

21011  
5



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLAN"

**"PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:  
HEIDEGGER, HERMENÉUTICA Y LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

TRABAJO RECEPCIONAL DEL SEMINARIO  
TALLER EXTRACURRICULAR

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

JUAN ALFREDO COPADO HERNÁNDEZ

ASESOR: LIC. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO



MAYO 2003

A



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 esta 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.

A mis padres:

María del Carmen Hernández G. (q.e.p.d.)  
Pablo Copado González

*Valió la pena el esfuerzo.*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

13

A:

María Elena Vences Aviña

*Mi real amor*

2

A:

Alfredo Daniel Copado V. y  
Guadalupe Alejandría Copado V.

*Producto del amor*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

D

A:

Amalia Aviña Ayala (q.e.p.d.)

***Su presencia la llevo dentro***

E

**A:**

**Lilia Martha Vences Aviña**

***Por su paciencia y gran ayuda***

F

A:

Alberto Pascal M.

***Por sus interminables palabras  
de aliento***

G

A:

Muchos más que por ser  
anónimos, quedan en el  
silencio.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON  
FALLA DE  
ORIGEN**

"NUNCA PENSÉ QUE HUBIERA ENGENDRADO  
UN INMORTAL"

- Goethe -

# ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN-----	1
<b>1. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POESÍA</b>	
1.1 El Habla y el Decir-----	9
1.2 La Palabra-----	20
1.3 Pensamiento y poesía-----	23
<b>2. UNA HERMENEUTIZACIÓN A LAS CIENCIAS SOCIALES</b>	
2.1 Origen de la Comprensión e Interpretación-----	28
2.2 La Comprensión como teoría y conocimiento-----	36
2.3 Las Ciencias Sociales como teorías interpretativas--	41
<b>3. LA TEMPORALIDAD DE LA HISTORIA</b>	
3.1 El ser óntico y el ser ontológico-----	44
3.2 Relación entre temporalidad e historia-----	52
<b>4. LA FUNCIÓN DE LOS PREJUICIOS EN LA TAREA DE LA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO</b>	
4.1 Acercamiento al texto-----	58
4.2 Prejuicios y tradición-----	64
4.3 Prejuicios y comprensión-----	70

I

## 5. LA CURA COMO UNA POSIBILIDAD ÉTICA

5.1	El ser con otros-----	73
5.2	El ser ahí cotidiano-----	79
5.3	La cura auténtica del ser ahí-----	87
	CONCLUSION-----	94
	NOTAS Y CITAS-----	103
	BIBLIOGRAFÍA-----	106

h

# **Perspectivas de la Filosofía Contemporánea: Heidegger, Hermenéutica y la Filosofía de la ciencia**

Introducción.

El trabajo que a continuación presento trata acerca de algunos temas que se manejan en la Filosofía contemporánea. En él, no se pretende hacer un análisis comparativo entre los filósofos que me ocupan, sino hacer un análisis de su pensamiento en cada tema específico.

Partiendo del hecho de que el pensamiento se ha desarrollado a lo largo de la historia, me interesa analizar aquellos temas que sobresalen en la Filosofía contemporánea. Esto no significa descalificar las aportaciones que han hecho otros filósofos de la misma época; sólo trato de retomar aquello que considero han aportado algunos de los filósofos contemporáneos.

De lo anterior, considero que uno de los máximos representantes de esta época es Martín Heidegger. Me llama la atención su Filosofía, porque me parece que es uno de los filósofos que nos invitan al reto de la reflexión humana. Esto lo vemos en el lenguaje que crea para mostrar su propio sistema filosófico. De ahí, que el trabajo aborde tres capítulos relacionados a la Filosofía de Heidegger: Capítulo I "Relación entre Filosofía y Poesía": Capítulo III "La Temporalidad de la Historia", y Capítulo V "La Cura como una posibilidad Ética".

Veo en la filosofía de Martín Heidegger una forma de ofrecer resultados objetivos, sin necesidad de que éstos pasen por la rigurosidad del método científico. Considero que Heidegger nos demuestra que el conocimiento acerca de temas como: el habla, el pensamiento, la poesía, etc. son una forma de conocimiento que el ser humano utiliza para interpretar su mundo. No podemos negar que en estos temas el método científico no es necesario. Por ejemplo, vemos que para conocer cuál es la función del habla o saber acerca del tiempo en la historia, lo podemos conseguir con solo analizar o interpretarlos. Podemos decir, de esta manera, que los temas que me ocupan acerca de Heidegger, son una demostración de esta índole. Me parece que la filosofía de Heidegger es una interpretación hermenéutica sobre el papel que desempeña el "ser ahí" en el mundo y su relación con otros. De que manera se da ésta y sobre todo, el papel que desempeña el "ser ahí" en el mundo. Interpreta, así me parece, al "ser ahí" en un plano general. Y sobre todo, que nos ofrece una respuesta a la cuestión del ser como algo que no está fuera del mundo, sino que lo muestra como parte de él.

Tratando de establecer un hilo conductor en los temas de este trabajo, me interesa analizar, para Karl Popper, como sería una hermeneutización en las Ciencias Sociales (cap. II). Esta inquietud surge al conocer la negación hacia las Ciencias Sociales o espirituales de parte de los filósofos de la ciencia quienes consideran que sólo el conocimiento científico es verdadero al estar sujeto al método que ofrece las Ciencias Naturales. Veo en Karl Popper una posibilidad de

rescatar el conocimiento que ofrecen las Ciencias Sociales por medio de la comprensión e interpretación, como algo que comparten las Ciencias Naturales y Ciencias Sociales.

Independientemente de que el tema de la Hermenéutica sea un tema de discusión entre los estudiosos de las Ciencias Sociales o humanas, me llama la atención ver que estas ciencias ofrecen un conocimiento objetivo como las Ciencias Naturales. Por ejemplo, algunos miembros principales del Círculo de Viena como Rudolf Carnap y Otto Neurath, representantes del Positivismo lógico, desacreditan a las Ciencias Sociales y, en especial a la Metafísica, porque no enfocan su investigación a hechos observables y reales, estableciendo así una diferencia entre las ciencias. La propuesta de Popper ofrece un paso a las Ciencias Sociales al mostrar que éstas también arrojan un conocimiento objetivo en su comprensión e interpretación que hacen del mundo y de las cosas.

Por otro lado, en lo que se refiere a la Hermenéutica, sólo me concreto a hacer una interpretación acerca del papel que juegan los prejuicios para la comprensión del texto, así como ver la influencia que éstos han tenido en la tradición y el papel que juegan en la comprensión. No pretendo hacer otra cosa más que mostrar aquello que Gadamer entendió por prejuicio.

Para hacer notar la forma como han quedado cada uno de los capítulos con sus incisos, pasaré a explicar cada uno de ellos.

En el primer capítulo acerca de Heidegger, "La relación entre Filosofía y Poesía", en el, "El habla y el decir", explicaré cuál es el papel que desempeña el habla en el "Ser ahí" en su estado perdido, la vocación del habla; el "Ser ahí" como vocado por el habla y cómo en su encuentro el "Ser ahí" se vuelve vocador del habla y el habla como vocado del "Ser ahí". También hablaré sobre la función que tiene el decir en el habla; y el papel que juega el habla en el Decir; el habla que habla desde el silencio y el decir como esencia del habla; expresando la experiencia que se tiene del habla. Veremos cual es la función que tiene la palabra en este camino del habla. La palabra poética: es donde encontramos aquello que queremos decir en el habla. La forma como el habla se relaciona con la cosa. Al querer establecer una relación entre pensamiento y poesía, hablaré de la necesidad que tiene el pensamiento de ocuparse de la esencia del habla; pensar la esencia del habla. La función de los decires del pensamiento y la poesía, la relación y la proximidad que tienen como vecinos. Considero que en la vecindad, se encuentra la relación más estrecha entre filosofía y poesía.

El problema que encuentro en este tema (y en eso está el porqué de su elección) consiste en saber y mostrar de qué manera se da la relación entre filosofía y poesía y cómo se da. Es importante saber ¿Dónde se ubica el lugar o punto más próximo entre ambas? ¿Cuál es la implicación de una en la otra? (si es que existe) ¿Qué dicen o de qué hablan cada una? Esto nos puede ayudar a pensar si

en el hacer filosófico se hace poesía o si con la poesía, se hace filosofía. Esta es la razón que me llevó a abordar el tema.

En el segundo capítulo acerca de Karl Popper: "Una hermeneutización a las Ciencias Sociales", en el "Origen de la comprensión e interpretación", mencionaré de dónde –considero – toma Karl Popper la inspiración para formar su teoría de los tres mundos y porqué; en qué consiste cada uno de los tres mundos, la relación que existe entre ellos y, sobre todo, la importancia del tercer mundo. En el apartado sobre "La comprensión como teoría y conocimiento", está dedicado a la comprensión; el mundo que la ocupa y la manera como Karl Popper relaciona o enlaza la comprensión y la interpretación. En "las Ciencias Sociales como teorías interpretativas", veremos la forma en que las Ciencias Naturales ofrecen teorías interpretativas al pertenecer éstas al tercer mundo. También, la forma como explica Popper la compatibilidad de la comprensión y la interpretación entre las Ciencias Sociales y humanas.

Podemos ver que el problema que me ocupa consiste en saber de qué manera las Ciencias Sociales y las Naturales pueden compartir la comprensión y la interpretación en la resolución de sus problemas. El análisis de teorías y el descubrimiento de problemas no es propio del método científico, ya que también por medio de la Hermenéutica podemos obtener resultados veraces.

En el tercer capítulo: "La temporalidad de la Historia", en "El ser óntico y el ser ontológico", se realiza una interpretación de la propuesta filosófica de Heidegger, de ver y colocar al "Ser ahí" dentro del mundo ("Ser en el mundo"), al mostrarlo como un ser actuante dentro del mundo. El estar ahí, del "Ser ahí", implica un espacio y un tiempo. Con el estar ahí, Heidegger nos presenta al "Ser ahí" no como el observador o intérprete de la historia (Ser óntico), sino como un ser histórico que hace su historia y se pregunta por ella (Ser ontológicamente histórico): el "Ser ahí" como un ser histórico. Me interesa analizar cuál puede ser la postura de Heidegger en lo que se refiere a la temporalidad de la historia. En "Relación entre temporalidad e historia", se me hace interesante encontrar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿Podemos decir que todo lo pasado (si podemos hablar de un tiempo pasado) es historia? ¿La historia tendrá un tiempo específico o todo el tiempo será historia? o ¿A qué momento de la vida se le puede llamar historia?

El problema que me ocupa, consiste en analizar de qué tiempo estamos hablando cuando hablamos de "la historia", saber en qué momento del tiempo la ubica Heidegger, si es un simple pasado, el futuro o si le podemos llamar historia a todo lo que sucede en el tiempo.

En el cuarto capítulo, "La función de los prejuicios en la tarea de la interpretación del texto", en "Acercamiento al texto", explicaré cuál es la postura del intérprete cuando se enfrenta al texto y la forma

como el texto puede influir en él. En "Prejuicios y Tradición", analizaré la importancia de la tradición y los prejuicios para la comprensión.

En "Prejuicios y Comprensión", precisaré la necesidad de los prejuicios en la comprensión.

El problema de los prejuicios tiene como objetivo ver en qué condiciones el intérprete se enfrenta al texto y, además, ver la importancia de la tradición y por qué los prejuicios son necesarios para poder orientar el prejuicio hacia una correcta interpretación.

En el quinto capítulo, "La cura como una posibilidad ética en Martín Heidegger", en "El ser ahí con", explicaré en que consiste la relación del "Ser ahí" con otros, cómo se da y de que manera el "ser ahí" queda inmerso en este "otros". En "El ser ahí cotidiano", analizaré la importancia que tiene el "ser ahí" cotidiano. De qué manera pierde y recupera su ser al estar en el "uno", así como explicar la influencia que en ello tienen las habladurías, la avidez de novedades, la ambigüedad y la caída. En "La cura auténtica del ser ahí", precisaré la necesidad de una ética por medio de la "cura" del "ser ahí" dentro del plano de lo auténtico. Considero que no podría ser de otra manera.

El objetivo de este tema consiste en ver el papel que juega la "cura" en el plano de la existencia del "ser ahí" y buscar la posibilidad de establecer una ética en el modo del ser auténtico del "ser ahí". El ver cómo se daría esta ética es la tarea encomendada.

Para lograr el cometido en cada uno de los capítulos. se manejaron las siguientes obras:

Para el primero, tercero y quinto capítulos, tres obras de Martín Heidegger: "El Ser y el Tiempo", "De camino al habla", y La Carta sobre el humanismo. Para el segundo capítulo acerca de Popper, la obra "Conocimiento objetivo". Y para el cuarto capítulo sobre Gadamer, "Verdad y Método I y II.

# **I. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POESÍA**

## **1.1 EL HABLA Y EL DECIR**

De acuerdo a lo que entiendo, el hablar forma parte de una de las cualidades del hombre y es un rasgo esencial que lo diferencia de otros seres. Por eso decimos que el hablar es propio del hombre.

Con el habla, el hombre deja su huella en esto que llamamos mundo; se comunica por medio del habla, interpreta por medio del habla, se expresa por medio del habla, etc. El habla es inherente a su cualidad de humano: El hablar del habla, sólo él lo puede hacer.

Martín Heidegger expone en su Libro *"El Ser y el Tiempo"* que el "ser ahí" adquiere su "estado de abierto" de la conciencia: Esto significa que la apertura que le da la conciencia al "ser ahí" lo faculta para que éste, tenga "al habla" como la posibilidad de encontrarse, a tal grado, que al habla la podemos definir como una parte del encontrarse del "ser ahí". El encontrarse lo podemos entender como un "ya no estar perdido"; que "el ser ahí" regresa a sí mismo y, en este caso, que se habla a sí mismo y no está perdido en el hablar de otro, el "uno".

Por medio del habla, el "ser ahí" encuentra una apertura a su "poder ser". De ahí que Heidegger nos dice:

"El 'Estado de abierto' del "ser ahí" es una constitución

fundamental del ente que somos en cada caso nosotros mismos está integrado por el encontrarse, el comprender, la caída y el habla" (1)

Si el habla le sirve al "ser ahí" para encontrarse, y el habla tiene una vocación (entiendo por vocación un hablar; la vocación es el hablar. Por eso, decimos que la vocación del habla es hablar del habla. El vocar es esa vocación que consiste en hablar de su habla) El vocar, Heidegger lo pone como un modo del habla, esta misma característica pasa al "ser ahí" y lo hace vocador: Así tenemos al "ser ahí" como ser vocador, ser que habla (2)

¿Por qué el "ser ahí" puede resolver su estado de perdido por medio del habla? Esta pregunta nos remite a otra donde, considero, podemos encontrar la respuesta. Esta pregunta es: ¿Cómo se perdió el "ser ahí"? Hemos dicho que el "ser ahí" encuentra en el habla una apertura a su "poder ser" y el habla tiene, al mismo tiempo, otra propiedad que es, el oír. El "ser ahí" cuando se absorbe en el "uno", deja las posibilidades de sí mismo y entra en el "estado de interpretado". Podemos entender este "estado de interpretado" como un dejar que otros digan o hablen y que el "ser ahí" esté inmerso en este decir de otros. A esto, Heidegger lo define como "el uno público" donde se habla de todos y a la vez de nadie. Otros son los que dicen o hablan (interpretan) en el uno. En este estado, el "ser ahí" oye a otros, porque deja que los otros hablen. Este oír del "uno público" y que es el que acompaña al "ser ahí" en su "estado perdido", es un oír

-dice Heidegger- "esclavo del ruido y las habladurías".

En el "estado de interpretado" el "ser ahí" puede oír a otros. El oír a otros tiene un riesgo: El "ser ahí" se pierde en esta publicidad del uno y las habladurías a tal grado, que ha dejado de oírse por oír al "uno". Así es como el "ser ahí" pasa a su estado de perdido: El que se pierde tiene que encontrarse, por eso, el "ser ahí" tiene que hallarse a sí mismo, porque ha dejado de oír por oír al uno.

El "ser ahí", para encontrarse, tiene que dejar a un lado su perdición en el uno y su carácter de invocación lo abre de tal forma que tiene que abandonar el oír de otros para regresar al oír de sí mismo, del "ser ahí". Al volverse a oír a sí mismo, el "ser ahí" se recupera de su estado de perdido: Para oírse tiene que hablar, no se puede oír lo que no se habla. Este oír y hablar, el "ser ahí" lo hace consigo mismo: habla y se escucha. Así es como se resuelve el "ser ahí". Este hablar y escuchar del "ser ahí" en su estado de resuelto, no se refiere a algo que emita sonido o voz. Sobre esto, Heidegger nos dice lo siguiente: "No debemos dejar de ver que el habla y por ende a la vocación no le es esencial la fonación, la voz"<sup>(3)</sup> Y no es esencial, porque para hablar no es necesario emitir o hacer un sonido, tener una articulación bucal, etc., ya que es un hablar consigo mismo. Cuando uno habla con sí mismo, esto es un hablar hacia el interior y aquí, no es necesario el sonido y sin embargo, nos escuchamos.

Como podemos ver, no estamos hablando del habla como un

simple sonido. El habla es previo al sonido de la voz: Podemos hablar en silencio, por eso utilizamos frases como "la voz de la conciencia". Aquí no hay voz sonora y sin embargo, se habla. Aunque la vocación carezca de fonación, sin embargo, resulta todo menos oscura e imprecisa. En este hablar sin sonido, el "ser ahí" se ve obligado a recluirse en el silencio de sí mismo. En esta vocación ¿De qué se habla? y ¿Cómo se habla?

