.*"⁵⁶.

Que la realidad se funde ontológicamente, esto es, sea en el "ser ahí" no quiere decir que el "ser ahí" sea quién otorgue el ser en tanto creador de la realidad. Tampoco significa que las cosas y los entes sólo sean en la medida en que sean percibidos por el "ser ahí", o que sólo existan en su conciencia (sobre este punto ya mencioné que ser en la conciencia, pensar, querer y demás sólo son posibles sobre un ser que es ya siempre en el mundo). Lo que si quiere decir es que el ser sólo es mientras sea comprendido y el único ente capaz de llevar a cabo tal comprensión es el "ser ahí". El ser como lo independiente sólo puede existir si existe el "ser ahí", porque "independencia" dice "relación a" e implica ya un todo de referencias, es decir, se es independiente de algo..., del "ser ahí".

⁵⁵ ibidem.

⁵⁶ ibidem.

"Ciertamente, sólo mientras el 'ser ahí' es, es decir la posibilidad óptica de una comprensión del ser, 'se da' el ser. Si no existe el 'ser ahí', entonces no 'es' tampoco la 'independencia', ni 'es' tampoco el 'en sí', semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir ahora, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del 'ser ante los ojos', que entonces los entes seguirán siendo"⁵⁷.

La cuestión es entonces aclarar que lo que el "ser ahí" otorga no es el ser como creado sino el sentido del ser; pero es precisamente esto y sólo esto lo que debe de interesarnos, lo que Heidegger busca no es el ser como lo lejano, independiente, en sí, sino el sentido del ser, y es que finalmente y es esto un punto crucial , sólo de esto podemos hablar, sólo del sentido del ser podemos los hombres dar cuenta. Y además cabe mencionar que es finalmente lo único que importa, el ser para mí y por mí. Hablar del sentido del ser como lo que se intenta esclarecer y encontrar no hace que la filosofía heideggeriana caiga en un subjetivismo, porque el ser no es una mera percepción de la conciencia. Lo relevante es el sentido.

Sólo comprendiendo el ser, dando sentido al ser "se da" el ser. Lo que depende del "ser ahí" es el ser, no los entes, y es que Heidegger equipara ser y sentido.

*"Sólo si una comprensión del ser es, resultan accesibles los entes en cuanto entes; sólo si un ente de la forma de ser del 'ser ahí' es, es posible una comprensión del ser constituida en éste"*⁵⁸.

Dar sentido y comprender es la condición de acceso a los entes. Sentido y comprensión dependen del "ser ahí", la existencia de los entes no. Si los entes no fueran comprendidos y no tuvieran sentido permanecerían en la obscuridad, si existiendo pero ¿a quién le importaría esa clase de existencia?

⁵⁷ Ibid. p.233

⁵⁸ Ibidem.

Profundizando en el análisis sobre la realidad Heidegger introduce el tema de la verdad. Haciendo historia podemos percatarnos que ya desde Parménides, ser y verdad son nociones íntimamente relacionadas. Heidegger haciendo un "rodeo" por la historia de la filosofía, llega a la conclusión de que las distintos pensadores, de las más diversas corrientes coinciden en que la verdad es concordancia, *adaequatio*. Toda concordancia de algo con algo es una relación, o sea que la verdad es una relación. Ahora bien, para Heidegger la verdad no es el resultado de la concordancia de un sujeto con un objeto, esto implicaría distancia, un "puente".

La verdad más que concordancia quiere decir "descubrir", "desocultar", "iluminar": *"Una proposición es verdadera' significa: descubre al ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, 'permite ver' un ente en su 'estado de descubierto'. El 'ser verdadera' (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un 'ser descubridora'. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto). El 'ser verdadero' como 'ser descubridor' sólo es ontológicamente posible a su vez sobre la base del 'ser en el mundo'. Este fenómeno, en el que reconocimos una estructura fundamental del 'ser ahí', es el fundamento del fenómeno original de la verdad"*⁵⁹.

