



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Facultad de Filosofía y Letras

**Significatividad e instantaneidad en la analítica existencial de
Heidegger**

T E S I S PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JULIO ADALBERTO FLORES GALINDO

Tutor: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Cd. de México, Diciembre del 2017



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 mi madre Juanita por su apoyo y su amor incondicional

A la queridísima Amalia por su infinito cuestionar y su comprensivo silencio

Al Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl por la apertura al diálogo en sus seminarios

A mis entrañables amigos Horacio, Ángel y Diego, compañeros de batallas en la experiencia de la maestría

A Patricia por sus invaluable correcciones sin la cual no hubiese sido posible esta tesis

El entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de tal manera que el entendimiento y lo inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la esencia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto es lo divino que el entendimiento parece tener, y su contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente el ser divino se halla siempre en este bien, que nosotros sólo gozamos por instantes, es admirable; y, si su bien es aún mayor, es con más razón, cosa digna de admiración.

*Aristóteles**

Índice

Introducción. Dos proyectos de fenomenología: La filosofía como ciencia estricta, la fenomenología como ciencia originaria y el problema del tiempo en ambas. 3

I. El tiempo como fluir de la conciencia en el “primer” Husserl. 16

- a) La fenomenología husserliana como ciencia teórica-reflexiva. 16
- b) Intencionalidad y constitución de objetos. 21
- c) Temporalidad y constitución de sentido en las *Investigaciones lógicas*. 29
- d) El fluir de la conciencia y el *continuum* del ahora en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. 35
- e) La autoconstitución temporal del yo y su necesidad de ser puro y “omnitemporal” como una “*trascendencia* en la *inmanencia*” en *Ideas I*. 45

II. Interacción entre temporalidad y significatividad en el joven Heidegger. 54

- a) El instante *kairológico* en *Introducción a la fenomenología de la religión*. 56
- b) El instante como decisión y el fenómeno de la *Phrónesis* en las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. 63
- c) Significatividad y horizonte temporal de la facticidad en su cotidianidad en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. 74
- d) La certeza indeterminada de la muerte en el horizonte temporal del *cuidado* en *El concepto del tiempo*. 85

III. La significatividad del *Dasein* y la instantaneidad temporal en la analítica existencial. 97

- a) El debate de Heidegger con la idea husserliana de fenomenología y la relevancia de la intuición categorial en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. 102
- b) Significatividad y temporalidad en el entramado *ser-en-el-mundo* en *Ser y tiempo*. 113
- c) Unidad estructural de sentido, significatividad y habla. 127
- d) Finitud y resolución precursora ante la muerte como “fundamento” del ser total y de la temporalidad propia del *Dasein*. 136
- e) Cooriginalidad de los éxtasis temporales y la primacía del futuro. 147
- f) Los rasgos estructurales de la significatividad y el tiempo de la ocupación. 156
- g) Significatividad e instante en la unidad estructural de la temporalidad. 162

- **Conclusiones** 173

- **Bibliografía** 181

Introducción.

Dos proyectos de fenomenología: La filosofía como ciencia estricta, la fenomenología como ciencia originaria y el problema del tiempo en ambas.

La cuestión del tiempo en Heidegger se encuentra siempre en relación con la pregunta por el ser y a su vez esta nos conduce de nuevo a la pregunta por el tiempo, esto es una constante en toda su búsqueda filosófica. Es imposible abordar una de ellas sin que necesariamente tengamos que remitirnos a la otra, ambas se encuentran entrelazadas. Puede afirmarse con toda seguridad que la investigación de la interacción entre ser y tiempo constituye el programa filosófico de toda su obra. No es gratuito que su obra principal tenga por título *Ser y tiempo*. Para enfrentar esta problemática, Heidegger, como todo filósofo en su contexto histórico, parte de una herencia filosófica que le indica, en un primer momento, cuál es el objeto de la filosofía, y dentro de ésta cuestión, cómo el concepto de temporalidad guarda una relación necesaria con el problema del ser. Si bien es cierto que en el desarrollo de sus ideas termina criticando a toda la tradición filosófica que le antecede, también es verdad que en un primer momento de su desarrollo no pudo sustraerse a la influencia inmediata de su maestro Husserl. Cosa que aparentemente duro poco tiempo, sin embargo, puede observarse en todas sus primeras obras no sólo un cuestionamiento de los presupuestos de la filosofía de Husserl, sino una base común con éste, y un diálogo constante con los principios fenomenológicos que comparte con su maestro.

La relación entre Husserl y Heidegger es todavía un tema sujeto a muchas controversias. Haciendo a un lado las cuestiones biográficas e históricas, que ha dado pie a infinitas discusiones, y quedándonos sólo con las relaciones estrictamente filosóficas, estas discusiones se agravan y no se pueden tampoco evitar las polémicas. Pero también se puede observar en ambos una plataforma teórica común en la que comparten fundamentos fenomenológicos. Cuando se hace un trabajo de investigación en el que se pretende ver cómo las ideas de un filósofo influyen en las de otro, no se trata sólo de comparar simplemente las ideas y de localizar una supuesta originalidad de uno con respecto al otro, sino de ver la necesidad que impulsa la gestación de nuevos conceptos, entender por qué razón se separan ó se excluyen, y terminan transformándose en nuevas ideas, que pueden dar lugar a filosofías con diferentes conceptos, pero con fundamentos aproximados. También en ello es indispensable comprender, a pesar de las aparentes diferencias, cómo se fundamentan esas ideas de uno en el otro y ver que a través de esas diferencias se complementan las búsquedas fenomenológicas.

Heidegger en un primer momento de su desarrollo filosófico adoptó muchos lineamientos de la filosofía fenomenológica de Husserl, cosa que es comprensible en todo discípulo que respeta a su mentor, pero conforme fue avanzando en sus propias ideas se fue apartando de muchos planteamientos de la filosofía trascendental, pero nunca de las bases del pensamiento husserliano. El problema está en determinar cuáles son las razones por las que Heidegger se separa de su maestro y en que momento lo hace. Este va ser el asunto que nos ocupa en el primer capítulo. Donde se verán las ideas heredadas de la fenomenología husserliana en este proyecto heideggeriano, en las que no sólo subyace, en el fondo, la idea de una filosofía científica originaria y la adopción de un método adecuado, que es precisamente el fenomenológico, sino que, a pesar de las constantes críticas a la filosofía trascendental, Heidegger comparte también la idea de que la investigación fenomenológica de la vida sólo es posible en relación con el tiempo, y que es en el ahí concreto del vivir donde se da la interacción ser y tiempo. Si bien es cierto que para Heidegger la temporalidad ya no se reduce a ese fluir de la vida de la conciencia, que así misma se retroalimenta temporalmente, sí se puede afirmar que tiene la convicción de que es imposible entender la vida fáctica más que sólo en esa relación necesaria con la temporalidad que ella misma forma al irse haciendo en el vivenciar, idea que conforma una de las tesis esenciales dentro de la filosofía de Husserl.