"La vocación habla en el modo inhóspito del callar, y sólo habla de esta forma porque la vocación no voca al invocado a engolfarse en las públicas habladurías del uno, sino a retroceder desde ellas a la silenciosidad del "poder ser" existente"<sup>(4)</sup>

Pero ¿quién es el vocador y quién el vocado? El vocador, entendiéndolo como el que voca, es el "ser ahí".

Si la vocación es una propiedad de la conciencia, ésta le permite al "ser ahí" regresar a sí mismo para encontrarse. Esta regresión implica que el "ser ahí" está lejos de sí mismo y por lo tanto, tiene que alejarse de esa lejanía para regresar consigo mismo. Por eso, dice Heidegger:

"Vocado se es desde la lejanía hacia la lejanía. Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo"<sup>(5)</sup>

En este retroceder, podemos decir que el "ser ahí" regresa a su "ser ahí", regresa consigo mismo. En este regreso, la conciencia voca al "sí mismo" del "ser ahí" a salir de su estado de perdido en el "uno". Podemos decir que el "ser ahí" ahora es el que se voca en la conciencia de sí mismo: El "ser ahí" se voca a sí mismo: De aquél ser vocado que era en su ser perdido, el "ser ahí" es ahora vocador de sí mismo.

En este encontrarse del "ser ahí" en su vocación, podemos decir que habla de sí mismo y consigo mismo; se habla y se escucha. Así, el habla viene de sí mismo y sobre sí mismo: Es el habla que habla de sí misma. ¿Y qué le dirá el habla? "Al habla es inherente aquello sobre lo que habla".<sup>(6)</sup> Viéndolo de esta manera, se entiende que en el habla están las cosas de las que hablamos, por eso, decimos que el habla voca. También, que el habla le dice cosas al "ser ahí".

Si el "ser ahí" resuelve su estado de perdido al alejarse del uno y las habladurías, y si entra en el silencio al dejar de oír a otros ¿De qué manera el "ser ahí", como habla, se comunica consigo mismo? ¿Qué se dice? ¿Con qué se lo dice? ¿De qué hablamos cuando hablamos?

Heidegger en su obra **"De camino al habla"**, maneja una frase que es muy significativa: "Llevar el habla como habla al habla". En

esta frase, desde mi punto de vista, está contenido todo el recorrido que hace el habla en su camino para llegar al habla; indica el proceso que hace el habla para expresar su propio contenido, o sea, expresa lo inhallado de ella misma. Esta frase significa que, para llegar al habla, debemos recorrer una distancia. Esta distancia supone una lejanía: entre nosotros y el habla, y de lo que se trata es de llegar a ella: El punto de partida de ese encuentro con el habla está en el encaminarnos hacia ella. En ese en-caminar hacia el habla se encuentra la experiencia a la que Heidegger nos quiere llevar para tener esa vivencia con el habla. Podemos pensar que si ya hablamos, no es necesario preocuparnos por el habla. Pero ¿Realmente sabemos lo que hablamos? O como diría Heidegger:

"¿Estamos allí? ¿Estamos de tal modo en el habla como para hacer la experiencia de su esencia: De pensarla como tal habla que estando a la escucha de lo que le es más propio lo aprendamos?"<sup>(7)</sup>

La experiencia a la que nos referimos, no es un simple hablar donde no se sabe ni de que se habla. Heidegger nos habla de un entretejido que tenemos en el hablar y por lo tanto, se trata de reflexionar acerca del habla para desenredar este entretejido y hacerlo más claro: identificar la relación mutua que existe en lo que Heidegger llama la fórmula: "Llevar el habla como habla al habla".

El habla ha tenido una distorsión a lo largo de la historia. Con el

habla puede uno mostrar, decir, comunicar. Pero esta forma del habla sólo se basa en la articulación de sonidos fonéticos del habla; la simple sonorización de algo. ¿De qué estamos hablando cuando emitimos sonidos? ¿Del habla? ¿Se referirá sólo a eso? El sonido puede considerarse una herramienta del habla. ¿El habla se podrá expresar con sonidos? El sonido no expresa nada del habla; es la pura sonorización, no el contenido del habla.

Cuando hablamos del habla, no nos referimos a la simple vocalización de palabras, al simple emitir sonidos, a una simple explicación anatómica del habla, sino a lo que el habla nos quiere decir. Un sonido puede representar algo, pero el habla expresa algo más que simples palabras vocalizadas; se expresa a sí misma desde el silencio de lo inhablado. Por lo tanto, tratamos de ver, de rescatar la esencia del habla y no verla como: "Energía, actividad, labor, visión del mundo"<sup>(8)</sup>

Al habla no la podemos ver como esto, aquello o cualquier cosa. Esto nos hace huir del habla misma y nos pierde en el camino hacia el habla. Debemos dejar estas formas externas de ver o analizar al habla y experimentar en este camino lo que el habla es: Se trata de profundizar en el interior del habla. En la esencia del habla está comprendida el habla misma, pero comprendida distinta. Si esto es así ¿Nos estaremos acercando a lo que es propio del habla? Deteniéndonos un poco en esto, el habla como tal, necesita de los hablantes ya que éstos vienen a ser presentes en el habla.

Los hablantes se hablan unos a otros por medio de la palabra, la cual podemos denominar como "La palabra hablada". Pero ¿Dónde tiene su origen lo que se dicen los hablantes? Heidegger nos dice que el origen de lo hablado está en lo inhablado, ya que es un todavía no hablado. Esto no significa que no exista, sino que está ahí, sustraído al hablar. Lo inhablado como algo destinado a que se hable; está ahí, oculto, esperando a salir de la oscuridad a la luz por medio de la palabra hablada. "Lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad sino que es lo no-dicho, lo todavía no mostrado, lo que aún no ha llegado al aparecer"<sup>(9)</sup> Esto supone que lo inhablado es antecedente del decir, porque al ser no-dicho, implica una posibilidad de decirlo: al decirlo se convierte en habla. El decir significa, dice Heidegger ("sagan" en Alemán) mostrar, dejar aparecer, dejar ver, y oír. Sólo así nos decimos algo, nos mostramos unos a otros. En el hablarse existe una reciprocidad entre el que habla y escucha. Al hablar, estamos diciendo algo al otro que oye, escucha: esta relación es doble entre el hablante y el escuchante.

Cuando hablamos del decir, no lo utilizamos como aquello que vulgarmente entendemos: como un simple "se dice" y que, la mayoría de las veces no es creído. También se entiende como un rumor.

Si el decir es un mostrar, y este se encuentra en el hablar, entonces podemos ver que este decir muestra lo que el habla quiere mostrar. Por eso, Heidegger nos dice: "Lo que se despliega en el

habla es el decir en tanto que mostración"<sup>(10)</sup> El habla dice lo que muestra. Esto se entiende como el despliegue del habla de que trata Heidegger. El habla en su despliegue dice, y al decir, muestra. Lo que se habla necesita ser escuchado y ¿Quién habla? El habla. ¿Quién escucha? El habla. Así tenemos un habla que se habla y se escucha a sí misma: Es el monólogo del habla. Pienso que a esto es a lo que se refiere Heidegger cuando dice que: "No sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla... oímos el habla del habla"<sup>(11)</sup> Esto nos remite a una simultaneidad del hablar y escuchar: El hablar es un decir en tanto que escuchar, si esto es así, se supone que el decir también es un previo escuchar.

En este análisis del habla, nos damos cuenta que el decir es esencial en el habla, por eso podemos decir que "El habla habla en cuanto se dice". El habla habla por medio del decir: "Nos dejamos decir su decir". En todo esto, vemos un habla que se dice y se escucha. Al hablar como un escucha del habla, re-decimos el decir oído; aquí, vemos un habla que se deja decir el decir. Y si esto es así, el habla como habla escucha de sí misma: Habla el habla. Con todo esto, vemos que el decir no puede estar separado del hablar, porque ¿De qué habla el habla si no puede decir lo que habla? En este aspecto, podemos decir que el decir unifica el habla del habla, así como también, el decir es lo que hace aparecer u ocultar lo que el habla le quiere decir: si oculta lo que dice, no dice nada. En eso consiste la importancia del decir en el habla, ya que, sin decir, no hablamos.

Lo antes mencionado sólo muestra al decir como un despliegue del habla en tanto que decir. Aquélla experiencia del habla a la que Heidegger nos quiere llevar, apenas empieza. Estamos en el camino del habla, pero todavía no se muestra el habla del habla. Vemos que el habla se oculta, no muestra fácilmente lo que dice. El habla se oculta en el decir.

Y ¿el decir no es libre y autónomo? ¡No! porque al decir le pertenece todo aquello que el habla quiere mostrar. El despliegue del habla (el trazo abriente del que habla Heidegger) no se lograría si el decir no fuera la mostración del habla: es lo que hace aparecer y desaparecer en el habla lo que logra venir a decirse. El decir porta y trae todo lo que el habla quiere decir; es un ser apropiador, no propietario; que muestra al habla, no a su ser propio.

El hombre como escuchante del decir se apropia de él y lo muestra en el habla: es un apropiador y expresante del decir. Cuando expresamos algo por medio del habla liberamos al decir. El hablante tiene un acercamiento al decir porque viene a su encuentro: es un contra-decir en el hablante escuchante.

Entiendo que el despliegue del habla es lo que se produce en el decir. Esto es lo que se llama "La puesta en camino" y, cuando ésta se presenta, el decir queda desprendido del habla, y ambos, tienen una libertad e independencia. El decir sólo encamina al habla -la pone

en el camino- no la lleva hasta el final. Pasa lo mismo con el habla y el decir. Con esto, el encaminar desaparece y queda el auténtico y propio camino del habla: El habla se ocupa de sí misma.

"El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inahablado, corresponda a lo dicho por el habla".<sup>(12)</sup> El habla entra en un monólogo donde ella habla y se escucha; se dice y habla; habla consigo misma; habla solitariamente.

"Solitario significa: Lo mismo en lo que tiene de uniente aquello que se permanece mutuamente. El decir mostrante encamina el habla al hablar humano. El decir necesita resonar en la palabra"<sup>(13)</sup> Estar solo es platicar consigo mismo; hablarse, escucharse, decirse en sí mismo; como estar en reflexión profunda, no hablamos con nadie, sino con nosotros mismos. Pero, si el habla ya está encaminada por el decir ¿Cómo es que el habla se muestra? Hablamos de un "resonar" ¿Cómo resuena el habla? El habla es llevada por el decir hasta ser palabra. El papel que juega la palabra en el habla será tratado en el siguiente capítulo.

## **1.2 LA PALABRA**

¿Cómo es nuestra relación con el habla?

Pese a que decimos tener relación con ella, no sabemos cómo es esta relación: indeterminada, oscura, casi muda. En este análisis de la relación con el habla se trata de vivir en el habla no sólo hablar de ella. En la vida cotidiana, no tenemos, al hablar, una experiencia como la menciona Heidegger porque no vivimos en el habla, solamente hablamos. Se trata de que el habla llegue a sí misma, de que el hablar afecte la vida del hablante y al parecer, sólo tenemos el puro hablar sin experiencia.

En este camino al habla, el habla puede rehusar o aceptar las palabras apropiadas. Para ver más claramente la función de la palabra en el habla, Heidegger analiza el poema de Stefan George titulado "La Palabra" en el artículo, "La esencia del habla", donde pretende mostrar la experiencia que se tiene con el habla y la forma como la poesía nos invita a tener la misma vivencia con el habla.

¿Por qué será que Heidegger toma este poema para demostrar lo que nos quiere decir acerca el habla? No sólo nos muestra el poema, sino que en el poema encuentra aquello que quiere decir y lo que significa el habla.

En este poema le da mucha importancia a la palabra y a ella le

confiere el ser de la cosa. El poema al decir: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra", muestra que el ser de la cosa está en la palabra, sea esta, cualquier cosa. No se trata de ocuparse por ver de dónde toma su propiedad la palabra, sino de ver que el ser de cualquier cosa que es, reside en la palabra. Si decimos que la palabra está implicada en el habla, y que al mismo tiempo la palabra es el ser de la cosa, podemos decir que en el habla está el ser de la cosa, por eso Heidegger nos dice que: "El habla es el ser de la cosa"<sup>(14)</sup> El poeta muestra su experiencia que tiene en el camino al habla: esta experiencia no es un simple conocimiento de las cosas, sino que es entrar directamente en la relación de la palabra con la cosa, estar dentro de ella, formar parte de ella, ser la relación de la palabra y la cosa. De ahí que Heidegger nos diga: "La palabra y el habla pertenecen al ámbito de este misterioso paisaje donde el decir poético bordea la fuente destinal del habla"<sup>(15)</sup>

En el poema (de Stefan George) cualquiera puede ser alcanzado por la experiencia que el autor nos muestra. El poeta logró esto, no tanto al expresarlo en palabras, sino en lo que muestra, en lo que dice; lo que vivió, sintió y experimentó que "ninguna cosa sea donde falta la palabra". No se refiere a un simple expresar palabras, sino plasmarlas viviendo. Hablamos de una experiencia poética con el habla. Aquí está presente *la Palabra* como totalidad de las cosas.

Podemos decir que toda palabra lleva en sí una cosa: Las palabras hablan cosas. En la frase "Ninguna cosa sea donde falta la

palabra" se indica un movimiento que se ejecuta. Heidegger nos habla de una experiencia como algo que sucede constantemente en el mismo camino y no como una experiencia que ya pasó. El tener una experiencia indica estar en una acción en este camino hacia el habla. Con esto, vemos que el camino al habla no es un método como el que utiliza la ciencia para llegar a su fin: con el método científico las ciencias están sujetas al método; incluso, el tema de investigación de la ciencia se somete al método. En el camino al hablar no se tiene un método como el que utiliza la ciencia. Este camino al habla no puede ser demostrado científicamente a la manera de las ciencias naturales.

En este camino al habla existe una relación entre palabra y cosa; cosa y palabra contenidas en el habla. ¿Esto será la esencia del habla? En el siguiente apartado veremos cómo el pensamiento es el que piensa la esencia y de qué manera se relacionan pensamiento y poesía.

### **1.3 PENSAMIENTO Y POESÍA**

Si deseamos encontrar la esencia del habla tenemos que pensar; encontrar la esencia de una cosa no se logra con el método científico. En las ciencias fácticas, según Heidegger, el tema de investigación está subordinado al método. En el pensamiento no sucede lo mismo que en la representación científica: en el pensamiento no hay ni método ni tema, sólo hay región.

Tenemos que ubicar al pensamiento en alguna parte, un lugar. Un lugar que sea la casa o morada del pensamiento. A este lugar, Heidegger lo llama "región". En esta región, el pensamiento camina, se mueve, etc., y de esta manera, vemos que el camino que recorre el pensamiento está dentro de esta región: Estamos hablando de un camino del pensamiento. Esto significa que hay que mirar la región donde el pensamiento tiene su morada: "Esta región está abierta en todas partes hacia la vecindad con la poesía"<sup>(16)</sup>

¿El pensamiento como vecino de la poesía? ¡sí! Esto nos prepara a tener una experiencia con el pensamiento. Ahí donde el pensamiento encuentra su verdadera determinación, se recoge en la escucha del decir confiado. Este decir confiado es aquello que le proporciona al pensamiento todo lo relacionado a la esencia del habla; es aquello en lo que confía el pensamiento y que ya no lo hace preguntar, sino sólo pensar la esencia del habla. Aquí, el pensamiento sólo escucha, ya no pregunta acerca de la esencia del habla; ahora,

va a pensar la esencia del habla.

¿En que piensa el pensamiento? Aquí, el pensamiento ya no trata de preguntar acerca de la esencia, eso está llevado por el decir confiador. Ahora: "El verdadero gesto del pensamiento necesario es la escucha del decir confiador y no el de preguntar"<sup>(17)</sup> Así, tenemos un pensamiento que escucha y que no cuestiona, pero ¿Cómo se prepara una experiencia pensante del habla? Tenemos un pensamiento como un escucha, un dejarse decir y no como interrogante. En esta experiencia pensante del habla cabe preguntar ¿Cómo es que el habla se dirige a nosotros? ¿Cómo nos declara su esencia? De eso se encarga el decir confiador, ya que en él, la esencia del habla se manifiesta como aquello que es hablado. Si así se manifiesta la esencia del habla, entonces en la frase que usa Heidegger "La esencia del habla: El habla de la esencia", la segunda parte de esta frase es lo hablado y como tal, pasa a ser la esencia del habla. Así podemos decir que la esencia del habla es el habla de la esencia. Si descomponemos un poco esta frase rectora, la primera parte de ella -La esencia del habla- el pensamiento es el que se encarga de pensar su esencia, y la segunda parte -El habla de la esencia- de ello nos habla la poesía. Entonces tenemos una relación entre pensamiento y poesía: Podemos decir que se piensa en la poesía y se poetiza en la esencia del pensamiento: El filósofo habla poesía y el poeta dice pensamientos.