⁵⁹ *Ibid.* p. 239

CONCLUSIONES

Ya al inicio de la analítica existencial comienza a perfigurarse un nuevo concepto del hombre, y con éste una noción de existencia únicamente aplicable a él, y que dista mucho de significar lo meramente dado, o el ser como presencia, (tal como la tradición, según Heidegger, lo ha considerado). Aunque la filosofía de Heidegger no tiene como objetivo hacer antropología, para muchos estudiosos de su filosofía su análisis no logró traspasar el umbral de lo antropológico para llegar a su verdadero objeto, esto es, el ser. De tal forma que la introducción se convierte también de alguna manera en conclusión.

El objetivo de la presente investigación fue mostrar el estatuto ontológico de la afectividad en la filosofía de Heidegger. Para ello se abordó el tema del encontrarse. El encontrarse posee la función ontológica de enfrentar al "ser ahí" ante su propia existencia. En este sentido la filosofía de Heidegger no tiene precedentes en la historia. Son los sentimientos los que colocan al hombre frente a su mismo ser, no la razón, que es un modo fundado y que se da ya siempre sobre el encontrarse fundamental. El hombre dice Heidegger, es un ser abierto y la apertura más original está a cargo del sentir. El sentimiento en la filosofía de Heidegger tiene una acepción peculiar, al hablar del sentimiento o estado de ánimo como el abrir más original al mundo y a mi propia existencia, no se está haciendo referencia a un sentimiento particular. Se trata de una noción indiferenciada de sentimiento que no se identifica con ninguno. Es el sentimiento como capacidad de abrir.

Aunque como se dijo durante el trayecto del presente trabajo, el "ser ahí" no es únicamente un "ser doliente", también comprende y articula su ser en el mundo, hay que decir que el encontrarse, aunque de alguna manera es más elemental que los otros dos modos de apertura, esto es, el comprender y el habla, es también el más fundamental, porque pone al "ser ahí" frente a su propia existencia.

Enfrentado a su propio existir el "ser ahí" sólo sabe que es pero no qué es, y cual es el sentido u origen de su existencia. Señala así Heidegger, el límite del conocimiento intelectual y el papel de la razón, y muestra

también la finitud del hombre. Por medio del encontrarse nos sentimos siendo sin poder dar razón radicalmente de ello. Somos sujetos limitados y condicionados. El "ser ahí" es finito porque aunque es un proyecto por completar continuamente, sabe que es un proyecto que él no puede resolver y cumplir definitivamente si no es con la muerte, que al llegar me anula a mí mismo, a este enfrentarse con la propia existencia sin sentido es lo que Heidegger denomina estado de yecto. El "ser ahí" ha sido embaucado en un proyecto del que tiene que hacerse cargo sin tenerlas todas de su lado. El sentimiento nos revela la condición original del "ser ahí" en su estado de yecto, de su ser arrojado y abandonado al mundo. Es por este ser arrojados que el sentimiento juega un papel de tanta importancia en la filosofía de Heidegger. Mi sentir revelador es provocado por mi estar yecto en el mundo.

Además de su función ontológica, el encontrarse es la condición de posibilidad del conocimiento sensible. El encontrarse significa el contacto con la realidad. El encuentro con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible sólo por el hecho de que el "ser ahí" está siempre en una situación afectiva. Toda relación con las cosas es posible por el abrir del mundo propio del encontrarse. El encontrarse abre al "ser ahí" al mundo, y este abrir hace posible el conocer y el ponerse en contacto con las cosas. El mundo se nos aparece siempre teñido por cierto matiz de emotividad; tristeza, alegría, tedio, melancolía, y no como un mero objeto. Cada sentimiento particular es la prueba de que el "ser ahí" no puede estar en el mundo sin encontrarse, encontrarse que en su sentido más radical, no depende de él. Por medio del encontrarse se obtiene por así decirlo, una primera visión del mundo.