Algunos comentaristas consideran que desde 1923 con el curso de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger ya se encuentra en abierta controversia con las bases de la fenomenología de Husserl¹. Sin embargo, si se analizan minuciosamente los textos que son contemporáneos a ambos se pueden encontrar elementos de interpretación que pueden entenderse como críticas de Heidegger al pensamiento de Husserl, incluso desde 1919 en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Si bien es cierto que en las obras y seminarios anteriores a *Ser y tiempo* ya se encuentran serios cuestionamientos a la fenomenología husserliana, es mejor adoptar una postura mesurada y atenerse a lo que el propio Heidegger nos dice explícitamente. De esta manera, es posible contemplar y comprender las bases fenomenológicas en la primera etapa de su desarrollo. Las críticas expresas y desarrolladas de Heidegger contra las ideas de Husserl se encuentran por vez primera hasta 1925 con los *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Es en esta obra donde ya encontramos un abierto cuestionamiento al pensamiento fenomenológico de Husserl. Aquí es donde radica, entre otras cosas, la gran importancia de estos *Prolegómenos*. Pero con la intención de no sólo ver las diferencias entre nuestros filósofos, es

¹ Tal es el caso de Francisco Gil Villegas, quien afirma categóricamente que desde el curso del 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger había abandonado y superado los principios de la fenomenología husserliana. Cfr. F. Gil Villegas. *Los profetas y el mesías*. Ed. Colegio de México-FCE, México, 1996, pp. 456 y ss.

importante primero ver las bases filosóficas que compartían para el proyecto de una filosofía fenomenológica.

En 1925, dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger todavía reconocía públicamente que la gran irrupción de la fenomenología dentro la historia de la filosofía fue gracias a la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl; y si bien afirmaba que “no hay escuela fenomenológica”, sino “una diversidad de direcciones” y “direcciones del preguntar”; valora que este libro es fundamental en la fenomenología porque dicha obra de Husserl asienta la “base científica que permite preguntar por el ser del ente” mediante los descubrimientos decisivos de la intencionalidad y la intuición categorial.²

¿Para qué se necesitaba establecer una base científica en la filosofía? En Husserl era evidente que con los fundamentos endebles del psicologismo, el historicismo y las teorías de las cosmovisiones del mundo esto hubiese resultado imposible, pues conducían a un subjetivismo y escepticismo insostenibles dentro de su proyecto. Por eso, todo el esfuerzo teórico en las *Investigaciones lógicas* tenía como propósito demostrar que con la “inconsistencia” de todas esas filosofías mal fundamentadas nunca se iba a llegar a establecer una filosofía científica.³ En esto Heidegger está completamente de acuerdo y nunca cuestiona a su maestro en la necesidad de establecer una filosofía con semejantes características, y he ahí la razón de la alabanza de Heidegger, a esas alturas de su propio desarrollo, a dicha obra de Husserl.

Como es bien sabido, la filosofía siempre fue para Husserl “la ciencia absoluta de las raíces de todo”, él se autoproclama como heredero de toda esta tradición filosófica y en toda su obra se manifiesta esa búsqueda, por esta razón, afirma la necesidad de construir una ciencia filosófica que tenga como propósito encontrar un fundamento universal.⁴ Por eso, la fenomenología se convierte en una investigación que busca un fundamento incuestionable que pueda dar una base a todo conocimiento de manera absoluta. Fue por esto mismo que desde las *Investigaciones lógicas* criticó con toda radicalidad al psicologismo, al escepticismo y a toda forma de relativismo; hasta en sus últimas obras publicadas puede verse en él esa misma

² Heidegger, Martin. *El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Conferencias de Kassel (1925) en Tiempo e historia*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. Madrid, 2009. pp. 68-69.

³ Cfr. Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. I. Trads. Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza Editorial. Madrid, 1982. pp. 179 y ss.

⁴ “Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionalmente puras.” Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción y presentación Miguel Garcia-Baro. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. p. 7.

intención que permeó su investigación.⁵ La tan conocida “reducción trascendental” obedece a ese mismo espíritu de construcción de una “filosofía estricta”, o una “filosofía científica” o una “filosofía primera”, es decir, la reducción trascendental no es otra cosa más que el reflejo de la misma intención de establecer una “ciencia verdadera y auténtica de fundamentación última” que ya se encuentra como una gran pretensión desde las *Investigaciones lógicas*. La idea posterior de “poner entre paréntesis la creencia de una realidad independiente de la conciencia”, que es el principio de la reducción trascendental, no es más que la manifestación de ese mismo deseo de cuestionar la validez de los presupuestos de la ciencia, y que tienen su origen en los presupuestos comúnmente aceptados en la vida cotidiana, para que de esta manera se pueda así construir de una vez por todas una “verdadera ciencia universal”. Según Husserl, esta ciencia rigurosa tenía su mejor manifestación justamente en la fenomenología que él encabeza.

La filosofía científica que representa la fenomenología de Husserl tiene como propósito dar cuenta del mundo como un todo congruente. Su investigación abarca tanto los diferentes ámbitos de la experiencia de los objetos del mundo, como la génesis de sentido que constituían al mundo. Ese todo inteligible de sentido que es el mundo, que es en el que nos desplegamos cotidianamente y en el que vivimos, en todos los terrenos de nuestra experiencia, tenía que ser investigado por esta ciencia primera. Esa misión de la filosofía como ciencia estricta nunca fue cuestionada por Heidegger, porque también está de acuerdo con que la fenomenología tenga esa tarea, aunque también con grandes diferencias de enfoque.⁶

Así, para la gran misión asignada a la fenomenología, Husserl considera que se debe partir del hecho de que el mundo es constituido por una diversidad de sentidos apodícticos, que son los que nos permiten la experiencia de los objetos que lo forman, y que en esa vivencia que tenemos de ellos, nos remiten a una conciencia última constituyente de sentidos.⁷ La fenomenología debe aclarar todas las funciones donde reside la significación, desde la percepción y su función impletiva en los actos de la conciencia, hasta en sus propios actos internos. En el fondo, el combate al psicologismo no tiene otra intención más que la de

⁵ Cfr. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Ed. Crítica. Barcelona, 1990. pp. 117 y 280.