Hemos dicho que la experiencia pensante del habla nos

conduce a ubicar el pensamiento en la "región" donde pueda iniciarla:  
"El pensamiento encuentra en esta región la vecindad con la  
poesía"<sup>(18)</sup>

Existe una relación entre pensamiento y poesía como vecinos que son. Los vecinos están próximos uno del otro; están, uno junto al otro. Así podemos decir que la vecindad es el sinónimo de relación. En la frase Poesía y Pensamiento la "y" puede significar la vecindad de ambos. Al ser vecinos, ¿Qué saben uno del otro? ¿Qué ocultan? ¿Cuando se saludan los vecinos lo hacen porque se conocen? Hay vecinos que están muy cerca uno del otro y no se conocen nada porque no comparten nada. Así como hay otros que viven muy distantes y se conocen mejor. Visto de esta manera, la proximidad de los vecinos no necesariamente implica distancia y tiempo en su relación. Para que los vecinos -poesía y pensamiento- se pueden relacionar necesitan:

"La proximidad que aproxima y esto lo hace el advenimiento apropiador mismo, desde el cual poesía y pensamiento están redimidos a lo propio de su esencia"<sup>(19)</sup>

Podemos ver que poesía y pensamiento están en la misma vecindad y están enlazados en lo propio de su esencia, pero al mismo tiempo, también divergen entre ellos en sus decires. La poesía y el pensamiento los dos dicen, los dos hablan. Si los dos son vecinos y

comparten la misma vecindad, los dos dicen lo propio, pero en este decir: "El pensamiento apropiado prevalece como aquel decir donde el habla nos dice su esencia"<sup>(20)</sup> Vemos a la poesía y al pensamiento como modos del decir. Ahora es de suponer que en el decir reside la esencia del habla.

En la frase "La esencia del habla: El habla de la esencia", las palabras esencia y habla de cada una de las dos partes de la frase rectora no significan lo mismo, al mismo tiempo, cada una de las partes no dicen lo mismo. La primera parte habla de la esencia del habla a manera de sujeto y en la segunda parte, el habla de la esencia, esta aparece como predicado de la frase. Por eso decimos que si a la frase rectora le quitamos los puntos y le agregamos el verbo ser, quedaría "La esencia del habla es el habla de la esencia".

Si partimos del supuesto que el pensamiento se encarga de las esencias de algo, una forma de responder a ello es hablando de la esencia. Pero ¿Quién puede hablar de la esencia del habla? El pensamiento no puede hacerlo porque él no habla: él piensa la esencia, está en el camino de pensar en el habla de la esencia. Entonces ¿Quién hablará de la esencia del habla? El habla habla de sí misma, habla pensando su esencia y el habla de sí misma es un decir, contenedor de la esencia del habla. Y ¿cómo expresamos este decir del habla? No lo expresamos con filosofía o pensamientos sino por medio de la poesía. La poesía como vecina de la filosofía está inmersa en el hacer filosófico por el hecho de ser la expresión del

pensamiento en el habla.

## **2. UNA HERMENEUTIZACIÓN A LAS CIENCIAS SOCIALES EN KARL L. POPPER**

### **2.1 Origen de la comprensión y la Interpretación**

Para poder explicar que entiende Karl Popper por interpretación y comprensión, considero que es importante ver dónde inicia y que objetivo tiene.

En primera instancia, podemos decir que la filosofía de Popper se basa en aquellas filosofías que considera pluralistas como la de Platón y los Estóicos (como los filósofos antiguos) y Leibniz, Bolzano y Frege (como pensadores modernos).

También, que Popper se inspira, por ejemplo, en la filosofía de Platón al considerarla como una filosofía pluralista, ya que Platón propone, en el mundo de las ideas y de las formas, un mundo objetivo y autónomo que existe aparte del mundo físico y del mundo de la mente. En esta teoría platónica se muestra una diferencia entre cuerpo, mente y los contenidos de la mente, o sea, las ideas que están en la mente. Este fundamento de Platón, al parecer, Popper lo ve, desde mi punto de vista, como el modelo básico de una filosofía pluralista que trasciende el esquema dualista del cuerpo y de la mente. De aquí parte la interpretación (Hermenéutica) que Popper ofrece en su teoría de los Tres Mundos. Por eso, Popper nos dice que:

"Por tanto, el platonismo supera la dualidad del cuerpo y de la mente al introducir un mundo tripartito o, como prefiero decir, un tercer mundo"<sup>1</sup>

Para explicar la filosofía de Popper debemos ver en que consiste cada uno de los mundos, los cuáles son ontológicamente distintos y que, diferencia de Platón cada uno de estos mundos queda descrito con un objetivo específico:

"El primero es el mundo de lo físico o de los estados físicos; El segundo, es el mundo mental o de los estados mentales; El tercero, es el de los inteligibles o de las ideas en sentido objetivo, el mundo de los objetos de pensamiento posibles..."<sup>2</sup>

El problema de la comprensión de la filosofía pluralista se refiere a la relación que existe entre estos tres mundos. La comprensión y la interpretación, en la teoría de los tres mundos, está basada en la relación que tienen estos mundos entre sí, por ejemplo, el primero con el tercero, el segundo con los otros dos. En este tipo de interpretación, ¿Cómo se relacionan el primer mundo con el tercero? ¿Cuál es el papel que desempeña el segundo mundo y su relación con el primero

y tercero? ¿El objeto mental (tercer mundo) será igual que el del primer mundo? Si viéramos cada uno de estos mundos por separado, no obtendremos una interpretación objetiva de las cosas. Por ejemplo, no podemos interpretar nada si sólo veríamos objetos físicos y nuestra mente no proporcionará los datos de lo que ve, o si sólo la mente captara objetos y no lo pasara al pensamiento. Si quisiéramos elucidar esto, tenemos que aceptar que el tercer mundo por si mismo no ofrecería gran cosa. De ahí que la relación de estos tres mundos es muy importante; podemos decir que no existirían por separado; su razón de ser consiste en esta relación que tienen entre sí. Si quisiéramos establecer un punto de conexión, primero y tercer mundo. La mente tiene la función de enlazar tanto objetos del primer mundo como del tercero. Con esto, no queremos decir que sea el más importante, sino sólo mostrar la función que realiza.

En esta teoría de Popper, respondiendo a la pregunta formulada ¿El objeto mental será igual que el del primer mundo? Debe ser igual, ya que:

“La mente ve o capta un objeto geométrico o aritmético, un número o una figura geométrica... denotan una relación real entre la mente y el objeto inteligible”<sub>3</sub>

Lo anterior lo podemos esquematizar con lo siguiente: Objeto geométrico, número, cosa, etc. (objeto de primer mundo)= objeto inteligible (objeto de tercer mundo). Al parecer, no puede ser de otra manera. Y ¿qué pasa con el segundo mundo?Cuál es su función directa? El segundo mundo puede captar los objetos del tercer mundo. Podemos decir que este acto de la mente, retoma el contenido objetivo del tercer mundo y esto, es una característica esencial del ser humano. El contenido del tercer mundo puede pasar al segundo y ser interpretado.

Para Popper, el tercer mundo es muy importante ya que lo considera autónomo e independiente. Podemos decir que este tercer mundo es la síntesis general de ambos mundos. Por eso, en el tercer mundo encontramos las teorías, proposiciones o enunciados porque son las entidades lingüísticas, podemos establecer una diferencia entre ellas. Si decimos, por ejemplo, "He visto algo escrito en un papiro", esta es una entidad lingüística del primer mundo: si digo: "me impresionó mucho la seriedad y convicción con que pronunció la conferencia", estamos hablando de una entidad lingüística del segundo mundo: si digo; "Jaime ha dicho hoy exactamente lo contrario de lo que dijo ayer Juan", hablamos de una entidad lingüística del tercer mundo.

Como podemos ver, en la entidad lingüística del tercer mundo se habla de un contenido lógico; es decir, hablamos de la significación. Con estos ejemplos, podemos ver que en la entidad lingüística del

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

primer mundo están los objetos de que hablamos; en la del segundo mundo está lo que decimos y ; en la tercera, el contenido lógico.

En el segundo mundo podemos hablar de nuestros estados mentales subjetivos, incluyendo nuestra comprensión de una teoría. Pero a diferencia del tercer mundo, aquí: "Se aplica el predicado objetivamente verdadero"<sup>4</sup>,

A manera de crítica, Popper clasifica a los filósofos en dos grupos: primero, los que aceptan la existencia del tercer mundo, pero lo consideran "Divino y eterno". El segundo grupo lo forman aquellos que señalan el "carácter de producto humano que posee el lenguaje con todo lo que expresa y comunica" y que forma parte del primero y segundo mundo, rechazando el tercero. Mostrando de esta manera que los estudiosos de las humanidades forman parte del grupo que rechazan el tercer mundo.

Los filósofos que aceptan la existencia del tercer mundo, pero lo consideran sobre humano, divino, eterno, suponen que una proposición es atemporalmente verdadera o falsa. Una proposición obtenida de esta manera, significa que no ha sido producida por nosotros y, de ser así, suponen su existencia antes de la aparición del hombre. Las proposiciones vistas de esta manera significan que siempre han existido y por lo tanto, si son de origen sobrehumano, divino, supongo que deben ser verdaderas. Pero ¿Podemos confiar en un conocimiento de esta índole? Una comprensión del mundo de esta

manera, no puedo ser correcto porque significa ver o interpretar las cosas con algo que siempre ha existido. La interpretación o comprensión lo tenemos aquí y no fuera del mundo; la interpretación lo hacemos nosotros (ser humano) y la comprensión la tenemos también. Pero, si vamos a negar las interpretaciones hechas por estos dos grupos de filósofos debemos proponer algo donde tengamos acceso hacia una interpretación correcta y verdadera de las cosas. Popper nos ofrece lo siguiente:

“Sugiero la posibilidad de aceptar la realidad o (como también puede decirse) la autonomía del tercer mundo y, a la vez, admitir que éste se constituye como producto de la actividad humana”<sup>5</sup>

En esta interpretación Hermenéutica, el tercer mundo tiene influencia sobre el primero utilizando el segundo: esto demuestra la existencia real del tercer mundo como producto humano. Las teorías sirven para decidir que es lo que hacemos en determinadas situaciones.

Algo que demuestra la existencia de este tercer mundo es la solución a problemas. La intención no es demostrar la existencia autónoma de los problemas, sino mostrar de que manera, en el tercer mundo, los resolvemos e inventamos nuevas teorías, ya que pueden considerarse como el resultado de nuestro pensamiento crítico y

creador. De ahí, que todos nos manejemos en este tercer mundo: todos podemos ser críticos o creadores en determinado momento:

"Todos tratamos de aprenderlo, ya que no podemos vivir sin entrar en contacto con él porque todos hacemos uso del lenguaje, cosa sin la cual difícilmente podríamos ser humanos"<sup>6</sup>

En el tercer mundo, al parecer, radica la importancia de nuestro lenguaje ya que es donde se formula toda teoría o proposición acerca de las cosas. Así como también de "Todas las funciones del lenguaje, especialmente humanizadoras, la argumentación o crítica es la que considero más importante: es la base de lo que denominamos racionalidad humana"<sup>7</sup>; vemos que el lenguaje (su contenido lógico) no se encuentra en ninguno de los otros dos mundos, sólo en el tercero y gracias a él podemos calificarnos como racionales. Ningún otro ser viviente ha dado muestras de ello. Podemos decir que los demás seres irracionales (animales) poseen su propio lenguaje ya que hay comunicación entre ellos (un perro se entiende con otro), pero ellos no reportan ningún contenido lógico de su mundo: no han hecho nada con su mundo. Viéndolo de esta manera, la interpretación y comprensión que hacemos y tenemos del mundo es una interpretación verdaderamente lógica. El mundo no se interpreta en base al mundo mental porque sólo ofreceríamos una explicación emocional del

mundo. Podemos decir que gracias al tercer mundo, tenemos la oportunidad de hacer un trabajo creador y original. Y esto, abarca todo tipo de actividad humana en todos los campos.

Podemos decir que en el tercer mundo está una posible apertura a las ciencias humanas para que brinden un conocimiento objetivo de las cosas. Las ciencias humanas – o sociales y espirituales - ¿por qué se dice que no siguen un método científico como las ciencias naturales? ¿Las ciencias humanas, necesariamente se deben someter al método científico? ¿Podrá operar este método en las ciencias sociales así como opera en las ciencias naturales? La respuesta a estas interrogantes las podemos encontrar en el siguiente apartado.

## 2.2 La Comprensión como Teoría y Conocimiento

Para los positivistas lógicos las ciencias humanas no ofrecen un conocimiento objetivo de las cosas. Lo importante de esto, consiste en ver de qué manera las ciencias humanas pueden dar un conocimiento o una interpretación lógica. Tratando de encontrar una respuesta, Popper nos dice lo siguiente: "Partiré aquí del supuesto de que el problema central de las humanidades es la comprensión de los objetos que pertenecen al tercer mundo" 8

Para Popper los humanistas difícilmente aceptarían que la comprensión (hermenéutica) no está como ellos lo han entendido; el problema de la comprensión radica en el segundo mundo ya que lo han explicado en términos psicológicos. Visto de esta manera, el problema de la comprensión ha estado presente desde hace tiempo porque lo único que han hecho los filósofos anteriores (en especial los metafísicos) es una interpretación meramente subjetiva de las cosas y no objetiva. Lo único que han hecho, es dar "su" interpretación que dista mucho de ser un conocimiento objetivo.

¿Podemos decir que este conocimiento no es verdadero? Los humanistas han tratado de dar su interpretación, pero si bien es cierto que los procesos o actividades abarcados por la comprensión son actividades subjetivas, lo único que haría falta es distinguirla del resultado. Pero, las ciencias humanas y las naturales ¿ estudiarán lo mismo? Al parecer sí, pero con distinta manera.

## “El estado final de la comprensión es la interpretación” 9

Analizando esto, vemos que la comprensión tiene su lugar en el segundo mundo y la interpretación en el tercero. La comprensión sólo se puede obtener con estados mentales o psicológicos y la interpretación con teorías y proposiciones del tercer mundo. Si decimos que el estado final de la comprensión es la interpretación, se debe a que, primero, se da una y luego la otra: no podemos interpretar sin comprender.

Considero que un momento importante en este proceso consiste en mostrar cómo es que la comprensión siendo un estado subjetivo puede pasar al tercer mundo como una teoría en el sentido de que ofrece los elementos del argumento que son esenciales en una proposición o teoría: De ahí su importancia de estudio. Con esto podríamos decir ¿qué la comprensión se convierte en interpretación al ser esta una teoría? Al parecer sí, ya que como hemos visto, al pasar al tercer mundo, éste es autónomo. Por medio de la interpretación, podemos hacer el análisis lógico de cualquier hecho.

“La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría, como por ejemplo, una explicación histórica apoyada en una cadena de razonamientos y quizá por elementos de juicio documentales”,<sup>10</sup>

El tercer mundo está compuesto de teorías, una se encuentra con otras y forman parte de los objetos lógicos, son la cadena de razonamientos de la que nos habla Popper. Pero que anteriormente eran comprensión de objetos: La interpretación y la comprensión están enlazados entre sí, no puede haber interpretación sin comprensión. De ahí, Popper nos muestra tres Tesis acerca del acto subjetivo de la comprensión:

- " 1.- Todo acto subjetivo de comprensión está engarzado en gran medida con el tercer mundo.
- 2.- Casi todas las consideraciones que pueden hacerse en torno a dicho acto consisten en señalar sus relaciones con los objetos del tercer mundo, y
- 3.- Dicho acto consta fundamentalmente de operaciones hechas con objetos del tercer mundo: operamos con ellos casi como si fuesen físicos"<sup>11</sup>

Podemos ver que para Popper, aunque la comprensión sea subjetiva, se puede analizar en términos de los objetos del tercer mundo. Existe una fusión muy grande entre la comprensión y la interpretación ya que: "la actividad de comprender consiste esencialmente en operar con objetos del tercer mundo"<sup>12</sup> De aquí; obtenemos el método de conjeturas y refutaciones. Con este sistema:

“Se logrará una comprensión satisfactoria, si la Interpretación, la teoría conjetural, encuentra apoyo en el hecho de poder arrojar nueva luz sobre nuevos problemas – sobre más problemas de los que esperamos; o encuentra apoyo en el hecho de explicar muchos subproblemas, algunos de los cuales no veíamos al comienzo”<sup>13</sup>

Con este sistema de conjeturas y refutaciones descubrimos una serie de problemas que al principio no vemos. Pero todos estos problemas son problemas de comprensión. Si nos detenemos un poco en esto para su análisis, podemos representar al método de conjeturas y refutaciones de la siguiente manera:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

Podemos decir que con el esquema o método de conjeturas y refutaciones tenemos un tipo de comprensión que nos ayuda a entender el trasfondo que normalmente se da por supuesto y, de este modo, descubre un problema dentro de dicho trasfondo. Por ejemplo, en el caso de las matemáticas que nos pone Popper: en la operación  $777 \times 111 = 86,247$ , descubrimos problemas de fondo, tales como  $10,000 \times 80,000$ ;  $1,000 \times 6 = 6,000$ ;  $100 \times 2 = 200$  y  $4 \times 10 + 7 = 47$ . La suma de los resultados de estas operaciones es 86,247. Cosa que en la

operación primaria (que era nuestro problema) no aparecían, pero estaban en el transfondo. De la misma manera, este método se puede utilizar en otras ciencias como la historia para descubrir y comprender problemas.

Así es como la comprensión de problemas en base a este método de conjeturas y refutaciones lleva a la comprensión al nivel de teoría en el tercer mundo: éstas operaciones o procesos no se pueden analizar solamente en el segundo mundo. De aquí, que la comprensión se convierte en teoría y conocimiento objetivo al mismo tiempo.

Con el mismo método de conjeturas y refutaciones podemos descubrir que las ciencias sociales o humanas ( al ser consideradas subjetivas) pueden adquirir el nivel de teoría o conocimiento objetivo, ya que este método puede ser aplicado tanto a las ciencias sociales como a las naturales. Esto lo veremos en el siguiente apartado.