Que el encontrarse sea la condición de posibilidad del conocimiento sensible implica subjetividad pero no subjetivismo. Es un hecho que siempre nos encontramos de alguna manera, y no podemos salir de nuestro propio ser para conocer, por lo tanto conocemos desde el modo en que nos encontramos, el "ser ahí" no es nunca un espectador desinteresado del mundo, porque el mundo es su propio proyecto. El que el "ser ahí" se encuentre siempre de algún modo, no es un mero accidente, la afectividad es parte constitutiva del hombre, no puede "deshacerse" de ella, al conocer no está, por un lado, la visión meramente intelectual y desinteresada y, por

otro, la afectividad que la "tiñe" de un color. Primero porque, como se dijo anteriormente, el conocimiento es un modo de abrir fundado en el encontrarse, y después porque el "ser ahí" no puede separarse nunca de su propio estar, de su encontrarse de tal o cual manera. Pero el que la afectividad acompañe siempre a nuestro conocimiento, no implica subjetivismo, porque el encontrarse es la condición de posibilidad de la afección, no es una afección determinada sino que la posibilita. Que la afectividad intervenga en mi modo de conocer no implica que transforme mi conocimiento de la realidad, que lo obstaculice o que me aleje de lo verdaderamente real, por el contrario es en este conocer donde se encuentra la verdad, porque es así como puedo saberme un "ser en el mundo", arrojado. Por el contrario, un conocimiento que intentara toda depuración de la afectividad y de lo subjetivo, implicaría una falseación sobre la realidad. Siendo el encontrarse parte constitutiva del "ser ahí" viene a determinar el modo en que se nos dan las cosas y por lo tanto el modo en que son, pero si, por otro lado, sobre este encontrarse que determina el modo de conocer las cosas yo no puedo decir nada, sólo que soy yecto, entonces tampoco podré dar razón del modo originario de comprender y captar el mundo. Si la condición de posibilidad del conocimiento sensible es el encontrarse y del encontrarse no se puede obtener ninguna razón última, entonces tampoco podremos obtener la razón última de nuestro comprender el mundo.

Se mencionó también a lo largo de la investigación que la función original del encontrarse se hace más patente en el fenómeno de la angustia y la cura. En la angustia, porque lo que me angustia y aquello por lo que me angustio se identifican, el objeto de la angustia es el "ser ahí" mismo, en la angustia el mundo ha perdido ya toda significatividad y pone al "ser ahí" frente a sí mismo en toda su inhospitalidad y estado de yección. Ya nada puede aliviar, ningún sucedaneo distrae, el "ser ahí" se encuentra frente a su propia existencia que, como ya se mencionó, existir es para el hombre su estado yecto. Ahora bien, si la angustia coloca al "ser ahí" frente a su propio existir, la cura es la estructura misma de la existencia. La cura es el esquema según el cual se hace todo lo que se hace, es el esquema según el cual vive el hombre, la cura hace referencia a este estado de continuo movimiento que implica el estar haciendo y completando el propio proyecto

existencial; es este "estar resolviendo cosas todo el tiempo". Por medio de la cura se accede a la temporalidad misma del "ser ahí". En efecto, en este estar completando el propio proyecto, llega a un momento en el que el "ser ahí" ya no puede ocuparse más, la muerte es aquello con lo que el hombre no puede ocuparse. De aquí que sea lo único que pueda permanecer en su carácter de posibilidad; el hombre no puede reducirla a algo dado. El "ser ahí" se peca de que es tiempo cuando se sabe un ser para la muerte y por lo tanto finito.

A lo largo de la tesis he podido percatarme de la grandeza de la filosofía heideggeriana y al mismo tiempo de las paradojas que en ella se suscitan. Para Heidegger el hombre es su estado de abierto, es un ser en el mundo, y sin embargo esta apertura no hace sino abrirnos al sin sentido más profundo de nuestra existencia. Por otro lado, afirma que el "ser ahí" es ser con y en el seno mismo de su ser esta completamente solo, soledad no circunstancial sino ontológica. Si se pudiera hacer una analogía podríamos decir que el hombre es como una habitación con las ventanas y las puertas abiertas y fuera no habría más que la absoluta oscuridad y el vacío, o sea, la nada. A lo largo de la filosofía de Heidegger nos encontramos continuamente con este tipo de dicotomías.