⁶ Aunque no se puede homologar el concepto de “ciencia estricta” de Husserl con el de “ciencia originaria” de Heidegger, como lo señala el trabajo de Ángel Xolocotzi, sí puede encontrarse en ambos autores ideas comunes con respecto a qué es la filosofía fenomenológica y en el sentido de que es una ciencia con características peculiares. Cfr. Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. Ed. Plaza y Valdés, México, 2004. pp. 38 y ss. Cfr. también Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997. pp. 18-20.

⁷ Esta idea de que el sentido es el fundamento último de la ciencia de la subjetividad trascendental y que la fenomenología se debe ocupar del cómo del dar sentido y de toda conservación de sentido, se mantuvo firme a lo largo de toda la filosofía de Husserl. Cfr. *Ideas III* (Hua V, p. 139) y *Filosofía primera* (Hua VIII, p. 4). Cfr. Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. Ed. citada. p. 44.

reconocer la exigencia teórica de los significados como unidades omnitemporales y de la necesidad de mantener una identidad de sentido en medio de los cambiantes contextos contingentes-individuales o históricos-culturales. Por eso, en el fondo la cuestión que siempre impulsa a la fenomenología es ¿Cómo las diversas manifestaciones de sentido y de significado forman el todo congruente, qué es el mundo, de tal manera que nos permiten vivir una existencia en él?

Por esa búsqueda originaria del sentido que pretende la ciencia fenomenológica, al ocuparse de la significatividad, no se puede permitir su comprensión a partir de las experiencias de los estudios de las diversas ciencias particulares que se ocupan del mundo y del hombre, como la física, la biología o la antropología, etc. pues estas parten ya de un contenido parcial preestablecido con anticipación y que impide la comprensión originaria de la vivencia de los objetos del mundo. La fenomenología aborda a los sentidos no como algo ajeno a la propia experiencia de la vivencia de los objetos, sino como algo que sólo pertenece a ella misma. Este es el sentido propiamente husserliano del principio: “A las cosas mismas”, es decir, proceder con una “absoluta falta de supuestos” y atenernos en la investigación a los sentidos y a las significaciones de las cosas desde la propia vivencia de ellos y guiados exclusivamente sólo por esa razón implícita en ellas.⁸

El entramado de sentidos es lo que nos permite movernos con estabilidad en las diversas experiencias con el mundo y es lo que propiamente constituye la significación de cada objeto. Este entramado significativo es la condición de posibilidad para que aparezca el mundo y es lo que da validez para que se cumplan nuestras diversas experiencias en él. De esta manera, dentro de la fenomenología, solo puede hablarse del sentido como la génesis para que aparezca ante nosotros el mundo. El sentido de un objeto es válido, en este entramado, porque es algo que nos permite actuar con él e interactuar con los otros objetos del mundo. Así, las posibilidades efectivas de sentido son las que confieren validez a los diferentes actos de la conciencia, y aunque el contenido del sentido sea preconceptual y atemático es el que nos permite la integración con el mundo. El sentido, que es el cómo se presenta algo ante la conciencia, es lo que permite la efectuación de las vivencias. De aquí la gran importancia que tiene la investigación de la “constitución de sentido” para la fenomenología trascendental, pues es lo que permite la comprensión de la significatividad del mundo.

Los sentidos son la base de los actos de conciencia en la vida concreta, pero los contenidos singulares no son el objeto del que ocupa la investigación fenomenológica, sino que ella

⁸ Cfr. Ziri6n, Antonio. *La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema “A las cosas mismas”* dentro de *Actualidad de Husserl*. Alianza Editorial Mexicana. M6xico, 1989. pp.119-120.

investiga los distintos modos en que aparecen los objetos a la conciencia, es decir, sus diversos sentidos. La investigación no tiene como propósito ocuparse de cada contenido concreto y efectivo de la vida, ni de contenidos concretos de los conceptos de las diversas ciencias particulares. A la fenomenología científica le interesa mantenerse en un nivel esencial y desentrañar sólo en éste nivel, el orden del mundo, que es lo propio de la filosofía. Lo que interesa a la ciencia de la filosofía es la validez de sentido del mundo y no llenarse de los contenidos concretos de las teorías de la ciencia; y menos querer introducir contenidos significativos en la vida, porque además no los necesita, la validez del horizonte de sentido de la vida en el mundo funciona así como está.

Hasta aquí la coincidencia teórica de Husserl con Heidegger es evidente. No hay una ruptura radical entre la búsqueda husserliana de sentidos, sean estos universales o formales, con la consabida investigación hermenéutica heideggeriana sobre la significatividad constituyente del mundo. Sin embargo, es necesario establecer las diferencias esenciales entre los proyectos de ambos.⁹ Lo que interesa particularmente a Heidegger, desde la ciencia fenomenológica husserliana, es tomar como punto de partida esa singularidad de la vida, para que tomando como hilo conductor esa forma en que la vida se da a sí misma se puedan establecer las condiciones de posibilidad de los sentidos, que forman el plexo de significados y la estructura del mundo, sin ocuparse en ello de los contenidos concretos de éste. La intención heideggeriana no es buscar los contenidos *eidéticos* universales, como pretende la fenomenología husserliana, cuya idea rectora es mantenerse en ese plano de lo esencial-eidético, sino ir en la búsqueda del sentido del ser, a partir de la precomprensión del sentido del ser que yace atemática en el Dasein, en la misma originariedad de su comportamiento en la facticidad de la vida. En la investigación heideggeriana se va enfatizar el hacer un tránsito desde la precomprensión de sentido que se manifiesta en los comportamientos del Dasein hacia la comprensión del sentido del ser, es decir, partir fenomenológicamente desde la misma realización de la singularidad de la vida, con toda la estructura significativa implicada, para con esto dar razón de la significatividad del mundo y del sentido del ser.

Heidegger pretende dar un nuevo giro a la investigación fenomenológica husserliana para poder construir una nueva filosofía, que no es otra cosa que la *hermenéutica de la facticidad*.¹⁰ Se parte en ella del hecho de la singularidad de la existencia, al igual que en Husserl, pero no

⁹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002. § 18. pp. 109 y ss. Más adelante hablaremos de las semejanzas y diferencias que existen entre el cumplimiento intuitivo husserliano y el acto hermenéutico heideggeriano.

¹⁰ Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial Madrid, 1999. § 22. pp. 123 y ss. Confróntese también *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ramón Rodríguez Ed. citada. pp. 156 y ss.

para quedarnos en la interrogación directa de las esencias apodícticas y universales que se presentan a la conciencia, sino que ahora lo que se pretende, a partir de la analítica existencial, es cuestionar al Dasein, para que desde su “ahí”, poder explayar el sentido del ser y las estructuras de sentido del mundo. Ahora bien, esta empresa puede ser llamada un proyecto “formal”, y no en el sentido de “vacío de contenido”, sino en el sentido de “originario”, que es como Heidegger llama primeramente a los existenciales, “indicadores formales”, porque lo que aquí importa no es ya encontrar contenidos concretos del “qué” de la existencia humana (esencias), sino de los modos “cómo” la vida fáctica se realiza y el sentido de ser que se encuentra en ellos. Se trata de tomar la singularidad existente para poder ver cómo en ese “ahí” del Dasein se da la manifestación de la estructura formal del sentido del ser.¹¹ En su respectivo lugar y momento desarrollaremos estas ideas de Heidegger.