## 2.3 Las Ciencias Sociales como Teorías Interpretativas

Hemos visto como la comprensión (segundo mundo) y la interpretación (tercer mundo) no pueden ser exclusivas o propias de las creencias naturales. Podemos decir que en las sociales existe una comprensión, así como lo afirma Popper, perteneciente al tercer mundo. Algunos filósofos (estudiosos del problema de la comprensión en las ciencias sociales) tratan de sostener que estas ciencias difieren de las naturales por su forma de comprender. La comprensión ha sido usada, dice Popper, según la cual podemos comprender a los hombres y no a la naturaleza. De esta manera, pienso que al hacer esta separación nos estamos saliendo del objetivo de que las ciencias deben tener: ofrecer un conocimiento objetivo. Si hablamos de que el tercer mundo tenemos los objetos posibles de comprensión, las ciencias sociales pueden alcanzar este nivel aplicando los sistemas o métodos que propone Popper: Método de conjeturas y refutaciones así como el método del análisis situacional. La tarea de este último consiste en establecer la relación entre la situación tal como la ve agente y la situación como es.

La duda que queda por resolver ¿En realidad, las ciencias sociales son distintas que las naturales? Hemos visto como la comprensión puede pasar al plano del tercer mundo y convertirse en la interpretación y esto ¿Puede considerarse propio de las ciencias naturales? Al parecer no, de hecho, pienso que toda ciencia ofrece su propia interpretación. Las ciencias sociales y humanas ofrecen sus

interpretaciones del mundo. Lo anterior Popper lo reconoce al decir que:

"Estoy realmente de acuerdo a aceptar la Tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo clara que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales"<sup>14</sup>

Si partimos del hecho que la comprensión es válida para las ciencias sociales, se acepta que también lo sea para las naturales. Lo mismo puede comprender lo que es el amor un científico como lo que es el átomo un humanista: la comprensión radica en ambas. Popper muestra cierta oposición a la idea de que el método de la comprensión sea característico de las humanidades y que esto sea la señal para distinguirla de las sociales. De ahí; que establece los puntos de contacto entre las ciencias sociales o humanas y las ciencias naturales, que debemos resaltar:

" 1.- Del mismo modo que comprendemos a otras personas por nuestra humanidad común, podemos comprender la naturaleza ya que formamos parte de ella.

2.- Del mismo modo que comprendemos a los

hombres en virtud de la racionalidad de sus pensamientos y acciones, podemos comprender las leyes de la naturaleza merced a cierto tipo de racionalidad o necesidad comprensible, inherente a ellas.

3.- La alusión a Dios de Einstein.. apunta al intento compartido de comprender el mundo de la naturaleza al modo en que comprendemos una obra de arte: como una creación.

4.- Hay en las ciencias naturales esa conciencia de fracaso en última instancia de todos nuestros esfuerzos por comprender que tanto han discutido los humanistas..."<sup>15</sup>

Con esto, podemos ver que ambas ( las ciencias naturales y las humanidades), practican el método de resolución de problemas. Puedo pensar que este método es aplicable a todos los temas que les concierne a cada una de ellas.

### **3. LA TEMPORALIDAD DE LA HISTORIA EN MARTÍN HEIDEGGER**

#### **3.1 EL SER ÓNTICO Y EL SER ONTOLÓGICO**

Martín Heidegger al plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, lo hace sobre la base de que las definiciones que han existido antes de él, caso concreto, los Griegos, la Edad Media, Hegel, etc. ha sido una definición del ser "La más universal", pero al mismo tiempo es el concepto más vacío.<sup>1</sup> Esta universalidad del ser, trata de expresar todo, pero también, no expresa nada de lo que su universalidad se refiere. Este significado del ser, no ayuda mucho en el afán de un saber o un comprender de lo que en realidad es el ser. Aquí tenemos una negación a todo concepto del ser que se tenía antes de Heidegger.

Si queremos obtener un claro concepto acerca del ser, se debe negar el concepto tradicional, ya que este concepto ha llevado al ser a relacionarlo con el ente, pero si vemos al ser como ente, tal parece que eliminamos su verdadera universalidad que le acompaña por el simple hecho de ser: Estaríamos analizando la universalidad del ente y no del ser. Este ha sido el error, según Heidegger, en el que se ha incurrido desde la antigüedad: Ser y ente no pueden ser lo mismo porque: "El ser no es lo que se dice de un ente"<sup>2</sup>

El problema del ser, al querer saber acerca de él, nos lleva a plantear nuevamente la pregunta que interroga por su sentido. Aquí

empieza el problema, porque la pregunta que siempre se ha hecho acerca del ser, ha perdido dirección. Podemos decir que siempre se ha hablado acerca del ser y su significado, pero de una manera incorrecta: "Debemos partir desde la formulación correcta de la pregunta que interroga por el sentido del ser".<sup>3</sup>

Si queremos hacer la pregunta correcta que interroga por el sentido del ser, hay que tomar en cuenta que en la pregunta ¿qué es el ser?, contiene el "qué es" y "cómo es". En el preguntar "le es inherente" un aquello de que se pregunta, un aquello a qué se pregunta. Con esto, vemos que si pregunto por el sentido del ser ¿a quién le pregunto?, la respuesta es inmediata, ¡al ser! Y ¿quién responde? ¡el ser mismo!. Tenemos un ser que se pregunta y se responde a sí mismo. Esto implica que ya no es un ser que sólo se ve e interpreta partiendo de otro, sino que es un ser que se interpreta a sí mismo: No es un ser interpretado por otro; el significado del ser lo da el mismo ser.

"El ser de los entes no es él mismo un ente".<sup>4</sup> En primera instancia, debemos ver que el ser de los entes no es un ente, ya que caeríamos en el absurdo de querer encontrar el ente del ente. Por eso, no podemos hablar de que el ser sea un ente, ya que la pregunta que interroga por el sentido del ser perdería su sentido. Pero el ser del ente es algo y ésta es la dirección que se debe tomar al preguntarse por el ser. Y si preguntamos ¿quién pregunta por el ser? Para esto,

debemos analizar, primero qué es un ente y ver si cualquier ente puede preguntar por el sentido del ser. Heidegger nos dice que:

"Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cuál manera; ente es también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo" 5

Si ente es todo aquello de que hablamos, al mismo tiempo, no cualquiera puede preguntarse por su ser, sólo el ente "que somos en cada caso nosotros mismos" puede hacerlo. Éste es el único que puede y que tiene entre otros rasgos "la posibilidad de ser" del preguntar y que es designado con el término "Ser ahí". Tenemos a un "Ser ahí" como un ente que pregunta por su ser. Para Heidegger: "El Ser ahí como ente, no se limita a ponerse delante entre otros seres. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser"<sup>6</sup> Con esto, podemos ver que el "Ser ahí" comprende una postura ontológica por el hecho de que en su "Ser ahí" está comprendido su ser. Al tener el ser en sí mismo, al "Ser ahí" lo podemos ver como un ser ontológico, ya que es un ser que está involucrado consigo mismo y no fuera de él. El ser ontológico del "Ser ahí", lo encontramos en sí mismo por el hecho de que en su "Ser ahí" tiene su ser. Podemos decir que su ser está inmerso en su "ahí" mismo: es su propio ser. Por otro lado, lo óntico puede significar aquello que está frente a nosotros; lo que se ve, lo externo. El "Ser ahí" tiene su característica óntica al "estar en el mundo", pero en lo

que se refiere a su ser, éste es el único que puede dar respuesta de ello.

Por otro lado, si analizamos al "Ser ahí", el "ahí" presupone un espacio y un tiempo. Podemos decir esto, porque el ahí supone, en primera instancia, que el "Ser ahí" es un ser que existe; que está ahí. El estar ahí indica que algo existe, ya que lo que no existe, no está en ninguna parte. Si digo por ejemplo, "la mesa está ahí", estoy indicando un lugar específico de su ahí. Este lugar es un espacio ocupado; un ahí ocupado, lleno, no vacío. Esta característica es propia del "Ser ahí" como "ser en el mundo". El espacio nos muestra que el "Ser ahí" ocupa un lugar en el mundo, está ahí y no en otro lugar: es un "ser en el mundo" y no de otra parte. Un ser que está inmerso en la búsqueda de su ser mismo; un "Ser ahí" que se pregunta por su ser: Nadie puede preguntar más que él, ¿qué otro ente se ha cuestionado por su propio ser? ninguno otro. También, el ahí nos muestra un tiempo en el mundo, porque al estar ahí, significa que ha estado. No se trata de especificar que tiempo, sino de verlo sólo en el tiempo. No importa, por el momento, qué tiempo ha estado en el mundo, lo que importa es ver en el ahí un tiempo en el mundo. ¿Cuánto tiempo ha estado ahí el ahí? No sé, pero ha estado ahí un tiempo. y esto, permite ver al "Ser ahí" como un ser temporal que se cuestiona por su tiempo en el mundo. Además, el suponer un tiempo en su ahí, indica que es un ser existente y que ésta existencia, la podemos denominar como el ser del "Ser ahí" existente. Así, podemos definir al "Ser ahí" como un ser ontológico existente, primero por ser un "Ser ahí"

determinado por la existencia y, segundo, el "Ser ahí" se comprende a sí mismo partiendo de su existencia. Por otro lado, esta misma existencia del "Ser ahí" – como ser en el mundo – supone su onticidad.<sup>7</sup> De ahí que lo que se necesita es analizar la existencia del "Ser ahí" como un ser óntico- ontológico: un ser que existe y que se pregunta por el sentido de su existencia. A esto, Heidegger lo llama la "Tercera Preeminencia del ser" como una condición. Podemos decir que el "Ser ahí" no sólo es óntico ni ontológico, ya que lo ontológico presupone lo óntico, sino óntico- ontológico. Con estas características, vemos que al "Ser ahí" es al que hay que preguntarle sobre todos los demás entes. Aunque a lo anterior, Heidegger lo llama una " comprensión preontológica del ser, lo importante de ello consiste en que hace esta dilucidación del ser, poniendo al " Ser ahí " como un ser óntico-ontológico. Lo óntico en su existencia y lo ontológico porque al " Ser ahí " le podemos preguntar sobre su existencia y su sentido, ya que es el único que responde.

Podemos ver, que el "Ser ahí" comprende lo óntico y lo ontológico. Lo óntico es lo más cercano a él y lo ontológico, lo más lejano. Por eso dice Heidegger: "El Ser ahí es ónticamente lo más cercano a él mismo, ontológicamente lo más lejano, pero, sin embargo preontológicamente no extraño"<sup>8</sup>. Podemos entender que al querer plantear la pregunta que interroga por el ser, el "Ser ahí" como el eje o ente principal de esta pregunta, ónticamente puede entenderse como el ser que ya se conoce, queriendo mostrar con esto, que ese es el

ser. Significa que sólo se ve su exterior (verlo fuera de él mismo). Esto sería una interpretación del ser a la manera tradicional que crítica Heidegger: no nos llevaría a un conocimiento verdadero del ser. Por otro lado, el "Ser ahí" comprende lo ontológico porque el comprenderse sólo le corresponde a él y no a otro. Es preontológicamente no extraño, porque la comprensión ontológica se puede suponer, intuir, etc., aunque no se tenga un conocimiento real del ser. Por otro lado, al querer plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, vemos que es necesario mostrar las características del ser de éste ente que hemos denominado "Ser ahí". Así como lo óntico-ontológico (que se ha mostrado como una preeminencia), de la misma manera, una de las estructuras del "Ser ahí" es la temporalidad.

El "Ser ahí" como "Ser en el mundo" muestra una temporalidad al estar ahí. Una temporalidad que forma parte de su ser y que le da sentido a su existencia. Para el análisis del "Ser ahí", debe verse como un ser en el tiempo. Este es el horizonte en que se analiza al ser, su comprensión e interpretación.<sup>9</sup> Podemos ver que el "Ser ahí" comprende existencia y tiempo; a éste, no podemos verlo fuera de ello porque, de ser así, obtendríamos una interpretación óntica y no ontológica. La comprensión y la interpretación del ser, sólo es posible en el horizonte existencial.

Si partimos del hecho de que tiempo y existencia son

características fundamentales del "Ser ahí", características que forman parte de su ser ontológico, este tiempo y existencia permiten ver al "Ser ahí" como un ser histórico. Para ello, podemos aceptar que nos encontramos con otra característica que es inherente al ser del "Ser ahí", y ésta es su historia. No podemos hablar de un "Ser ahí" en el tiempo que no tenga una historia. Pero si mostramos al "Ser ahí" como aquél que tiene historia, ¿el pasado será su historia? Con esto, mostramos a un "Ser ahí" en el tiempo y su existencia que siempre ha estado ahí en el mundo. Aquí es donde se puede hablar de que la historia es algo que ha acompañado al "Ser ahí" en el recorrer del tiempo. El "Ser ahí" puede saber en qué y cómo ha sido esa historia, si vemos así el pasado del ser ahí. Heidegger nos dice que:

"La determinación historicidad es anterior a lo que se llama historia ( gestas de la historia mundial ). Historicidad quiere decir la " estructura del ser " del " gestarse " del " Ser ahí " en cuanto tal sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una " historia mundial " y pertenecer a una historia mundial "10

Con lo anterior, vemos que en aquella necesidad óntico-ontológica del ser, también se caracteriza por una historicidad. Esta historicidad es la que le permite ver al "Ser ahí" en qué ha consistido su pasado. La historicidad como aquello que precede a la historia, es lo que muestra, de cierta forma, cuál es el sentido de la existencia del "Ser ahí". Por otro lado, cuando el "Ser ahí" se pregunta por su historia la respuesta la facilita la historicidad. Por eso se habla de que el "Ser ahí" esta

determinado por su historicidad.

Hemos visto como, con lo anterior, la historicidad precede a la historia del 'Ser ahí'. Así es como el "Ser ahí" puede descubrir que hay una tradición, conservarla y seguirla expresamente. De esta forma, el "Ser ahí" puede hacer investigaciones históricas o, como dice Heidegger "historiograficidad". Con esto, vemos que sólo forma parte del "Ser ahí" cuestionar acerca de su pasado, ya que tiene un pasado determinado por su historicidad. Es aquí en su pasado, donde el "Ser ahí" – en su ser fáctico – puede ver lo que ya era y lo que era. Vemos una temporalidad que está inmersa en la historia del "Ser ahí". Heidegger nos muestra un pasado como "algo que ya no está ante los ojos", es decir, que ya no forma parte del momento que vive el "Ser ahí": "el ser ahí "es" su pasado en el modo de su ser que dicho toscamente, " se gesta "en todo caso, desde su advenir" 11. Esto, parece que es algo que viene del pasado y se deposita en su futuro que es este presente.

El ver de qué manera están relacionadas la temporalidad y la historia, cómo podemos explicar ésta conjugación de tiempos que se dan en la historia del " Ser ahí ", saber qué tiempo específico le pertenece a la historia, es algo que se analizará en el siguiente apartado.

### 3.2 RELACIÓN ENTRE TEMPORALIDAD E HISTORIA

Si analizamos la existencia del "Ser ahí" en el mundo lo podemos ver como algo que tiene un fin. Al pretender ver este fin, nos damos cuenta de que el "Ser ahí", como ser temporal, es un ser relativamente a la muerte. Pero lo que importa en este caso, no es esto. Lo que importa es saber qué ha pasado con el "Ser ahí" en el mundo. Esto, nos remite a tratar de encontrar algún otro fin del "Ser ahí" en el mundo. Heidegger le llama a este otro fin "el comienzo" o "nacimiento". Así, tenemos a un "Ser ahí" como algo en medio entre el nacimiento y la muerte y esto es lo que representa el todo buscado del ser.

"En el análisis del ser total se ha pasado por alto justamente el "continuo de la vida", en el que, sin embargo se mantiene constantemente de alguna manera el "Ser ahí"<sup>12</sup>

Para Heidegger es muy importante tomar en cuenta el continuo de la vida entre el nacimiento y la muerte, ya que éste consta de una secuencia de vivencias en el tiempo. Aquí podemos decir que " el ser ahí " se encuentran en un continuo prolongarse en la vida. Con esto, vemos que en la prolongación, el " Ser ahí " siempre ha sido " Ser ahí ", ahí ha estado. La secuencia de vivencias muestra que su historia ¿seguirá siendo la misma? si el " Ser ahí " sólo tiene un prolongarse y las vivencias demuestran esa prolongación, entonces, ¿estaremos hablando del mismo " Ser ahí " del "pasado"? o ¿será otro "Ser ahí"?

Hablamos de un continuo de vivencias solamente, no que el " Ser ahí " cambie en este continuo de la vida. Si sólo hablamos de vivencias de la vida como un continuo ¿cómo podemos definir el pasado del "Ser ahí"? ¿Será esto su historia? ¿La historia como un continuo de vivencias del "Ser ahí"? y si esto es así, ¿qué hay de su presente y su futuro? ¿Cuál de todas las vivencias es la que realmente le pertenece al "Ser ahí"?

" En esta secuencia de vivencias sólo es " propiamente real " la vivencia " ante los ojos " " en el ahora del caso ". Las vivencias pasadas y por venir, al contrario, ya no son o aún no son reales " 13

Con esto podemos mostrar que, la única vivencia real de todas las que conforman esta secuencia de vivencias en la temporalidad del " Ser ahí " es la que tiene " ante los ojos " : todas las demás no existen. Si partimos de este hecho, podemos decir que las vivencias del pasado ya no son porque son pasadas y menos aun las que están por venir.