En el capítulo tercero al analizar la relación de los sentimientos con el tiempo Heidegger menciona que el encontrarse se funda en el pasado, esto se hace evidente en fenómenos como la melancolía, la tristeza, el *astío* etc. pero, en el caso de la esperanza parece ser que se relaciona más con el tiempo futuro, en cualquier caso lo determinante en dicho fenómeno, no es tanto el esperar sino el sentido existencial de la esperanza misma, lo decisivo es ese alguien que espera. El que espera lo hace a partir de su propio origen. Heidegger menciona esto y termina el apartado sobre la relación de los sentimientos y el tiempo, dejando sin resolver de fondo el significado de la afirmación sobre el sentido existencial de la esperanza misma, esto es, ¿cómo puede existir la esperanza sobre la certeza indudable de nuestro ser para la muerte y de nuestro sin sentido más profundo? Tal vez la única manera de explicar su origen sería afirmando que es una mera ilusión o espejismo que el hombre por necesidad se forja y se aferra a ella sin ningún fundamento real, ya que de cualquier otro modo no podrían ser explicados sobre las bases de su pensamiento. Al afirmar que el hombre es

un ser para la muerte Heidegger, no está afirmando que todo hombre es mortal, lo que pone de manifiesto en dicha afirmación es precisamente la falta de sentido. Es importante, señalar una vez más la conexión de la afectividad con el ser, y la función determinante que los estados de ánimo juegan en la ontología heideggeriana, para Heidegger ser y sentido son sinónimos, la falta de sentido se me revela a partir de lo que siento. Los sentimientos son el espejo de la falta de sentido de la existencia misma. Por lo tanto, si ser, sentido y sentimiento se relacionan de tal manera, sólo aceptando que la existencia misma tiene sentido podrían explicarse sentimientos como la esperanza, y la fe.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES:

Heidegger, Martín. Gesamtausgabe Band 2, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977.

Heidegger, Martín, El Ser y el Tiempo, Trad. José Gaos, FCE, México, 1983.

BIBLIOGRAFIA:

Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 2a. Ed. ampliada, 1963.

Beaufret, Jean, *De l'existentialisme a Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986.

Berciano, Modesto, "¿Qué es realmente el "Dasein" en la filosofía de Heidegger?", *Thémata*, 1992.(10), pp.435-446.

Berciano, Modesto, "Sinn - Wahrheit - Ort (τοπος)", Tres etapas en el pensamiento de Heidegger", *Anuario Filosófico*, 1991 (24), 9-48.

Boutot, Alain, *Heidegger*, Presses Universitaires de France, Publicaciones Cruz, México 1991.

Bengou Rufz de Azua, *De Heidegger a Habermas, Herméutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.

- Carpio, Adolfo P., *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 1974.
- Colomer, Eusebi, *El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Herder, Barcelona, 1990.
- Coreth, E, *La Filosofía del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1989.
- Copleston, F., *El Existencialismo*, Ed. Tradición-México, México, 1976.
- Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Tomo VIII: *De Bentham a Russel* Ariel 1985.
- Cruz, Prados, A., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- Echauri, Raúl, *Heidegger y la metafísica tomista*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970.
- Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger*, FCE, México, 1986.
- Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990.
- Jolivet, R. *Las doctrinas existencialistas, desde Kierkegaard a Jean Paul Sartre*, Gredos, Madrid, 1962.
- Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Rev. Occ., Madrid 1967.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Resweber, J.P., *La pensée de Martin Heidegger*, Privat, Toulouse, 1971.

Rodríguez, García, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid 1987.

Urdanoz, T., *Historia de la Filosofía*, Tomo VI, *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, B.A.C., Madrid, 1978.

Vattimo, Gianni, *Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993.

Waelhens, A. de., *La Filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986.