Así, pues, se puede afirmar que Heidegger parte de la herencia husserliana de que la filosofía es una “ciencia estricta” y en este sentido también rigurosa, aunque no afirmado en el sentido fuerte del término, es decir, como un conjunto racional de verdades absolutas para una *Mathesis universalis*, como lo visualizaba el “primer” Husserl, sino en el sentido de que se busca también en esa significatividad primera constituyente del mundo los “fundamentos originarios” de todo conocimiento y de todo sentido de ser. Así, Heidegger mantiene, con esto, a la filosofía en un “primer rango”, como “ciencia primera”, porque su propósito es la investigación de las bases de todo ser y conocer, a diferencia de cualquier ciencia particular, que se ocupan de los entes en concreto.¹² Por eso podemos afirmar entonces que en el fondo Heidegger también comparte de la idea del *status* primero de la filosofía y por ende se constituye una crítica, derivada de esta idea, a todo posible relativismo, sea éste psicologista o historicista.

De esta manera, el proyecto filosófico del “primer Heidegger” se encuentra sostenido de alguna forma en la idea husserliana de filosofía como ciencia fenomenológica. La fenomenología es para ambos filósofos un conocimiento que debe restringirse a la idea de ciencia, con un objeto y un método determinados, y de forma indubitablemente clara. Por esta razón, también se encuentran ligados en forma indisociable el “tema” u objeto propio del que

¹¹ Desde la obra temprana de 1920, Heidegger ya hace uso del término “formal” en el sentido de “anuncio” para indicar los “modos de ser” de la vida fáctica dentro de una “ontología formal”. Cfr. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Ediciones Siruela. Madrid, 2005. § 12. p. 87 y ss. Cfr. también a Adrián Escudero, quien afirma que Heidegger se desmarca ya completamente de Husserl desde 1920 y también de la pretensión de una ontología propiamente analítica. “... la indicación formal nada tiene que ver con lo universal, pues cae fuera del ámbito de lo teórico” [Heidegger. GA 60. *La fenomenología de la vida religiosa*. p. 59]. Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Ed. Herder. Barcelona, 2010. pp. 411 y ss.

¹² Heidegger aún después de *Ser y tiempo* siguió sosteniendo la idea de la filosofía como “ciencia primera”. Cfr. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan García Norro. Ed. Trotta. Madrid, 2000. pp. 27-28. Cfr. también Ramón Rodríguez. *op. cit.* pp. 18 y 19.

debía ocuparse la filosofía con la cuestión de un método que le fuera apropiado a éste. Existe en ambos una íntima conjunción entre filosofía, fenomenología y ontología. El fenómeno de “la cosa misma” no debe entenderse sólo como un mero afán de cientificidad, sino que la filosofía en sí misma no puede investigar otra cosa más que la manera en que las cosas mismas aparecen; y es aquí donde surgirá la gran diferencia entre ambos. Para Husserl, el comienzo absoluto y radical de la filosofía se centra en la investigación del ámbito de la conciencia pura y en las formas de intencionalidad con las que está dirigida al mundo, en cambio, para Heidegger, la búsqueda del fundamento originario de la filosofía se ubica, como lo veremos más adelante, en la investigación en torno a la “propia vida fáctica” (a partir de 1919), que posteriormente desemboca en el problema de la hermenéutica de la interpretación de sentido y la temporalidad del Dasein en su relación con el ser. El “rigor científico” del pensamiento filosófico de Heidegger se justifica en la necesidad de investigar esta “cosa misma”, que es primeramente desde la temporalidad en su cooriginariedad con la significatividad, que es lo que se da en la facticidad de la vida. El modo y el método radicales para el proceder de la filosofía se explican a partir de la idea misma de ciencia originaria, y aunque el objeto de la investigación de la ciencia originaria es distinto en ambos (los sentidos de la conciencia pura, para Husserl; los sentidos de la vida fáctica, en Heidegger), la conjunción filosófica necesaria y radical entre el “objeto” y el “método” es la misma.

Esta misma intención de rigurosa cientificidad se ve reflejada en el joven Heidegger desde sus primeras investigaciones fenomenológicas en 1915, cuando toma como objeto de estudio al sentido en el plano lógico y con el rango de algo necesario e intemporal.¹³ Por estos años “la pregunta por el ser permanece opaca”¹⁴, su interés central se encuentra enmarcado dentro del terreno propiamente de la lógica y con la necesidad de buscar un método que no fuese

¹³ Desde 1915 en *La doctrina de las categorías y significaciones en Duns Scotus* ya Heidegger habla de una clase de “espíritu viviente”, que es una subjetividad como base y fundamento de todo conocimiento científico, pero que no cae en la contingencia y en lo relativo, como hace el psicologismo; y no es tampoco una subjetividad temporal y contingente opuesta a las categorías lógicas puras, sino que es un intento, apenas anunciado, de la necesidad de pensar los supuestos contrarios: la historicidad del espíritu viviente y la validez intemporal de la lógica, no ya como contrarios, sino vinculados por una necesidad. La subjetividad que está aquí sugiriendo el joven Heidegger en este momento no excluye la validez de las categorías y sentidos lógicos sino, al contrario, intenta conciliar las “dos realidades”: la historicidad del “espíritu viviente” y la validez intemporal de la lógica. “... en la conclusión del estudio sobre Scotus se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y por la historicidad, es decir, por aquellos caracteres en virtud de los cuales el escrito sobre el psicologismo reconocía que la esfera lógica era irreductible a la esfera psíquica. “El espíritu viviente es como tal espíritu histórico en el sentido más propio del término.” Cfr. Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. p. 14 (Vattimo está glosando y citando *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen. 1916, p. 238)

¹⁴ Cfr. Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Ed. Herder. Barcelona, 2010. pp. 70. Cfr. también Ángel Xolocotzi, quien afirma: “... la pregunta por el sentido del ser como se plantea expresamente en *Ser y tiempo* [...] no la encontramos en las primeras lecciones, pero sí la encontramos de manera tácita.” *Fenomenología de la vida fáctica*. p. 136.