Partiendo del hecho de que las únicas vivencias reales son las que se tienen "ante los ojos", estas vivencias no son permanentes en el "Ser ahí". Una vivencia "ante los ojos" no obstruye la llegada de otra: una pasa y otra llega. Cada una de estas vivencias se realiza en un espacio de tiempo. Podemos decir que cada vivencia tiene un tiempo específico en el momento que se realiza y cuando una vivencia pasa,

el tiempo que le es propio, pasa también. Con esto, estamos viendo una secuencia de vivencias y de tiempo. Por eso, Heidegger nos dice que:

“ El “ Ser ahí ” recorre el espacio de tiempo que le es concedido entre los dos límites de tal forma que, siendo ‘ real ’ sólo en el ahora, salta, por decirlo así, de uno a otro de los ahoras, que integran la secuencia de su “ tiempo ”.14

Aquí vemos un recorrido continuo del “Ser ahí” en el ahora del espacio y del tiempo. Podemos decir que el “Ser ahí” está determinado por los ahoras del tiempo: no puede evadir encontrarse con el tiempo en su permanencia en el mundo. Esta es la razón por la que se nos muestra al “Ser ahí” como un ser temporal. En esta secuencia de ahoras, el “ Ser ahí ” no pierde su ser “ mismo ” en una cierta “ mismidad ”. Ese “ Ser ahí ” que ha existido siempre en el tiempo y que la secuencia de los “ahoras” forman la historia del “ser ahí”. A esto, Heidegger le llama “la caracterización del continuo de la vida” “ante los ojos” en el tiempo.

Pero, ¿podemos ver al “Ser ahí” como una suma de vivencias que vienen y pasan y después ya no son “ante los ojos” y, por lo tanto, inexistentes? No se trata de ver solamente a un “Ser ahí” que se llena de ahoras que pasan y ya no existen. Esta interpretación no da una respuesta de lo que es el “ ser ahí ” en el tiempo. No se trata de ver las simples parcialidades del tiempo del

"Ser ahí", lo que nos interesa es verlo como el "Ser ahí", "como el mismo que se prolonga de tal forma que desde el principio su peculiar ser tiene la constitución de un prolongarse"<sup>15</sup>. Esta prolongación del "Ser ahí", Heidegger no la ubica fuera del ser del "Ser ahí", sino dentro de su ser mismo. Podemos decir que el "Ser ahí" tiene la característica de su prolongación en el tiempo entre su inicio y fin.

Podemos decir que su nacimiento y su muerte están contenidas en este ser del "Ser ahí": El tiempo y su historia en el ser evitan ver a la temporalidad y la historia como un simple pasado y un futuro (vulgares); como algo "no ante los ojos". Su ahora es real y, por lo tanto, es real su principio (nacimiento) y su fin (muerte). En el es, del "Ser ahí", están contenidos ambos. De aquí que Heidegger nos diga: "El ser ahí fáctico existe naciendo y naciendo muere en el acto, en el sentido del ser relativamente a la muerte".<sup>16</sup>

Hablando de la existencia y de la temporalidad del "Ser ahí", ésta se da "entre" su nacimiento y su muerte. Es decir, el "Ser ahí" es inmerso en ambos fines. No podrá escaparse de ellos; forman parte de esa totalidad que constituye al "Ser ahí".

Ahora bien, hemos visto cómo, de la secuencia de vivencias, los ahora son "ante los ojos" del "Ser ahí", reales. Esta secuencia de vivencias ¿implicaría que en la existencia del "Ser ahí" haya movimiento? Heidegger dice: "La movilidad de la existencia no es el movimiento de algo "ante los ojos", se define por el prolongarse del

"Ser ahí".<sup>17</sup> No se está hablando de un movimiento externo al "Ser ahí", no es un movimiento en el sentido del cambio de una cosa a otra o del cambio o movimiento de un lugar a otro. Simplemente, estamos hablando de una prolongación del "Ser ahí" en el sentido de un alargamiento de su ser en el tiempo. Por eso, se define al "Ser ahí" como un ser temporal; un ser en el tiempo.

Esta prolongación del "Ser ahí" que indica la movilidad de su existencia es continua. Heidegger define a la movilidad como "un prolongado prolongarse". Este prolongarse nos puede indicar tanto el origen como el fin del "Ser ahí". Pero si tratamos de ver el pasado del "Ser ahí", la prolongación nos indica el camino para ver en que consiste su pasado. La prolongación continua indica que el "Ser ahí" siempre ha existido y en esa existencia en el tiempo tiene una historia. Esto es lo que Heidegger llama "el gestarse histórico". Este gestarse histórico se realiza en el tiempo, de ahí, que al remontarnos a esos orígenes del "Ser ahí", la historicidad nos facilita una mejor comprensión de su pasado. Por eso, Heidegger nos dice que a este gestarse histórico junto con las "condiciones existencial-temporales se le da el significado de una comprensión ontológica de la historicidad".<sup>18</sup> El "Ser ahí" al tener un origen, al mismo tiempo puede conocerlo volteando hacia él. Significa que podemos ver o analizar la historicidad del "Ser ahí", porque va formando su continua movilidad.

Si el "Ser ahí" va formando su historicidad, significa que ésta le pertenece, forma parte de él. Heidegger nos muestra con esto una

"historicidad ontológica existencial" que le permite al "Ser ahí" interpretarla, ya que: "Al gestarse histórico del "Ser ahí" son esenciales el abrirse y el interpretarse".<sup>19</sup> De esto, podemos decir que el "Ser ahí", en su gestarse histórico, muestra a un ente que existe históricamente y, al mismo tiempo, éste "Ser ahí", al estar abierto en su existencia aprende su historia. Así, nos encontramos a un "Ser ahí" histórico que nos muestra su pasado.

"El análisis de la historicidad del " Ser ahí " trata de mostrar que este ente no es " temporal " por " estar dentro de la historia, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser ".<sup>18</sup>

Podemos decir que la temporalidad del "Ser ahí" no depende de su historicidad. La temporalidad es algo propio que le pertenece al "Ser ahí"; la tiene en su ser mismo. La historicidad muestra que la temporalidad del "Ser ahí" le permite tener historia, ya que la historia se realiza en el tiempo y no el tiempo en la historia. Con esto, vemos que el tiempo siempre acompaña al "Ser ahí"; es el horizonte donde se mueve y lo que permite observar su historicidad como pasado.

## **4. LA FUNCIÓN DE LOS PREJUICIOS EN LA TAREA DE LA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO EN GADAMER**

### **4.1 ACERCAMIENTO AL TEXTO**

El primer intento que se hace para interpretar y comprender un texto consiste en ponerlo frente a nosotros para ver qué es lo que el autor nos quiere mostrar. El autor nos ofrece el texto y el intérprete su deseo de entender, interpretar y comprender lo que encierra el texto. Al texto no lo podemos ver sólo como algo que está ahí, como algo que ya no ofrece nada. En el texto podemos encontrar el sentimiento del autor, nos muestra el tiempo histórico que el autor vivió, así como la importancia de su contenido.

Para lograr una interpretación y una comprensión, en este acercamiento al texto, podemos decir, que el primer paso es el acuerdo en la cosa. Esto no significa que el intérprete acepte todo lo que el autor exponga en el texto, sino estar en acuerdo con lo que tiene frente a sí mismo, el texto. La Hermenéutica tiene la misión de crear este acuerdo entre ambos. Aquí, el intérprete empieza a relacionarse con el texto y va penetrando en él. Si ésto es así, ¿por qué se habla de buenas y malas interpretaciones de un texto? En primera instancia, debemos ver cuál es la postura que tiene el intérprete cuando se encuentra frente a un texto, porque si queremos dar una interpretación correcta, el intérprete "debe guardarse de la

arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos, y se fijará en las cosas mismas”(1). El intérprete debe tomar esta postura porque, en el objetivo de su interpretación, estará en concordancia con la cosa que el autor le muestra en el texto. Toma en cuenta que su mirada está puesta en la cosa para no desviarla del texto, ya que las desviaciones se pueden presentar en cualquier momento. El intérprete siempre será acechado por estas desviaciones desde su propia posición. Podemos ver que en el papel que juega el intérprete del texto, no todas las posturas lo pueden ayudar a dar una buena interpretación.

¿Debemos anular todas las posturas que el intérprete tome al estar frente a un texto?. En el acercamiento al texto, hablamos de aquellas posturas que no le ayudan mucho al intérprete, como por ejemplo pensar que un texto de historia sea de geografía. A esto le podemos llamar posturas erróneas frente al texto y, aún éstas, pueden eliminarse cuando el intérprete va conociendo el texto. Este tipo de desviaciones, al parecer, no son de cuidado en la interpretación del texto. Gadamer nos habla de que al intentar comprender un texto se hace siempre un proyecto. El intérprete anticipa un sentido del texto cuando empieza a conocerlo, se forma una “idea” de su contenido y conforme se avanza en su interpretación esta idea general va cambiando; se empieza a notar la influencia del texto en el intérprete: El primer sentido que teníamos se desvanece. ¿Esto implica que el intérprete deberá aceptar todo lo que el texto le diga? Gadamer nos

dice: "La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido"(2) se invita al intérprete a que haga un análisis acerca de lo que está conociendo en el texto, de tal manera, que su proyecto inicial no se pierda en el desarrollo de su interpretación.

Debemos tomar en cuenta que en la interpretación y la comprensión del texto, una cosa es confundirse por las opiniones previas que no tienen crédito en las cosas mismas, y otra, el elaborar hipótesis para contrastarlas con las cosas. El intérprete no se puede cancelar como sujeto al estar frente a un texto, todo lo contrario, se incorpora al texto. Al incorporarse al texto, el intérprete muestra el deseo de comprender todo lo que el texto le dice.

Con la penetración del texto, el intérprete ha sido invitado a tener una relación cercana en el texto. Podemos decir que el intérprete del texto es un invitado que ha sido aceptado como es y con todo lo que posee. El intérprete puede no aceptar todo lo que el texto le ofrezca o puede no estar de acuerdo en lo que el texto dice. Puede tener prejuicios sobre el texto y, sin embargo, éstos no le impiden su ingreso en él. Gadamer nos dice que:

"Lejos de la norma de que para escuchar a alguien o hacer una lectura

no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones propias. La apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones, o relacionarse con ellas”(3).

Esto nos demuestra que para llevar a cabo una interpretación del texto, los prejuicios no son un impedimento. Lo importante consiste en que el intérprete relacione sus opiniones con las del texto. El intérprete no se anula en el texto pero, tampoco se puede manejar en su propia opinión y no escuchar lo que el texto le quiere decir. “El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo”(4), si se quiere interpretar y comprender un texto, el intérprete no debe cerrarse en su simple opinión y, por otro lado, tampoco debe dejarse absorber por el texto. A esto, Gadamer lo llama, la “Alteridad del texto” (5).

Podemos decir que el intérprete se previene al estar frente al texto. Esta prevención no le permitirá adquirir una verdad real, ya que sus propias prevenciones impedirá que la alteridad del texto aparezca. El lograr la alteridad implica que el intérprete abandone su propia opinión, ya que esta puede carecer de verdad y desconocer la verdad del otro. Por ejemplo, en un diálogo, las partes deben estar abiertas a lo que se digan unas a otras. Es cierto que, en el texto no está presente el autor para responder a las interrogantes que se pueden formular, pero la tarea del intérprete consiste precisamente en buscar

en el texto aquellas posibles respuestas que el autor le pueda dar. El intérprete que pierda de vista esto, difícilmente obtendrá una comprensión real del texto.

En la tarea de la interpretación podemos ver que ésta comienza con pre-conceptos, los cuáles, serán sustituidos por otros mejores. Cuando estamos frente a un texto, los pre-conceptos se presentan de muchas maneras; puede ser al mostrar resistencia al abrir un texto, quererlo ajustar a lo que uno piensa o, simple y sencillamente, leerlo sin tomar en cuenta nada de él. Lo importante de esto, consiste en que los pre-conceptos o prejuicios están en juego en la interpretación. Por eso, Gadamer nos dice que:

"Tiene su sentido el afirmar que el intérprete no aborda el texto desde su instalación en el prejuicio previo: Más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez".6).

Esto significa que existe un enfrentamiento entre pre-conceptos o prejuicios del intérprete al estar frente al texto. En ese momento, el intérprete verificará si el prejuicio en el que se encuentra es válido o no. El texto, por su parte, invita al reto de la comparación para que el intérprete ponga a prueba sus prejuicios.

Concretando, podemos decir que, en primera instancia, el intérprete se enfrenta al texto con prejuicios. Pero estos prejuicios o pre-conceptos que posee ante el texto, no son un impedimento para la interpretación o comprensión del mismo. El texto recibe al intérprete con sus prejuicios y posturas erróneas y, pese a ello, el intérprete prueba si sus prejuicios son válidos o no. Lo importante de todo esto consiste en que la interpretación o comprensión se da en el intérprete pese a sus prejuicios.

Para ver cuál ha sido la función de los prejuicios en la interpretación y cuál es la crítica que hace la ilustración a la tradición, es algo que veremos en el siguiente apartado.

## 4.2 PREJUICIOS Y TRADICIÓN

Hemos visto cuál es la postura del intérprete frente a un texto. Ante esta situación podemos preguntarnos ¿de dónde viene el prejuicio y la influencia que tiene en el intérprete en el momento de enfrentarse al texto? El intérprete no puede estar prejuiciado de la nada, tiene la influencia de algo que lo perjudica al estar frente al texto. Podemos hablar de un prejuicio histórico, por medio del cuál, vemos históricamente que se ha tenido siempre la influencia de unos sobre otros. Gadamer, cuando cita a Heidegger, nos menciona que:

"El razonamiento de Heidegger, según el cuál el concepto de la conciencia de Descartes y el del espíritu de Hegel sigue dominando la ontología griega de la sustancia, que interpreta al ser como ser actual y presente, va desde luego más allá de la autocomprensión de la Metafísica moderna"(7).

Lo importante de esto, es que Heidegger nos muestra la influencia de la tradición en la comprensión del texto y que Gadamer retoma para demostrar cómo la tradición influye en la comprensión del texto.

Todo texto que se desee interpretar, muestra lo que el autor plasma y que en ello, también deja ver la influencia que él tuvo en el momento de escribirlo. Como vemos, la influencia de la tradición y los prejuicios son necesarios en el momento de la comprensión del texto.

Por eso se habla de que no se puede evitar la influencia de esta tradición ya que ella habla desde el texto mismo. Gadamer nos habla de "prejuicios no percibidos, y éstos nos pueden dominar que nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición" (8).

El prejuicio es necesario para la comprensión. Lo importante de ello, consiste en reconocer su existencia, ya que para la comprensión es necesario recurrir a la historia. Al comprender, no podemos evitar esta influencia, ya que nadie puede partir de la nada en el momento de la comprensión e interpretación del texto. El interpretar un texto implica también poner en juego esta influencia de la tradición que el intérprete tiene. Podemos decir que el prejuicio, dependiendo de la época en que nos encontremos al interpretar un texto, uno lo hace con la influencia de las épocas anteriores.

Vemos que el círculo hermenéutico del que habla Heidegger, muestra la influencia de la tradición. El sujeto no se encuentra sólo frente al objeto, cosa o texto. Ahora está inmerso ahí en todo aquello que ofrezca una interpretación y una comprensión. Podemos decir que la tradición nos muestra una influencia prejuiciosa en la comprensión y, de hecho, ve al prejuicio no como algo negativo en la comprensión, sino como algo que es necesario en la comprensión del texto. "Los únicos que le han dado un sentido negativo al prejuicio ha sido la ilustración al querer baser su conocimiento en la pura razón, pero con

su actitud han demostrado la influencia de un prejuicio contra los prejuicios”(9). Con esto, vemos que el prejuicio ha sido inevitable en todo momento histórico. Gadamer nos muestra que el prejuicio no necesariamente es negativo, por eso nos dice que: “En sí mismo prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”(10). se nos habla de un juicio previo solamente, y cualquiera puede tenerlo al momento de comprender un texto. De ninguna manera, un prejuicio puede ser un juicio, sino sólo aquello que se anticipa a un fin determinado. Podemos ver que los prejuicios nos acompañan en la comprensión del texto y, al parecer, es algo inevitable.

Gadamer nos muestra cómo la ilustración adquiere el prejuicio sobre los prejuicios de la tradición y esto es por el hecho de que a la ilustración le interesa el fundamento como la garantía del método y le confiera al juicio la supuesta validez. Pero si queremos ver un acierto objetivo en la comprensión o conocimiento, el método racional de los ilustrados no es la única forma de certeza; la hermenéutica muestra que los prejuicios serán los presupuestos de una comprensión del texto.

Para la comprensión del texto, los prejuicios del intérprete pueden ser valorados positiva o negativamente; esto quiere decir que

el intérprete puede cancelarlos en el momento que considere su negatividad o reafirmarlos al darse cuenta de su positividad. Esta positividad o negatividad del prejuicio podemos decir que es la tarea propia del intérprete, ya que es él quien se encuentra frente al texto.

Para darle un enfoque positivo a las consideraciones negativas de los prejuicios, Gadamer, siguiendo la teoría ilustrada de los prejuicios, hace una división de los prejuicios. "Nos habla de los prejuicios por respeto humano y los prejuicios por precipitación. Los primeros de ellos, provienen de una influencia de la autoridad y en este sentido, los ilustrados niegan todo tipo de autoridad, y al hacerlo, están negando la influencia de la tradición y sus prejuicios" (11). Ante esta postura de la ilustración, podemos ver que al oponerse a los prejuicios, caen en un prejuicio mayor, mostrando con esto, que es imposible salirse de ellos. "Por otro lado, Gadamer muestra la necesidad de los prejuicios para una comprensión del texto y, muestra con ello, que al aceptar los prejuicios de la tradición en el texto, deja estos a un lado y camina sin prejuicios: Al aceptar la influencia del prejuicio, al mismo tiempo deja de "sufrir" por ellos y, por lo tanto, no padecer por ellos"(12). La ilustración muestra un terrible padecimiento ante los prejuicios, de tal manera, que éstos enferman más su postura ante ellos. Los ilustrados se opusieron tanto a los prejuicios, que con su actitud asumida, muestran la importancia de ellos. De ahí, que al

aceptar la tradición con sus prejuicios, Gadamer nos dice que: Por eso el problema Hermenéutico le es particularmente central. Intenta comprender la tradición completamente esto es, racionalmente y fuera de todo prejuicio. La ilustración no se da cuenta que la "fijación por escrito" tiene una autoridad con mucho peso. "Aunque la ilustración pretenda darle mayor validez a la razón, dejando a un lado a los prejuicios, caen en el mismo prejuicio al momento de dejarse conducir por el texto"(13). Esto muestra que denegar los prejuicios se les da un valor inconsciente por parte de la ilustración. ¿En dónde queda aquello de que la ilustración no acepta nada de autoridad? Gadamer revaloriza la influencia de la autoridad tradicional por el hecho de aceptar a los prejuicios como necesarios para la comprensión.

La ilustración, al parecer, no se da cuenta de que al enfrentar la razón con la tradición, "prejuicio contra los prejuicios", no eliminan la influencia de éstos, ya que, no todos los ilustrados lo llevaron hasta sus últimas consecuencias: caso concreto, Inglaterra y Francia. En Alemania, Gadamer nos habla que los ilustrados, reconocieron siempre "los prejuicios verdaderos" de la religión cristiana.

"Si bien es cierto que la ilustración quiso renunciar a los prejuicios, a su vez, le hereda su prejuicio al romanticismo al pensar que su esquema de la superación del Mythos por el Logos al mostrar con él el desencantamiento del mundo, acepta este esquema como inconmoviblemente evidente"(14). Ante esto, podemos cuestionar lo siguiente, ¿es esta forma de heredarse prejuicios no ha sido la misma

que criticaba la ilustración? Los románticos adquieren la misma postura de los ilustrados en su momento. Ahora, la ilustración es criticada y cuestionada como ésta lo hizo en su momento contra la tradición. Vemos que estas posturas radicales: "La crítica romántica a la ilustración desemboca ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo"(15). Podemos ver que esta postura nos muestra la superación de un prejuicio por otro cuando se revisa el prejuicio anterior y hace una comprensión adecuada de lo finito.

Es así que, al querer evitar los prejuicios, sin darnos cuenta esta actitud está preparando la creación de un nuevo prejuicio que será revisado y, que influirá en las posturas que surjan más adelante. En consecuencia, podemos decir que los prejuicios han sido inevitables.

### 4.3 PREJUICIOS Y COMPRENSIÓN

Para la comprensión de un texto se necesita ver que el intérprete ponga en juego todos sus prejuicios. En este sentido, a los prejuicios podemos llamarlos "pre-comprensión" por el papel que desempeñan. La precomprensión es necesaria para la comprensión de un texto porque indica que el intérprete quiere poner a prueba su origen y validez. Al estar frente al texto, se recibe de él toda la influencia histórica que encierra y el intérprete recibe la influencia del autor y tiene la oportunidad de mejorar sus prejuicios o conceptos preconcebidos. Para Gadamer, los prejuicios y la comprensión están relacionados de tal manera que los primeros son necesarios para la comprensión. Esto lo muestra cuando nos dice que:

"Estimo que el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda la comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría anticipo de la compleción. Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión" (16).

El círculo que se da entre el todo y la parte, podemos decir que se complementa, de ahí el término compleción, con los presupuestos que se anteponen a la comprensión. Es así que la comprensión no se da directamente en el intérprete del texto, ya que los preconceptos que tenemos antes de recibir los nuevos que vendrán al enfrentarse a un texto, sufren un cambio por el hecho de que el intérprete está en juego con el texto. El texto no se explica solo, es el intérprete quien le da

sentido al mismo.

Para Gadamer, estos presupuestos son necesarios porque sólo de esta manera podemos hablar de una unidad de sentido acabada. Esto tiene sentido en la medida de que el intérprete muestre el deseo de enfrentarse al texto. Esto lo muestra Gadamer cuando nos dice que: "Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de completión"(17). Es así que la comprensión no entra directamente al intérprete, sino que es necesario la presencia de los prejuicios o preconceptos para que cierre el círculo. De ahí que nos encontremos con aquello que nos dice Gadamer:

"El anticipo de la completión que preside toda nuestra completión aparece así respaldada por un contenido. No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que oriente al lector, sino que la comprensión de éste guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido"(18).

Esto nos muestra que el intérprete o el lector de un texto tiene expectativas antes de enfrentarse a él. Estas expectativas ponen al lector como receptor de todo aquello que el texto le ofrece y comprende al texto como a su autor. Debemos aclarar que estas expectativas nacen de las propias circunstancias del intérprete. Con esto, vemos que el intérprete no pierde su subjetividad frente al texto sino, todo lo contrario, puede comprender qué tan importante son los

preconceptos o prejuicios que posee.

Vemos claramente, que Gadamer hace aquí una relación entre prejuicio y compleción e incluso, la identifica como "el prejuicio de la compleción". En el círculo de la comprensión, el lector o intérprete complementa dicha comprensión, ya que el texto por si mismo no muestra una opinión solamente, sino aquello que Gadamer llama "la verdad completa". También nos dice que: "Comprender significa, primariamente, saber a que atenerse sobre la cosa, y solo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro"(19). Con esto, vemos que la comprensión Hermenéutica de un texto, sólo se obtiene de la relación directa que existe entre intérprete y autor. La comprensión sólo se da de la conjugación de los prejuicios tanto del intérprete como del texto, de la fusión de ambos. De ahí, que Gadamer nos diga que: "La Hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido"(20).

## **5. LA CURA COMO UNA POSIBILIDAD ÉTICA EN MARTÍN HEIDEGGER**

### **5.1 EL SER CON OTROS**

Primeramente, debemos analizar a que tipo de ser nos referimos. Si hablamos de ser, en este caso no nos referimos a un ser que esté fuera del mundo, un ser que no sabemos que características tiene ni mucho menos a un ser que no muestra nada de su existencia. No nos referimos a ese tipo de ser: Ese lo dejamos a los soñadores y a los que buscan su trascendencia en el mundo y la historia.

Nosotros nos referimos a un ser que, incluso, puede responder a la pregunta del "quién" de sí mismo. Un ser que está aquí y no en otra parte. Un ser que en cada caso soy yo mismo y que Heidegger define con el nombre de "ser ahí".

En el afán de responder a la pregunta del "quién" del "ser ahí", podemos decir que en la respuesta tenemos una identidad del "ser ahí" consigo mismo. El "ser ahí" no se refiere a ningún otro ser en el mundo, sino sólo al mío, al sí mismo y nadie más; se refiere al ente que en cada caso soy. Si partimos de esta identidad del "ser ahí" como ese ente que soy, identificamos al "ser ahí" en el mundo, como un ente en el mundo: un ser en el mundo. Esto muestra nuestra ubicación en un lugar específico; el mundo. Un ente que está aquí y no en otro lugar. Podemos decir que el "ser ahí" es un "ser en el mundo". Pero, ¿este "ser ahí" está solo en el mundo, en su "ahí"? Si

quisiéramos hablar de una forma de convivencia, debemos mostrar la relación que tiene el "ser ahí" con otros. De lo contrario, ¿cómo podríamos hablar de modos de ser del "ser ahí" si sólo estuviera él y no otros? Esto nos lleva a pensar que el "ser ahí" tiene una relación con otros "ahí" en el mundo. Consecuentemente, una pregunta fundamental que nos permite ver de qué manera se desenvuelve el "ser ahí" en su mundo cotidiano sería: "¿Quién es el que en la cotidianidad es el "ser ahí"? (1)

Podemos ver que el "ser ahí" está aquí en el mundo; de ahí la característica de "ser en el mundo" que le da Heidegger, pero también, en este "ser en el mundo" está implícito "el ser ahí con". El "ser con", necesariamente muestra una relación con otros, ¿quiénes?... otros "ahí". La existencia del "ser ahí" en el mundo se da en relación con otros. En la vida cotidiana, al "ser ahí" lo acompañan otros, porque en este caso, no estamos hablando de un ente sin mundo ni de un yo aislado de los otros. Lo importante de esto, consiste en dilucidar cómo se conduce el "ser ahí" como "ser en el mundo" ante los demás. ¿Los otros pueden influir en la vida cotidiana del "ser ahí"? ¡Sí; ya que: "En esta forma de ser se funda el modo del cotidiano "ser sí mismo", la explicación de la cual hace visible lo que podemos llamar el ser de la cotidianidad, "el uno". (2)

Es así que, otros tienen la misma estructura ontológica del "ser ahí" ("ser con"), ya que los otros son también "ser en el mundo". Aquí, tenemos un encuentro de "seres en el mundo", porque los "otros",

también son "ahí con". Este "ahí con" es una propiedad fundamental en la relación del "ser ahí" con los otros "ser con". Aquí vemos que para responder a la pregunta de el quién del "ser ahí", resulta ser un problema ontológico, ya que el "ser ahí", al estar inmerso en el mundo, se puede ver a sí mismo como un ahí y no sólo ónticamente fuera del mundo. Por eso, Heidegger nos dice que: "La esencia del "ser ahí" se funda en su existencia" (3) y no en otra parte. Con esto, podemos entender que la existencia implica algo que está aquí (el "ser ahí"). El aquí es el mundo, su lugar, su entorno, lo que está "ante los ojos".

Las características existenciales del "ser ahí" son las mismas de los "otros". Los "otros" no significa que son los demás que no soy yo: los "otros" son igual que yo, Aquí existe una identidad entre el yo y los otros. Podemos decir que los otros son yo y yo soy en los otros: los "otros", nos implica a todos. Todos los "ahí" en los otros. En los "otros", nadie se distingue de nadie; todos somos "uno". Por eso, en el "ser en" del "ser ahí" está implícito el "ser con otros". Todos compartiendo el mismo mundo en "uno". Este sí que es un problema: existimos y habitamos el mismo mundo y con todo, lo mismo. Compartimos todo lo "a la mano" del mundo.

Lo "a la mano" puede ser mío y ajeno para otros; caso contrario, puede ser de otros y no mío. Al parecer esto es lo que me vincula con los otros: mío y tuyo. La relación que existe entre el yo y los otros se ve claramente en la necesidad que tenemos de lo "a la mano", entendiendo por esto, como los "útiles" para mí y los otros,

mencionando que lo "a la mano" -la naturaleza- son entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí".

Con lo anterior, podemos ver que es inevitable la relación con otros en la cotidianidad y si todos, dentro del uno que somos todos y a la vez nadie, formamos parte de la misma existencia. Lo importante de esto, consiste en que al tener una relación podemos preguntar ¿Cómo nos comportamos entre nosotros mismos? Esta relación tiene que analizarse en el plano de la existencia.

Qué nos diría Heidegger ante la pregunta ¿cómo soy ante los otros? Como hemos visto, la relación con los demás es inevitable, de tal manera, que al tener las mismas características existenciales del "ser ahí", no podemos hablar de un "ser ahí" superior a los demás, ya que si los otros son de la misma especie del "ser ahí", ellos también deben ser "ante los ojos" como yo. Es así que, los demás "seres ahí" no se pueden ver como un ser útil a la mano, por eso, Heidegger a esto le llama el "Procurar por ellos y no curarse con ellos". (4)

Cuando hablamos del "procurar por" otros, lo podemos entender como una especie de cuidado que tiene el "ser ahí" por los demás. En esta tarea del "procurar por", el "ser ahí" ayuda y protege a los "otros" al grado de que hace propio lo que al otro le compete. De esta manera, en el "procurar por", el "ser ahí" puede dominar a otros, pero los otros, también poseen su "procurar por" y utilizarlo con el "ser ahí", convirtiéndose, de esta manera, en un "procurar por" recíproco donde

nos cuidamos unos a otros. Podemos decir que en el "procurar por", el "ser ahí" tiene una "cura" ante otros.

Podemos pensar que la relación del "ser ahí" con otros es muy sana, pero en realidad, tal parece que tenemos algunos accidentes en esa relación. En ocasiones pensamos ¿existe conflicto en la vida cotidiana entre los "seres ahí"? Por ejemplo, en la cotidianidad vemos que sí existe en esa relación de unos con otros, A esa relación conflictiva, la podemos llamar modos negativos o deficientes del procurar. Entre ellos se pueden mencionar los siguientes:

" El ser uno para otro", "uno contra otro", "uno sin otros", el "pasar de largo uno junto a otro", el "no importarle nada uno a otro", son modos posibles del procurar por ". (5)

Lo importante de esto, consiste en mostrar que cada uno de estos modos nos indican la relación que existe entre el "ser ahí" con otros. Todos ellos caracterizan el "ser uno con otro cotidiano y del término medio". (6)

En este "procurar por" –que concierne a la verdadera cura- nos lleva a pensar que al procurar al otro me estoy procurando a mi mismo, ya que como hemos visto, en el "ser con" del "ser ahí", que significa "relativamente a otros", existe una relación idéntica de un "ser ahí" con otro "ser ahí". Pienso que esto mismo se da del otro para mí y podemos decir que así como procuro por, también procuran por mí del modo que sea.

Por lo tanto, podemos ver que el "ser ahí" como "ser en el mundo", tiene en su "ser con" lo que constituye su ser como existenciario; aquello que sólo muestra un ser que existe, que está aquí y se relaciona con otros. El "ser con otros", lo podemos ver como una peculiaridad del "ser ahí". De esta manera, es como estos entes se hacen frente dentro del mundo.

Como se ha notado, lo que hemos resaltado en el análisis anterior, es mostrar de qué manera el "ser ahí" tiene una relación con otros y que esto forma parte de su "ser con" en el mundo.

El ver de qué manera el "ser ahí" se pierde en el "ser público" o "cotidiano" y cómo se da la cotidiana forma del "estado de abierto" el cual se caracteriza por las "habladurías", "la avidez de novedades" y la "ambigüedad", así como éstas indican el "estado de movimiento de la caída", será algo que se mostrará en el siguiente apartado.

## 5.2 EL SER AHÍ COTIDIANO

### II. EL SER AHÍ COTIDIANO

Hemos visto cómo el "ser ahí" tiene implícito en su "ser con" una relación con otros que es inevitable. Podemos pensar ¿qué pasa en la relación del "ser ahí" con otros? ¿habrá un acercamiento entre ambos? Anteriormente, (en el primer apartado) vimos que en el "ser con", el "ser ahí" está, al mismo tiempo, inmerso en los otros, ya que poseen las mismas características del "ser ahí". Pero, paradójicamente, "el ser uno con otro es –ocultamente para él mismo– inquietado por la cura de esta distancia". (7) Aquí, vemos que el "ser ahí" tiene esta característica de distanciamiento consigo mismo. En cuanto ser cotidiano, el "ser ahí" recibe la influencia de los otros, obligándolo a perder su ser. El peligro que corre el "ser ahí" en esta relación consiste en que los "otros" lo dominan y le imponen. Está dominado porque pertenece a ellos en la cotidianidad; forma parte de ellos. Los otros absorben al "ser ahí", pero no son alguien determinado; podemos decir que somos todos y nadie al mismo tiempo. A la pregunta del quién del "ser ahí" diremos que es el "uno"; es la publicidad. El "uno" es una especie de neutro que no define a nadie. Por eso, en la cotidianidad nos encontramos expresiones como: "si uno esto", "si uno aquello", "si uno lo otro", etc.

En el "ser uno con otro", el "ser ahí" pasa a formar parte de los "otros", de tal manera, que pierde sus características propias. Esto

pasa en el "mundo circundante público" o cotidianidad. Una de las características de la cotidianidad, consiste en que todos nos vemos como iguales; no hay "seres ahí" distintos a los demás. Podemos decir que algunos se ven y se sienten distintos a otros, pero en la cotidianidad esto sólo sería una forma de "curarse de" en este estado inauténtico. Es inauténtico, porque todos se conducen de la misma manera en base a lo establecido. Si quisiéramos establecer una norma que regule al "ser ahí" en su relación con los demás, ésta sería a la manera de la onticidad, ya que en lo óntico sólo se puede presentar lo bueno y lo malo.

El "ser ahí" se cura en el mundo circundante público. Pero ¿de qué manera se cura? Si hemos visto que en el "uno", el "ser ahí" tiene un modo inauténtico, de la misma manera, la "cura" debe ser inauténtica también.