“impuesto desde fuera” del objeto de estudio científico, sino particularmente dentro de la problemática de la validez científica de los juicios.¹⁵ En estas primerísimas obras, Heidegger denuncia la reducción del estudio del *lógos* dentro de una escolarización metafísica, que únicamente se ocupa por el estudio de la proposición, quedando excluido con esto de la lógica pura el estudio de “*los principios que dan validez a las estructuras de sentido y significación*” para la constitución de la ciencia.¹⁶ Aunque posteriormente sus investigaciones se desplazaron coherentemente al estudio del sentido del ser, a la vida fáctica y a su relación con el mundo¹⁷, y todo esto dentro de una idea de filosofía como “ciencia rigurosa”, con ello también la necesidad de un método fenomenológico radical para estudiarlos, idea que permanece de alguna manera inalterada a lo largo de su pensamiento y que se consolida en la analítica existencial. Por razón del “rigor científico” de la filosofía se deriva también la no aceptación de considerarse a sí misma como una simple cosmovisión.¹⁸ “La cosa misma”, en sentido originario, que es el objeto de la fenomenología, no puede ser algo pasajero y sujeto a la simple apreciación del “filósofo en turno”, ni de sus condiciones históricas, ni de la tradición filosófica en la que se encuentre. Ni en Husserl es así, ni en el joven Heidegger la investigación del “sentido de los objetos”, ni “las vivencias de la vida” pueden quedar incluidas dentro de una tradición filosófica o en una mera concepción particular del mundo.

Cuando la fenomenología tuvo su primera eclosión, y puesto que se proponía de manera determinada la reapropiación originaria de los fenómenos del experimentar y el conocer teórico (Investigaciones Lógicas, es decir, fenomenología del *logos* teórico), la meta de la investigación estaba puesta en la adquisición de una visión no deformada del sentido de los objetos experimentados en esas experiencias teóricas y del *Cómo* o modalidad de su llegar a ser experimentadas. [...] Lo que no se puede hacer es introducir de cuando en cuando la personalidad para después *aplicarle* lo que se ha ganado mediante una adecuación a alguna tradición filosófica,...

¹⁵ Cfr. Heidegger, Martin. *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers en Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 2000. p. 22.

¹⁶ Heidegger, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. GA I. pp. 17 y 172. Cfr. Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Ed. Herder. Barcelona, 2010. pp. 70-72

¹⁷ En 1919 Heidegger ya hacía esta afirmación de manera categórica: “En la vida fáctica casi siempre tengo que habérmelas con la “objetividad” no teórica de eso *significativo* a lo que se accede a través de la experiencia del mundo que nos rodea, el mundo de los otros y también el mundo del yo; a este “habérmelas con algo” corresponde un sentido propio de la objetualidad comprensible fenomenológicamente. Si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, el sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del “es” que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de este modo es un “es” que objetiva de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo...”. *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers*. Ed. citada. p. 37.

¹⁸ Todavía después de *Ser y tiempo*, Heidegger seguía insistiendo en el carácter científico de la filosofía que la separa radicalmente de una teoría de la “concepción del mundo”. “La distinción entre filosofía científica y la filosofía de la concepción del mundo es insostenible, no porque [...] la filosofía científica tiene como meta suprema la elaboración de la concepción del mundo y, por ello, tiene que ser superada por la filosofía de la concepción del mundo, sino porque el concepto de una filosofía de la concepción del mundo es absolutamente inconcebible; pues implica que la filosofía como ciencia del ser debe efectuar una determinada toma de postura respecto del ente y llevar a cabo una determinada posición del ente. [...], es un círculo cuadrado.” *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. citada. p. 37.

¹⁹ Heidegger. *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers en Hitos*. Ed. citada. p.40.

Por otro lado, aún habiendo puntos en los que convergen ambos, y a pesar de las diferencias posteriores que tuvo con Husserl respecto a la cuestión del “objeto” o “cosa” de la filosofía (y que van a seguir enfatizándose a lo largo de su desarrollo filosófico), también Heidegger comparte con él otra cuestión fundamental, y que es de gran relevancia para los dos, que es la temporalidad como “fundamento”. El tiempo, en ambos filósofos, es el que constituye a la “realidad humana”. En Husserl la conciencia trascendental y en Heidegger el Dasein tienen como “fundamento” la temporalidad. Aunque la conciencia trascendental y el Dasein sean “conceptos” radicalmente distintos, investigarlos y ver qué une a estas dos filosofías fenomenológicas con respecto al tiempo, comprender qué tienen de semejante estas dos constituciones temporales y cuáles son las razones que las diferencian y las separan son los motivos que mueven el primer capítulo de este trabajo. En particular, la intención principal es comprender cómo las ideas de Husserl con respecto al tiempo y en concreto las ideas temporales de la retención, la protención y la de un “doble ahora intemporal” que constituyen a la conciencia fluyente, influyen en la gestación de los conceptos de “éxtasis temporales”: el sido, el advenir y, por supuesto, el del instante en Heidegger. Entender cómo Heidegger parte en un primer momento de las ideas de filosofía como ciencia fenomenológica y de la concepción husserliana de autoconstitución temporal del yo y a partir de eso comprender las razones por las cuales se apartó de ellas y se vio en la necesidad de crear sus propios “conceptos” para explayar la temporalidad en el cuidado fáctico del Dasein y cómo para ello se requería de un proyecto diferente de fenomenología, que terminó por separarlo de muchos de los principios básicos de su maestro.

Para éste proyecto de investigación primeramente se expondrá, de manera breve y esquemática las ideas básicas de la temporalidad dentro de la fenomenología del “primer” Husserl. En esta exposición se manifiesta que la idea de tiempo y de temporalidad en Husserl está en una permanente evolución de ideas y que la propia idea de autoconstitución temporal de la conciencia le reclama una constante fundamentación de sus principios. Posteriormente se ve cómo a pesar de esa constante autocrítica de Husserl a sus propias ideas en torno a la conciencia y al yo, a juicio de Heidegger, todas éstas tienen una fuerte incapacidad para comprender la temporalidad de la facticidad del Dasein en su relación esencial con el ser, porque desde sus mismos principios la investigación husserliana ya se hallaba comprometida con los prejuicios de la tradición filosófica. Así, y por esta razón, esta fenomenología del tiempo se convierte en el blanco de las críticas de Heidegger, por no ser lo suficientemente radical para llegar a entender la temporalidad originaria.

Después de aclarar la diferencia de enfoques del pensar de Heidegger con respecto a la fenomenología de Husserl ¿Se puede hablar todavía de la influencia de los conceptos

husserlianos de la temporalidad y el “doble ahora” de la conciencia en los conceptos de “instantaneidad” y “éxtasis temporales” en Heidegger? La respuesta es afirmativa. A pesar de las grandes diferencias en los centros filosóficos de los proyectos fenomenológicos entre los dos filósofos, el yo puro husserliano y el Dasein heideggeriano, existe siempre en ambos autores la idea de entender la temporalidad a partir del vivenciar del “ser humano” y viceversa, es imposible comprender las habitualidades de la conciencia y la facticidad del Dasein si no es a partir de la temporalidad.