El "uno" se impone en este mundo circundante público, de tal manera que impone su dictadura. El vivir inmerso en lo público y cotidiano es estar sujeto a las imposiciones del "uno". Por ejemplo, esto lo vemos en la vida cotidiana, cuando uno se deja llevar por lo que otros dicen, dándole más crédito a esto que a lo que uno piensa. Los otros piensan por mí y no pienso por mí mismo: el pensar del "uno" vence y domina al "ser ahí". Ésta, que llamamos vida pública o cotidiana, abstrae de tal manera que: "disfrutamos y gozamos como se goza". (8) De esta manera, vemos a un "ser ahí" desvalido, dependiente, que no es capaz de ver y pensar que esta vida lo domina

y somete, porque piensa "que esto, así es". El ver las cosas de esta manera, indica el poder que tiene el "uno". Todo lo que hacemos:

"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 lo cotidiano". (9)

En consecuencia, el ser cotidiano, al parecer no es capa de valerse por sí mismo: piensa como los medios de "comunicación" quiere que piense y diga. De ahí que digo que este "ser ahí" cotidiano es un ser desamparado, ya que no hay alguien que lo saque de ahí. Esta postura del "ser ahí" es lo que se considera inauténtico, porque el uno que pone en común a todos - pero a la vez a nadie -. ¿en dónde queda lo auténtico o lo singular en la cotidianidad? ¡no existe! Todo es común e inauténtico. Viendo las cosas de esta manera podemos decir que todo lo que se hace en el uno, carece de autenticidad. Al decir todo, no sólo nos referimos a la que se está presentando en este momento, también implica, lo que se ha presentado por medio de la historia del hombre. Con esto, nos damos cuenta que el "uno" nos ha envuelto en su pluralidad y perdemos la singularidad: somos plurales y a la vez, nadie. De esta manera, tenemos a un "ser ahí nadie" en la cotidianidad. Al parecer,

muchos son los que han vivido perdidos en el "uno" y nunca se dieron cuenta. El "ser ahí" es aplanado, como diría Heidegger, por el "término medio", como carácter existencial del "uno". Parece que no pasa nada, que todo está bien: esa es la expresión de lo cotidiano. Para Heidegger, la publicidad es la que regula y controla todo en la cotidianidad. Por eso nos dice que: "distanciación", "término medio", "aplanamiento". Constituyen, en cuanto modos de ser del "uno", lo que designamos como la publicidad". (10)

La "publicidad" oculta y engaña al hacer creer que lo que se conoce en la cotidianidad o, lo que diga el público, es la verdad. Este tipo de verdad se acepta sobre la base de que todos se conducen de la misma manera. Con esta actitud, lo único que se muestra es el dominio del uno.

Podemos pensar ¿qué pasa con el ser del "ser ahí" al actuar en el uno? Simplemente, nos enfrentamos a un "ser ahí" que en el "uno" evita la responsabilidad. No puede ser responsable por el hecho de que sólo se actúa por influencia de la publicidad. Aquí es donde considero, está el punto importante de lo que nos describe Heidegger. Al vivir en el "uno" podemos evadir la responsabilidad, al recibir la influencia de la publicidad. Sin embargo, ¿por qué se culpa a alguien al cometer un "delito" dentro de la cotidianidad? Al parecer no debería existir castigo, sabiendo que el "uno" influye en uno mismo; en el actuar del uno, no fue nadie. Entonces ¿para qué las normas morales y reglas en una sociedad cotidiana e inauténtica?

En la cotidianidad, el "ser ahí" sigue mostrando su ser perdido que debe ser recuperado. En esta tarea, "el ser ahí" se "cura" por medio del habla: se comunica con los otros. Pero en esta comunicación, lo hablado adquiere una autoridad sobre él al grado de que se encuentra sometido por medio de las "habladurías" no sólo se concreta a lo oral, sino también a lo escrito que Heidegger llama "escribidurías". Estas se alimentan de "lo leído en alguna parte", no se alimentan de las "oídas" como las habladurías. Lo anterior muestra el engaño de creer que en las habladurías se comprende todo y se sabe todo.

"Las habladurías no tienen la forma de ser del consciente hacer pasar algo por algo. Lo dicho y lo transmitido sin base llega a ser que el abrir se convierta en lo contrario, en un cerrar". (11) Podemos decir que el "ser ahí", en las habladurías, es un ser cerrado que se piensa abierto. Vemos que en lo cotidiano existe una inversión en la comprensión, Por ejemplo, lo "dicente" se presenta como descubridor cuando en realidad, encubre. Se piensa uno como auténtico, pero es el más común. En este estado, la autenticidad no existe. En la cotidianidad, muchos se sienten auténticos, pero son tantos que dejan de serlo. El pensarse auténtico en la cotidianidad, significa no serlo. Así es como surgen una serie de valores en la cotidianidad que son los que influyen en el "ser ahí". Son valores inauténticos, valores creados por el "uno", valores que se imponen y dominan y, lo peor de ello, es que el "ser ahí" se lo cree: "La cosa es así porque así se dice". (12)

Por otro lado, el "ser ahí" cotidiano da por supuesto todo lo que se habla; asume el "estado de interpretado" que las habladorías le impone. El "estado de interpretado" no es otra cosa más que dejar que el "uno" lo interprete. En este estado, el "ser ahí" no es capaz de interpretarse a sí mismo: su ser está inmerso y dominado por el "uno". Este dominio, le domina la voluntad al "ser ahí" al grado que se somete a las imposiciones de lo cotidiano: vive, se viste disfruta y goza como los otros, que son la mayoría. Nos dejamos afectar por el mundo, al grado que nos hacen sentir culpables cuando nos queremos salir de lo cotidiano. Pero, ¿esta culpabilidad puede ser válida? Esto lo podemos analizar más a fondo en otro momento.

"La estructura fundamental del "ver" se muestra en una peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a ver". (13) Aquí, el ver es una constante en la cotidianidad, al grado de que el "ser ahí" necesita ver y seguir viendo en el mundo. Lo nuevo y novedoso atrae la atención del "ser ahí" En ese atraer novedoso, el "ser ahí" se pierde dejándose a la deriva en las novedades del mundo. Ante esto, podemos decir que la "avidez de novedades" es una forma de curarse del "ser ahí" en la cotidianidad; se busca lo nuevo y se espera otro más nuevo. El seguir esperando lo nuevo lleva al "ser ahí" a no demorarse en el mundo circundante de que se cura: así es lo que Heidegger llama "la falta de paradero". De la misma manera, en el "uno", la "avidez de novedades" es en todas partes y en ninguna.

Otra de las características del "estado de abierto" del "ser ahí" cotidiano es lo que se conoce como "la ambigüedad". En la ambigüedad, sucede todo, pero al mismo tiempo no sucede nada.

"El ser uno con otro" en el "uno" no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara el "uno para otro" actúa un "uno contra otro". (14)

Vemos que en la ambigüedad se vive un conflicto de todos contra todos. La verdad no existe, ya que todo lo que se presenta en lo cotidiano no se piensa, ni mucho menos, el "ser ahí" es capaz de pensar en sí mismo.

Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, caracterizan el "estado de caída" del "ser ahí". Este estado nos muestra y refuerza la idea de un "ser ahí" caído en el mundo. Este ser es impropio, ya que está determinado por la caída en el mundo. La determinación del ser se muestra por los tres modos arriba mencionados, Así, vemos a un ser extrañado en el mundo y:

"Este extrañamiento, que cierra al "ser ahí" su propiedad y posibilidad, que sólo sea de un genuino fracasar, no lo entrega sin embargo antes distintos de él mismo, sino que lo empuja hacia su impropiedad, hacia una posible forma de ser de él mismo". (15)

Esto nos conduce a ver al "ser ahí" en un estado de movimiento que tiene como peculiaridad el derrumbamiento de su ser. El "ser ahí" se derrumba en la cotidianidad impropia. La caída representa la existencia del "ser ahí" en el mundo de la cotidianidad.

Cómo se puede rescatar el ser del "ser ahí" cotidiano hasta lograr su autenticidad como propiedad de él mismo y cómo la "cura" original consiste en adueñarse de su angustia y muerte, es algo que veremos en el siguiente apartado.

### 5.3 LA CURA AUTÉNTICA DEL SER AHÍ

En el capítulo anterior, hemos visto como "el ser ahí", en su necesidad de encontrarse, resulta "descubierto y abierto como un ser yecto.

Otro de los aspectos que se analiza en el "ser ahí" cotidiano es el estado de ánimo. Este le sirve al "ser ahí" para encontrarse de su "estado de perdido" en el "uno".

Podemos decir que el estado de ánimo le sirve al "ser ahí" para "curarse de" en lo cotidiano. De ahí que: "El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse o enturbiarse sólo dice que "el ser ahí" es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo". (16)

Por otro lado, si hemos cuestionado la falta de responsabilidad del "ser ahí" en la cotidianidad, ésta sólo la recupera en el "estado de abierto" como un "ser yecto". Por lo tanto, si quisiéramos saber de dónde viene el estado de ánimo y los sentimientos del "ser ahí", Heidegger nos dice que: "El estado de ánimo cae "sobre". No viene ni de fuera ni de dentro, sino que como modo del "ser en el mundo", Emerge de éste mismo". (17)

Es así que, el "ser ahí" logra su estado de "abierto" y el "encontrarse", es decir, regresa a su sí mismo. Aquí, podemos ver al sentimiento "del ser ahí" en el mundo como un modo de encontrarse. El "ser ahí" se comprende, por eso, la comprensión la podemos ver

como otro de los modos del ser del "ser ahí".

Vemos que el "ser ahí" en un "estado de yecto". Esto indica, un lugar, el estar puesto, estar ahí y no en otro sitio. El "ahí" indica dentro de, ¿de dónde? ¡del mundo! por eso, Heidegger al "ser ahí" lo menciona como un ser en "estado de yecto", un ser que está "proyectado a" ; estar arrojado al mundo.

En el afán de ver al "ser ahí" en su totalidad, ha sido necesaria la explicación de su cotidianidad en el mundo como ser inauténtico. El "ser ahí" se mantiene abierto en la cotidianidad, pero sometido por ella. Ahora, lo importante de esto consiste en ver de qué manera el "ser ahí" puede volver a sí mismo y rescatar su originalidad. "El modo de abrirse en que él se haga accesible el "ser ahí" mismo simplificado en cierto modo" (18) se trata de penetrar más a fondo en la estructura existencialista del "ser ahí" y ver donde radica la autenticidad.

El análisis existencial de la totalidad del "ser ahí" como un ser abierto, nos brinda la posibilidad de ver a la angustia como una primera instancia de la totalidad de su ser. Pero al padecer la angustia, el "ser ahí" tiene que "curarse" de ella. Al tratar de curar esa angustia, podemos ver a la cura como anterior a la angustia, mostrando de esta manera, que la cura pasa a ser el "ser del ser ahí". ¿Y de dónde viene la cura?

El "ser ahí" al perderse en el "uno", pierde su sí mismo y necesita encontrar la posibilidad de ser. Esta posibilidad la encuentra al tratar de curarse de los "útiles" que tiene a la mano. Tal parece que en el objetivo de rescatar su ser, el "ser ahí" existe en una constante cura, mostrando con esto, que la cura es propia del "ser ahí" abierto o descubierto : La cura como una propiedad del "ser ahí"

Al encontrarnos a un "ser ahí" como "yecto" en el mundo que posee un "estado de ánimo", éste le, sirve para tener un encuentro consigo mismo. Uno de los estados de ánimos, característicos del "ser ahí" es el temor. El temor es uno de los aspectos importantes del "ser ahí" en su encontrarse. ¿temor? ¿de qué? ¿a quién? "Aquello por lo que teme: el temor es el ente mismo que se atemoriza, es el "ser ahí". (19) En otras palabras, el "ser ahí" se atemoriza de sí mismo: ¡me atemorizo de mi mismo ¡.Con lo anterior, vemos dos cosas : primero ,que el temor ,se presenta como un sentimiento en el "ser ahí" y, segundo que este temor es un modo de encontrarse.

"El temor "abre" el "ser ahí" preferentemente un 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 tiempo, tiene el "ser ahí" que empezar por recobrase". (20)

Este temor tipo de temor, es propio del "ser ahí". Mi temor por otros no le quita el temor de ellos. Tenemos un "ser ahí" que se

encuentra temeroso en su existencia. El temor en sus distintas modificaciones: terror, pavor, zozobra, etc. Son inevitables en el "ser ahí". Con esto, se confirma que el "ser ahí se atemoriza de sí mismo de su "ahí" en el mundo. Quiere seguir aquí, pero no es posible, ya que es un ser para la muerte. Esto da temor. Aquí se muestra una posibilidad. "El "ser ahí" como "ser posible" se entrega a la responsabilidad de sí mismo, es posibilidad yecta de un lado a otro". (21) Al comprender esto, "es ser ahí" muestra su "poder ser" en la existencia. Podemos decir que en el "poder ser" se encuentra la posibilidad de ser libre el "ser ahí". En consecuencia, comprender esta posibilidad permite la apertura en el sentido de encontrarse del "ser ahí", es decir, el "ser ahí" se da cuenta de su propio ser y en este "darse cuenta" se basa el "estado de abierto" del "ser ahí" como "ser en el mundo".

Podemos decir que el temor se genera de la angustia: el temor se presenta ante algo determinado, la angustia no. El "ser ahí" no se teme a sí mismo como tal ni tampoco le teme al mundo. El "ser ahí" se angustia de sí mismo y del mundo no de los entes intramundanos; a estos, se les teme.

A la pregunta ¿Ante qué se angustia? la respuesta nos llevaría a analizar de dónde proviene. En primera instancia, Heidegger nos menciona que la angustia no es nada y no proviene de nada. El ser ahí se angustia de la nada, puesto que ésta no se externa al "ser ahí" sino que: "el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal". (22)

El "ser ahí" se angustia del mundo ya que esto le es propio de su mismo "ser en el mundo". Podemos decir que me angustio en el mundo y por el mundo, no de otra cosa. El "ser ahí" esta aquí, se angustia aquí.

Este estado de angustia productora del estado de caída permite al "ser ahí" salir de su estado de interpretado en que se encontraba en el mundo del uno o público. De esta manera cuando el "ser ahí" comprende su angustia, pasa a un estado de singularización. La angustia singulariza al "ser ahí". Lo hace propio y con ella, el "ser ahí" rescata su ser del estado de interpretado. De ahí, que la angustia sirva para que el "ser ahí" logre su "poder ser": "ser libre de para la libertad de elegirse y empuñarse a si mismo". (23) "Con esto, vemos que el "ser ahí" logra su autenticidad al tener la oportunidad de ser libre. Ya no está dominado por la cotidianidad o el uno, sino que empieza a ser él mismo; recupera su "ser en". Con la angustia se ha encontrado, es él. En este encontrarse está lo inhóspito que menciona Heidegger. Tiene razón en el sentido de que el "ser ahí" habitaba en el "uno, era su morada, su casa. El encuentro consigo mismo es el inhóspito sí mismo; ya no habito en casa (el uno); soy yo mismo. De esta manera, el "ser ahí" se fuga de la influencia dominante del uno y se hace cargo de si mismo: "entregado a la responsabilidad de si mismo". (24) El "ser ahí" ya no se encuentra en su "estado de perdido" que tenía en el mundo público. Ahora, podemos pensar que el ser auténtico y singular regresa al "uno"; aunque así sea, ya no puede ser absorbido por él, ya que tiene su "sí mismo" consigo y ya no en "otros". Aquí podemos ver

que, de ser posible, una ética que se base en la filosofía de Heidegger, puede entrar en este momento.

En el plano de la autenticidad, el "ser ahí" es libre de manejarse en cualquier parte sin perder su "sí mismo", Cuando uno recupera algo, difícilmente permitirá perderlo. La angustia ha singularizado al "ser ahí", es un ser que ha alcanzado "más allá de sí". Esto es lo que Heidegger llama el "pre-ser-se" del "ser ahí".

Al definir al "ser ahí" como un "pre-ser-se", no significa que ha dejado su relación con otros (que ya no son él), sino todo lo contrario. "La existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad". (25) Esto significa que el "ser ahí" no se mantiene indiferente a su ser yecto, sino todo lo contrario, se cura en el mundo en el cual se encuentra; no lo evade, sino que lo enfrenta.

En el análisis ontológico existencial que Heidegger hace del "ser ahí", nos dice lo siguiente: " El ser del "ser ahí" quiere decir; pre-ser-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 puramente ontológico-existencial". (26) La cura es el ser del "ser ahí"; forma parte de la existencia del "ser ahí" como un "ser en el mundo". Es algo propio de su ser, ya que con ella, maneja su ser fáctico en el mundo.

Podemos ver que en la cura auténtica, el "ser ahí" se ha

responsabilizado de sí mismo, ya que no depende de otros ni esta sometido por el "uno" en la vida pública. Aquí, el "ser ahí" necesita curarse con lo "a la mano" que tiene en su entorno. Podemos decir que esta cura muestra una responsabilidad y un compromiso del "ser ahí". Podemos pensar si ¿en la vida cotidiana, el "ser ahí" al "curarse de" está conciente de lo que hace? Diremos que tanto en la "cura auténtica" como en la inauténtica, el "ser ahí" tiene los mismos modos de libertad, compromiso y responsabilidad, sólo que en la cura auténtica, podemos decir que el "ser ahí" sabe, es conciente de ello. En la "cura inauténtica", le sigue pesando la influencia del "uno". En esto consistiría la diferencia.

Por lo tanto, vemos que con la "cura", el "ser ahí" retoma su libertad propia que tenía perdida en el "uno". Al obtener su "ser en sí", el "en sí" obtiene la posibilidad de ser libre para utilizar su libertad en su propia existencialidad. Este concepto de libertad es el que podemos ver como "un poder ser" del "ser ahí" y si hiciéramos una pequeña inversión, el "poder ser" se convertiría en "deber ser" del "ser ahí" Este sería un "deber ser" en plena libertad, ya que se estaría manejando en el plano de la autenticidad del "ser ahí". Así podríamos, pienso yo, definir al "deber ser" como una "cura" del "ser ahí" en su "ser auténtico". En este "deber ser", el "ser ahí" pondría en práctica todo su deseo y su querer; estos, como fundamentos de la "cura". Así, podríamos establecer la siguiente premisa: "el "poder ser" del "ser ahí" "en el mundo", es idéntico al "deber ser" del "ser ahí" auténtico.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto como el habla es importante en el ser humano puesto que lo diferencia de otros seres. El hombre es el único que habla y en su hablar algo dice: ningún otro lo ha logrado hasta el día de hoy.

El habla es una parte del encontrarse del "ser ahí". El "ser ahí" se pierde en el "uno" y las habladurías y para encontrarse tiene que callar y poder regresar al silencio de sí mismo, abandonando de esta manera su estado de perdido. El "ser ahí" tiene que oírse y hablar, por eso, se escucha y se habla. Esto puede definirse como un regreso a sí mismo para recuperar su ser; esto sólo se logra estando en el silencio de sí mismo. Podemos decir que el "ser ahí" hace un monólogo consigo mismo. Sólo en el silencio se puede escuchar el "ser ahí"; es un vocado del habla, y ésta es la que voca. Pero, al mismo tiempo, el habla le transfiere, al "ser ahí" su papel vocador y le deja esta vocación. Así, el habla calla y se recluye también en el silencio.

Desde el silencio de lo inhablado, el habla expresa lo inhablado. En este hablar del habla se vive la experiencia de lo inhablado, ya que el habla sólo habla de sí misma y para sí misma. Es decir, es la forma de expresión de esta habla: es el decir en donde se despliega el habla. Lo que nos transmite en su decir es un habla velada donde difícilmente da a conocer lo que en realidad es: lo inhablado. Al decir se le considera la esencia del habla porque es un mostrar; algo que

muestra lo que el habla es. Por eso decimos que el decir es esencial en el habla. Pero no sólo el decir es esencial, también tenemos la palabra. En el habla se trata de tener palabras para que sean la expresión del habla.

También vimos que la palabra es donde está contenido el ser de las cosas: no son palabras sin contenido. El habla, a su vez, tiene como contenido a la palabra. Aquí, decimos que el habla es la morada de la palabra. ¿De qué otra forma sería?

Por otro lado, la palabra hablada la podemos encontrar en la poesía, ya que en ella se expresa el habla y es donde el poeta nos invita a tener esa experiencia del habla.

En la búsqueda de la esencia del habla, se tiene que pensar acerca de ella. El pensamiento tiene la función de pensar el habla, no de hablar de ella, convirtiéndose así en un pensamiento que sólo escucha el decir del habla y que no cuestiona esto; es una experiencia pensante del habla. Para realizar esta experiencia, el pensamiento es ubicado en la "región" donde pueda tenerla. Esta región es la vecindad con la poesía.

En esta vecindad, el pensamiento es lo más próximo que tiene la poesía, pero al mismo tiempo, como vecinos, la poesía también lo tiene en su proximidad. En esta vecindad, el pensamiento piensa la esencia mientras que la poesía dice la esencia. El hablar y el decir son

modos del decir de cada uno de ellos. Si hacemos un pequeño cambio entre pensamiento y filosofía, puesto que son los que se encargan de las esencias, podemos decir que la filosofía escucha poéticamente y la poesía dice filosofando.

Por otra parte, la teoría de los tres mundos de Popper parte de los fundamentos de Platón, ya que ofrece en su filosofía un pluralismo que trasciende el esquema dualista del cuerpo y de la mente. Cada uno de los mundos desempeña un papel distinto al otro, pero para lograr una solución al problema de la filosofía pluralista, los mundos segundo y tercero, se relacionan de tal manera que para dar una interpretación teórica del mundo, esta no se puede dar en un solo mundo. Como hemos visto; la relación entre el segundo mundo y el tercero es muy estrecha. En el segundo mundo están los estados mentales con los que se captan los objetos del tercer mundo: este es un acto característico y esencial del ser humano.

La importancia de la Hermenéutica de Popper consiste en la función que tiene el tercer mundo, y esto es así, debido a su independencia y autonomía. Por otro lado, en el tercer mundo es donde se formula toda proposición, lenguaje y teoría de las cosas.

Si el problema de las ciencias humanas consiste en que no dan un conocimiento objetivo de las cosas (según los positivistas lógicos), vemos que la comprensión y la interpretación del segundo y tercero nos permiten hacerlo, ya que la comprensión e interpretación nos

ofrecen Teorías o proposiciones ya no como una simple actividad meramente subjetiva. Así, vimos como el objeto del tercer mundo será siempre una Teoría y esta, al encontrarse con otras en el tercer mundo forman parte de los objetos lógicos. Así se forma esa cadena de razonamientos de la que nos habla Popper.

Se ha visto como, tanto la comprensión y la interpretación, no son propias de las ciencias naturales ya que tanto las naturales como las sociales, de cierta manera, se manejan en este ámbito hermenéutico de la comprensión e interpretación; tanto el científico como el humanista, usan el método de resolución de problemas.

También, como con esta teoría de los tres mundos que es donde podemos encontrar una hermenéutica propuesta por Popper, el conocimiento que arrojan las ciencias humanas es un conocimiento tan válido como el de las ciencias naturales. El "Error" en el que han caído, de cierta manera, según los positivistas lógicos, es en dar una interpretación meramente subjetiva. De aquí que, por ejemplo, a la metafísica y a los metafísicos no se les acepta el conocimiento por considerar que no describen ningún hecho. De la misma manera, como con la teoría del tercer mundo de Popper, hasta la metafísica ofrece una descripción de hechos de razonamiento, que a final de cuentas es lo que importa. No encuentro mayores elementos como para rechazar el conocimiento que nos ofrecen las ciencias sociales o humanas.

En lo que respecta a la temporalidad de la historia, Martín Heidegger inicia negando el concepto del ser tradicional para poder elaborar una pregunta que interroga por el sentido del ser. El "ser ahí" es el único ser que se puede preguntar y responder a sí mismo mostrando con esto su ser ontológico. En el "ser ahí" no se analiza simplemente lo óntico a la manera de la tradición filosófica, donde se ve al ser como fuera del ser mismo.

El "ser ahí" como "ser en el mundo" supone un espacio y un tiempo; el espacio indica el lugar que ocupa en el mundo y el tiempo supone su existencia. Tenemos un ser temporal que se puede cuestionar también por su tiempo en el mundo. De la misma manera, el "ser ahí" se cuestiona por su existencia. De esta manera, de aquella lejanía que se contenía en el ser, vemos que el ser mismo es lo más próximo a él mismo. La temporalidad del "ser ahí" también encuentra su sentido y además, el tiempo es una condición para la posibilidad de su historicidad.

La muerte no es el único fin del "ser ahí" también su nacimiento es otro de los fines, ya que el "ser ahí" comprende a ambos en su ser temporal. El "ser ahí", en su prolongación muestra su ser continuo; un ser que siempre ha sido. La secuencia de vivencias "real" que le importa al "ser ahí" es la que tiene "ante los ojos": las pasadas y las que están por venir, no son. Algo que demuestra que el "ser ahí" siempre ha sido él mismo es la secuencia de ahora, la cual demuestra que no ha tenido ningún cambio en el tiempo: sólo tiene un

prolongarse constante y éste muestra el gestarse histórico del "ser ahí" que siempre ha sido. La historicidad, como previa a la historia nos muestra los orígenes del "mismo" como el "quien" del "ser ahí".

Hemos visto cómo las características del "ser ahí" son: temporalidad, existencia e historicidad. La temporalidad y la historia siempre acompañan al "ser ahí" en su ser existencial. Podemos decir que son inseparables ya que forman parte de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Por otra parte, hemos visto cómo en la propuesta hermenéutica gadameriana existe una relación directa entre el intérprete y el texto. El primero se presenta con sus preconcepciones o prejuicios, los cuales, van cambiando conforme penetra en el texto. Por otro lado, el texto está ahí esperando a ser abierto. El intérprete llega a él y es recibido con la serie de prejuicios que tenga sobre el texto. En este acercamiento al texto, el intérprete debe mostrar su disposición para escuchar lo que el texto le quiere decir. Sólo así, se puede lograr la alteridad del texto que no consiste en otra cosa más que en relacionar las opiniones entre el autor del texto e intérprete.

Por otro lado, vimos como la tradición ha mostrado su influencia en la comprensión del texto. Los prejuicios tienen su origen en la tradición y ésta ha sido criticada y cuestionada por la ilustración: ejerce un prejuicio sobre los prejuicios. La historia nos muestra como el prejuicio ha sido necesario para la comprensión a pesar de la

oposición de la ilustración. Esta postura muestra que los prejuicios han sido inevitables en la historia. El prejuicio ha estado presente en cada uno de sus momentos, de ahí el análisis que Gadamer hace acerca de los prejuicios por autoridad. La tradición ha ejercido su autoridad en todas las épocas históricas.

Para una comprensión del texto es necesaria la relación entre prejuicios y comprensión. Esta relación encierra el círculo hermenéutico en la comprensión del texto. De ahí lo que Gadamer llama presupuestos necesarios de la comprensión. En consecuencia, no hay una mejor comprensión si el intérprete del texto no hace uso de los prejuicios. Pienso, que Gadamer tiene razón cuando nos habla de la necesidad de los prejuicios en la comprensión. Con ello, podemos ver claramente la influencia que estos han ejercido de una época a otra. De la misma manera, cuando analiza la postura del intérprete del texto con sus prejuicios, éstos sí se modifican o mejoran conforme el intérprete va observando al texto.

Desde mi punto de vista, Gadamer acierta al mostrarnos la necesidad de la hermenéutica para la comprensión histórica. Me parece que con la hermenéutica y, más como la muestra Gadamer, encontramos una salida como propuesta distinta de comprensión a la cerrazón de los positivistas con su método científico. Con la hermenéutica no debemos sujetarnos a los lineamientos marcados por las ciencias naturales. Tenemos una interpretación y comprensión del texto sin necesidad de estar en un laboratorio. La hermenéutica se nos

presenta como otra alternativa para conocer y comprender lo que el texto expresa.

Por último, hemos visto que el "ser ahí", en su relación con otros, trata de responder la pregunta del "quien" del "ser ahí". Vemos que en esto, está implícito una relación con otros en su "ser con". El "ser ahí" tiene su ahí en el mundo. Pero en el análisis ontológico existencial que Heidegger hace del "ser ahí" nos muestra que esta relación que tiene con otros es muy problemática, en el sentido de que el "ser ahí" pierde su ser y termina dominado por el "uno", público o cotidiano.

El mundo cotidiano es el mundo de lo inauténtico donde el "ser ahí" se cura de los "útiles" que tiene "a la mano" y donde se ve al "ser ahí" inmerso en todos y a la vez en ninguno (el uno). Así se mueve en el mundo público donde la verdad no existe: también, la cotidianidad lo pierde al ser del "ser ahí" al colocarlo en una postura de estar deseando a cada momento algo nuevo (avidez de novedades), mostrando con esto, que el "ser ahí" se vuelve insatisfecho en el mundo cotidiano. Este uno: ambigüedad, avidez de novedades y habladurías, forman parte del carácter existencial de la "caída" del "ser ahí" en el mundo y son los que muestran el carácter existencial que tiene: está aquí y no en otro sitio.

La angustia le sirve al "ser ahí" para recuperar su ser del "estado de perdido" y lo coloca en su "estado de abierto". El "ser ahí" que se encuentra para rescatar su ser, inmerso en la cotidianidad. La angustia

se presenta como una instancia de la totalidad del ser y la "cura" como el ser del "ser ahí". Con la angustia el "ser ahí" sale del "estado de interpretado" y logra el "estado de singularización". Con la angustia el "ser ahí" logra, con su "poder ser" "yecto" "en el mundo", su ser en "sí" en libertad. El "ser ahí" se ha alejado de su "ser uno"; lo inhóspito del "ser ahí" (abandono del hogar, el "uno"), y se hace cargo de sí mismo, logrando con esto, su autenticidad. El "ser ahí" se ha definido como "pre-ser-se-ya-en" que no significa otra cosa más que "curarse" en el mundo como un ser que está aquí, un "ser cabe en el mundo".

La posibilidad de una ética de la filosofía Heideggeriana sólo se daría en el plano ontológico y auténtico del "ser ahí", y no en el "estado de interpretado".

## CITAS Y NOTAS

### CAPITULO I

1. Heidegger, Martín, "El Ser y el Tiempo", Edit. FCE, México, 1980, pág. 293.
2. Cfr. Ibid, pág, 293.
3. Ibid, pág. 295.
4. Ibid, pág. 295.
5. Ibid, pág. 295.
6. Ibid, pág. 296.
7. Heidegger, M." De camino al habla", Sereval, Barcelona, España, 1990, pág. 218.
8. Ibid. pág. 225.
9. Ibid, pág. 228.
10. Ibid, pág. 229.
11. Ibid, pág. 229.
12. Ibid, pág. 237.
13. Ibid, pág. 240.
14. Ibid, pág. 149.
15. Ibid, pág. 153.
16. Ibid, pág. 160.
17. Ibid, pág. 161.
18. Ibid, pág. 162.
19. Ibid, pág. 175.
20. Ibid, pág. 175.

### CAPÍTULO II

1. Popper, Kart, R. "Conocimiento objetivo", Edit. Tecnos, Madrid, España, 2001.
2. Ibid, pág. 148.
3. Ibid, pág. 149.
4. Ibid, pág. 151.
5. Ibid, pág. 152.
6. Ibid, pág. 154.
7. Ibid, pág. 154.
8. Ibid, pág. 154.
9. Ibid, pág. 155.
10. Ibid, pág. 155.

11. Ibid. pág. 156.
12. Ibid. pág. 157.
13. Ibid, pág. 157.
14. Ibid. pág. 173.
15. Ibid, pág. 174.

### **CAPÍTULO III**

1. Cfr. Heidegger, Martín, "El Ser y el Tiempo", Edit. FCE, México, 1980, Pág. 11.
2. Ibid, pág. 13.
3. Cfr. pág. 12.
4. Cfr. pág. 15.
5. Ibid, pág. 16.
6. Cfr. Pág. 22.
7. Cfr. Pág. 23.
8. Ibid. pág. 26.
9. Cfr. Ibid, pág. 27.
10. Ibid. pág 30.
11. Ibid, pág. 30.
12. Ibid, pág. 403.
13. Ibid, pág. 404.
14. Ibid. pág. 404.
15. Cfr. ibid, pág. 404.
16. Ibid, pág. 405.
17. Ibid, pág. 405.
18. Ibid, pág. 407.

### **CAPÍTULO IV**

1. Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y Método" vol, II, Edit. Sigueme, Salamanca, España, 2002, pág. 65.
2. Ibid, pág. 65.
3. Ibid, pág. 66.
4. Ibid, pág. 66.
5. Ibid, pág. 66.
6. Ibid, pág. 66.
7. Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y Método", vol, I, Edit. Sigueme, Salamanca, España, pág. 336.
8. Ibid, pág. 336.
9. Cfr. "Verdad y Método", vol. I, pág. 337.

10. Ibid, pág. 337.
11. Cfr. ibid, pág. 338.
12. Cfr. ibid, pág. 338.
13. Cfr. ibid, pág. 339.
14. Cfr. ibid. pág. 343.
15. Ibid, pág. 343.
16. Gadamer, H. "Verdad y Método", vol.II, Op, Cit, pág. 67.
17. Ibid, pág. 67.
18. Ibid. pág. 67
19. Ibid, pág. 68.
20. Ibid. pág. 68.

## CAPÍTULO V

1. Heidegger, M. "El Ser y el Tiempo", op. Cit. Pag. 129.
2. Ibid. pág. 130.
3. Ibid, pág. 133.
4. Cfr. Pág. 137.
5. Ibid. pág. 138.
6. Cfr. Pág. 138.
7. Ibid. pág. 143.
8. Ibid. pág. 143.
9. Ibid. pág. 143.
10. Ibid. pág. 144.
11. Ibid, pág. 188.
12. Ibid, pág. 188.
13. Ibid, pág. 190.
14. Ibid. pág. 194.
15. Ibid, pág. 198.
16. Ibid, pág. 151.
17. Ibid, pág. 154.
18. Ibid. pág. 202.
19. Ibid. pág. 158.
20. Ibid, pág. 159.
21. Cfr. Pág. 161.
22. Ibid, pág. 207.
23. Ibid, pág. 209.
24. Ibid, pág. 209.
25. Ibid, pág. 212.
26. Ibid, pág. 213.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Edit. F C E, México. 1974.
2. Aguilar, Rivero, Mariflor, "Confrontación crítica y hermenéutica", Edit. Fontamara, México, 1998.
3. Ferrater, Mora, José, "Diccionario de filosofía", Edit, Sudamericana. Buenos Aires, Argentina, 1982.
4. Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y Método I, Edit. Sigueme, Salamanca, España, 1999.
5. -----, "Verdad y Método II", Edit. Sigueme, Salamanca. España, 2002.
6. Gaos, José, "Introducción a el Ser y el Tiempo de Martín Heidegger", Edit. F.C.E, México, 1996.
7. Heidegger, Martín, "De camino al habla", Serbal, Barcelona, España, 1990.
8. -----, "El Ser y el Tiempo", Edit, F.C.E. México, 1980.
9. -----, "La Carta sobre el Humanismo", Edit. Alianza, Madrid, España, 2002.
10. Löwit, Karl, "El hombre en el centro de la historia", Herder, Barcelona, 1997.

11. Popper, R., Karl, "Conocimiento objetivo", Edit. Técnos, España, 2001.
12. Salcedo, Aquino, Alejandro, "Hermenéutica Analógica, Pluralismo cultural y subjetividad", Edit. Torres Asociados, México, 2000.
13. Velasco, Gómez, Ambrosio, ET, AL, "Diánoia", Anuario de Filosofía, Edit. UNAM-Acatlán, México, 2000.
14. -----, "Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la filosofía de las Ciencias Sociales", UNAM-Acatlán, México, 2000.