Ahora bien, dentro de la postura de Heidegger es de vital importancia entender la forma de acceso a esa temporalidad originaria, pues en ella esta en juego la comprensión correcta de la vida fáctica y del sentido del ser. El programa filosófico de Heidegger para la construcción de una ciencia originaria de la vida depende de la manera en que se establezcan los fundamentos de la temporalidad. Si la “cosa misma” del tiempo no se sostiene por sí misma, tampoco es viable una verdadera “hermenéutica de la facticidad”. De la determinación de este ámbito originario del tiempo del Dasein depende la edificación de una ciencia originaria de la facticidad y del sentido del ser, porque de hecho, el sentido último de la facticidad del Dasein es temporalidad. Aquí es donde cobra crucial importancia el tema de la instantaneidad. La idea concluyente de Heidegger respecto a la temporalidad es que está fraguada en el éxtasis del instante, que es el tiempo mismo del ser y de la propia facticidad del Dasein. Como se verá a lo largo del trabajo, a pesar de ser tan inasible la comprensión del momento del instante, que según Heidegger, parece que sólo se da en la “existencia propia”, es ésta idea la que constituye la concepción definitiva del tiempo que caracteriza, en su intimidad ontológica, a la facticidad del Dasein, tanto en su vida misma como en su relación con el ser. Esta afirmación puede proyectarse incluso no sólo en este “primer” Heidegger, sino también en el llamado “segundo” Heidegger, pero el desarrollo de estas últimas ideas desbordan los límites de esta investigación.²⁰

Este trabajo se enfoca al “primer” Heidegger, a través del cual se intentarán mostrar, aparte de las cercanías con respecto a la teoría del tiempo en Husserl, también las diferencias que lo separan definitivamente de éste. Aunque Heidegger reconoce que es un gran mérito de Husserl haber visto el fenómeno del tiempo a través de la interpretación intencional de la conciencia, ve que el problema de esta idea del tiempo es que en lo fundamental permanece dentro del esquema tradicional de concebirlo como una sucesión infinita de horas. Según Heidegger, no obstante que el tiempo es tomado apropiadamente como algo interno “en el sujeto”, de ahí la

²⁰ Esto último es la línea de investigación que realiza Carlos Másmela, quién plantea que es a partir de la idea de instante que se desarrolla la concepción de “acontecimiento apropiador” en el llamado “segundo Heidegger”. Cfr. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Ed. Trotta. Madrid, 2000. p. 107 y ss.

expresión husserliana “*conciencia interna del tiempo*” en su primera obra sobre este tema; toda su investigación queda enmarcada en una acumulación de horas de la conciencia que fluyen formando una unidad, al que siempre se puede, en teoría, regresar a un punto cualquiera y constituir así un nuevo ahora presente. Esta manera de considerar al tiempo originario se reduce a un mero dato de la sensación de la conciencia,²¹ con esto el fluir temporal vuelve a quedar dentro de la concepción metafísica y corriente del tiempo como una databilidad subjetiva de pasado, presente y futuro. En cambio, para Heidegger lo fundamental del tiempo tiene que investigarse efectivamente a partir de la facticidad del Dasein, y desde su propia temporalidad, para esto es necesario que la unidad originaria de la temporalidad pueda ser entendida a partir de la unificación significativa con el mundo, que el mismo Dasein realiza en su propia facticidad, es decir, que la temporalidad sólo puede ser comprendida como constitución desde su propio carácter de ser como existencia. En la investigación fenomenológica ésta se revela ontológicamente como finita, la existencia lleva en sí misma su propia finitud y que con respecto a ello, el Dasein puede o no tener conciencia explícita de su situación ontológica, pero es siempre su propia finitud la que constantemente se temporaliza en toda su existencia, ya sea esta existencia propia o impropia.

La finitud del Dasein se va a convertir en el eje fundamental de la teoría heideggeriana de la temporalidad, pues por esta queda determinada desde su misma originariedad. A partir de esto, puede Heidegger señalar que la filosofía sobre el tiempo en Husserl es una teoría que solo se mueve dentro del rango de lo sensible de la conciencia y circunscrita, al igual que toda la tradición, en el plano del mero ente, con esto se deja de lado el aspecto más propiamente ontológico de la vida del Dasein. Así, con la consolidación de estas ideas de la analítica existencial se separa por completo de la fenomenología husserliana del tiempo.

Por otro lado, pero dentro de este plano ontológico del Dasein, donde es el tiempo quien lo define, la temporalidad se revela inmersa en una relación fundamental con un mundo significativo, que es el que permanentemente lo determina. Sin embargo, aunque es el mismo Dasein quien lo constituye, no se percata de esa significatividad en la que se da la facticidad de la vida. No hay una temporalidad “en sí” que exista independientemente del quehacer fáctico significativo del Dasein, sino que sólo existe un hacer fáctico significativo de la vida comprendido dentro de la constitución temporal que se realiza a cada instante de la existencia del Dasein. La significatividad se da siempre en una temporalidad y ésta es instantaneidad a cada momento del existir del Dasein. La facticidad del Dasein se realiza fundamentalmente de manera bilateral, por un lado, en ese fluir significativo del irse haciendo que él mismo constituye

²¹ Cfr. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid, 2007. pp. 230 y 238.

a cada instante de la temporalidad, pero también él sólo puede existir dentro de esa significatividad que está *siendo* de manera temporal y que de alguna forma ya se encuentra dada.

Ahora bien, si la temporalidad se hace, “se da” en cada instante, es por las decisiones que toma el Dasein y es desde la misma instantaneidad que es posible allanar la comprensión del sentido del ser. Es aquí en donde surge la problemática de si ese éxtasis del instante sólo se da en la existencia propia, que asume su misma finitud, ó sí es posible que ese éxtasis también pueda darse en la existencia impropia que vive inconsciente de su propia condición temporal, ya que es, para sí misma, un mero vivir que transcurre dentro de una temporalidad como una sucesión de horas. Para llegar a estas ideas Heidegger atraviesa por varios momentos de interpretación de la temporalidad del Dasein. Desde una incipiente hermenéutica fenomenológica en sus primeras obras, hasta todo el proyecto de una analítica existencial, que es el que se encuentra desarrollado en *Ser y tiempo*, pero siempre es un intento de explicación de cómo interactúan contemporáneamente la significatividad comprensora, el sentido del ser, la temporalidad y la finitud del Dasein. El esclarecimiento de la interrelación de estos existenciales y las vinculaciones ontológicas en los ámbitos que les corresponden es lo que se pretende aclarar en este trabajo. Para desarrollar esto, primero expondremos brevemente algunas ideas centrales de Husserl en torno al tiempo para tratar de ver su repercusión en las nociones de Heidegger sobre la temporalidad. Posteriormente expondremos las ideas de Heidegger sobre la temporalidad en contraste con las del primero para ver las semejanzas y las radicales diferencias entre uno y otro.

I. El tiempo como fluir de la conciencia en el “primer” Husserl.

Todas las percepciones de un yo se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales, se relacionan con un tiempo (incluso cuando entran en conflicto). Y asimismo: todas las percepciones y experiencias de todos los sujetos personales [Ichsubjekte], que se entienden entre sí, se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales – en la conexión de un tiempo objetivo, que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo, que se constituye en ese tiempo.

Edmundo Husserl

a) La fenomenología husserliana como ciencia teórica-reflexiva.

Es sabido que en la filosofía de Husserl existe una preocupación constante por el carácter científico que debe tener el análisis fenomenológico y sus investigaciones en torno al tiempo no son la excepción. Desde las *Investigaciones lógicas* la fenomenología se concibe como la pretensión de ser una “lógica pura” que pueda dar un fundamento absoluto a todo conocimiento posible y para esto es necesario que el conocimiento desde sus bases tenga “sólidos nexos de fundamentación”.²² Esto significa que el conocimiento científico pretende descubrir la necesidad de por qué algo es así y no puede ser de otra manera, es decir, se busca verdades apodícticas que no admitan en sus relaciones la contradicción. La explicación filosófica, como ciencia universal, tiene que dar razón de la unidad esencial que rige a un estado de cosas, para que de esta manera se pueda llegar a esas verdades y leyes fundamentales que puedan constituir con rigor la unidad de una teoría.²³ Según Husserl, en la elaboración de una teoría científica no basta con los hechos que proporciona la experiencia empírica, pues con toda la evidencia que ella nos puede proporcionar, no es suficiente para el proyecto de rigurosa científicidad. Él afirma que ni siquiera en el ámbito de las ciencias particulares este tipo de saber es suficiente, y en el terreno de la filosofía con mayor razón se tiene que precisar de qué manera puede incorporarse esta experiencia a la investigación fenomenológica. El conjunto de los objetos dados por la percepción a la conciencia, llamados *cogitata*, son sólo su base empírica y deben de correr en paralelo al estudio de sus *cogitatio*, es decir, al de la investigación fenomenológica

²² Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas* Vol.1. p. 193

²³ Husserl. *op. cit.* p.195.

de las vivencias intencionales, puesto que la sensación por sí misma no es intencional. Sólo así se logra un verdadero análisis científico dentro de la filosofía.

Para este proyecto de la filosofía como ciencia, desde las *Investigaciones lógicas*, la fenomenología es entendida por Husserl como una nueva “psicología descriptiva”, que tiene como propósito ocuparse de los contenidos de los actos dentro de ese flujo de la conciencia y constituir con ellos una sólida y fundada teoría. Para esto, la conciencia es pues entendida, en un primer momento, como un entrelazamiento de vivencias psíquicas que se identifican con un “yo fenomenológico”. Dentro de ella no hay propiamente ninguna diferencia entre el contenido vivido por ese yo fenomenológico y la vivencia de un objeto. En toda vivencia hay siempre una referencia a un objeto por parte de la conciencia y la tarea de la fenomenología es describir cómo es que se da ese objeto de la conciencia, pero para ello es importante tener presente que en esa descripción teórica de las vivencias no se confunda el objeto de la intención con el contenido de los actos de la conciencia. Existe de antemano una distinción radical y ontológica entre objeto intencionado y el acto de la vivencia de la conciencia. Se trata de dos seres distintos: las propiedades físicas del objeto real y los contenidos psíquicos de la vivencia; y la intencionalidad no debe ser entendida como un puente entre ambos. La intencionalidad es una característica fundamental de las vivencias de la conciencia y no relaciona o enlaza dos cosas diferentes, puesto que la intencionalidad sólo constituye esencialmente a la vivencia, y el objeto real es independiente de eso mentado al cuál se dirige la vivencia. En las *Investigaciones lógicas*, “La intencionalidad no es, pues, relación, [...] porque vivencia y objeto son mutuamente independientes”.²⁴ Por eso en esta obra el objeto real es dejado fuera del análisis fenomenológico.

En esta empresa científica de la filosofía es indispensable la descripción teórica de las vivencias y precisar con rigor el concepto de evidencia que pueda lograrse en ella, pues también de él va a depender la cuestión del método fenomenológico. Dentro de la filosofía husserliana y en el contexto de estas *Investigaciones* la idea rigurosa de evidencia es fundamental para establecer todo el entramado apodíctico de conceptos teóricos y epistemológicos que se dan en las vivencias, puesto que no puede ser establecido de manera *a priori*, como un primer postulado teórico, sino que la evidencia tiene que ser obtenida de la misma experiencia fenomenológica en contacto con los fenómenos. La evidencia se encuentra, según Husserl, desde la misma dinámica de intencionalidad de una vivencia de la conciencia. Cuando en una relación cognitiva la conciencia se dirige a una realidad, la evidencia ya se

²⁴ Cfr. Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. p. 41

encuentra integrada al proceso mismo del conocimiento.²⁵ “Ésta es un elemento integrante del conocimiento, algo en lo que estamos ya instalados cuando dirigimos la mirada analítica (cognoscitiva) al hecho del conocer”.²⁶ Por eso, la cuestión metodológica se establece de una manera posterior, porque antes que todo ya nos encontramos en esa misma evidencia fenomenológica.

Cuando Husserl distingue, en la *sexta investigación lógica*, entre materia y cualidad de los actos, señala la necesidad que tienen los actos de ser llenados de una vivencia o acto impletivo que no es otra cosa que una intuición y esto será lo que propiamente constituye a una teoría con fundamento en la evidencia. Si falta la materia impletiva de la intuición, será un acto intencional, pero no será propiamente un acto cognitivo. Para que se dé el ideal de adecuación entre la intención significativa de la conciencia y la cosa misma, ésta tiene que ser cubierta por ese acto intuitivo que dé precisamente la cosa, es decir, a lo que la intención se refiere; de esta manera, se llena ese vacío de la intencionalidad simbólica con la función impletiva de la intuición.²⁷ En todo acto cognoscitivo hay siempre una constante referencia a la presencia de la cosa misma, pues es esta el sentido último de la ciencia teórica. Este mostrarse de la cosa no es un algo añadido al proceso cognitivo de una manera posterior por parte de la conciencia, sino que éste mostrarse ya se halla integrada al proceso del verdadero conocimiento. La cosa misma pertenece a la propia referencia intencional en los diversos tipos de actos cognitivos y viene a llenar, a plenificar, una significación, que refiere a un objeto, pues la conciencia mienta objetos, no significaciones. La evidencia es entonces la vivencia de esa plenificación, el acto en que se vive “... la *adaequatio*, cuando está realizada en la objetividad significada que es dada en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada”.²⁸

De esta manera, el fenomenólogo pretende alcanzar una fundamentación clara y distinta del objeto con esta plenificación de la intuición. Ahora bien, desde el momento en que Husserl considera que es necesario llegar a esa claridad en la evidencia intuitiva es cuando “paradójicamente” se requiere que el objeto *real* intencionado sea excluido de ella. La clara distinción de algo sólo podemos tenerla de nuestras evidencias, en cambio, del objeto intencionado *real* no podemos asegurarlo. Si bien es cierto que Husserl no hace una separación de objetos y de mundos, pues siempre mantiene la idea que el “objeto representado” y el “objeto mismo” son uno y el mismo objeto, en sentido estricto sólo se puede

²⁵ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 6ª. investigación. § 38. pp. 685-686.

²⁶ Cfr. Rodríguez, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Ed. Trotta. Madrid, 1993. p. 68.

²⁷ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 6ª. § 14 b). pp. 639-640

²⁸ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 6ª. § 37. p. 683.

hablar propiamente del objeto en tanto que se presenta en una evidencia intuitiva.²⁹ De esta manera, sólo podemos sostener una evidencia fenomenológica cuando no son “*enturbiadas por ninguna intromisión de la objetividad intencional*”.³⁰ Así desde el momento en que la descripción fenomenológica sólo se va ocupar de describir los contenidos de los actos de las vivencias, puesto que el objeto intencionado no es ingrediente de ese acto, entonces resulta que “*El objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica real; trasciende del acto...*”.³¹ De esta forma, es que sólo se puede hablar propiamente de objeto de manera reflexiva, es decir, puesto que el objeto mismo no es un momento de la vivencia, éste sólo es aprehendido desde la referencia que hace la vivencia de él. En la fenomenología trascendental sólo nos volvemos reflexivamente hacia los actos mismos de la conciencia, no hacia el objeto real.

En el análisis fenomenológico de la evidencia se trata entonces de mirar a la vivencia excluyendo de esta al contenido del objeto mismo, ya que no forma parte del acto de la vivencia. Al hacerse un distanciamiento de la validez inmediata de la intuición de las cosas, el sentido vivido en su inmediatez queda suspendido. La investigación fenomenológica sólo puede operar en un marco reflexivo porque convierte a la vivencia en objeto de una mirada teórica. Así, desde las *Investigaciones lógicas*, las evidencias fenomenológicas implican la capacidad de trasladarse a ese hábito antinatural de la reflexión. Sin embargo, según Husserl, es ésta la que nos da la base sólida para una verdadera fenomenología con carácter teórico-cognoscitivo; es en ese hacer al objeto con carácter “reflexionante” que la fenomenología adquiere su carácter teórico. Para él, el contenido verdaderamente vivido en cualquier acto perceptivo de un objeto no se reduce a un algo dado de manera informe, carente de determinación, sino que en la vivencia la cualidad es vivida ya en unidad con el objeto y cuando esa intención se añade en la reflexión. “*El objeto exterior fenoménico, que aparece, pero que no es dato real de la conciencia [...], es, como totalidad, concreto; las determinaciones en él inherentes –como color, forma, etc.–, entendidas como momentos constitutivos de su unidad,*

²⁹ Por esta razón es que algunos autores señalan que aquí aparece una “ambigüedad paradójica” importante en la fenomenología husserliana. Por un lado, Husserl afirma la capacidad constituyente de la conciencia, aunque esta no consista en una creación o construcción del objeto, pero, por otro lado, sostiene que no le pone a éste una “forma externa”, sino una que este ya posee “en él y por él mismo”. La paradoja consiste en que la conciencia es una “actividad pasiva” o una “pasividad activa”, pues el objeto es “constituido” por la conciencia, pero con caracteres que él posee en sí mismo, desde su propia razón intrínseca, en su propio “ser en sí”. De esta manera, el mundo entero y los objetos son “objetivos” aunque sean para la subjetividad de una conciencia. Tendremos oportunidad de desarrollar esto más adelante cuando hablemos propiamente de la intencionalidad. Cfr. Juliana González Valenzuela, *La fenomenología*, en *Las humanidades en el siglo XX. La Filosofía*. Tomo 5. UNAM, México, 1979, p. 90. Cfr. también a Dolores Illescas Nájera cuando se refiere a la evidencia absoluta o interna, afirma: “... el objeto no es totalmente extraño al sujeto, que no le es completamente “exterior” (aunque no por esto se reduce a una parte real de la conciencia, ni tampoco se halla contenido en la vivencia a la manera de un reflejo o de una “copia”).” *La vida en la forma del tiempo. jitanjáfora*. Morelia Editorial. 2012. p. 64

³⁰ Husserl. Edmund. *Investigaciones Lógicas*. XVIII. p. 16. Cita de la 1ª edición de dicha obra y que según Ramón Rodríguez ya no apareció en las subsiguientes ediciones. Cfr. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Cit. p. 41

³¹ Husserl. *Investigaciones Lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 4ª. § 20. p. 521.

son abstractas.” Pues, “*El contenido sentido no es el objeto de nuestro representar intuitivo; conviértese en tal objeto por la “reflexión” psicológica o fenomenológica.*”³² La claridad y distinción de los fenómenos se obtienen en los diversos niveles de la reflexión y ahí se halla esencialmente su carácter cognoscitivo.

En contraste, para Heidegger, esto es justamente la “ilusión fenomenológica” de Husserl porque la supuesta intuición originaria de las cosas termina en un proceso de objetivación teórica que sólo privilegia la visión reflexiva de ellas y en el cual se pierde el trato cotidiano en el que ya desde siempre nos encontramos en el vivir en el mundo.³³ En ese proceso de la fenomenología trascendental se introduce inadvertidamente en la vida natural un esquema teórico, que le es completamente ajena a ella misma, donde supuestamente existe un objeto que es contrapuesto a un sujeto. La mirada reflexiva al deformar así la vida no puede revivir la vivencia originaria y este es el gran problema de la actitud teórica, pues coloca la vida misma al mismo nivel de la experiencia de la conciencia, cosa que para Heidegger es una grave confusión.³⁴ Las cosas al ser consideradas como un “estar ahí delante”, como un ser “ante los ojos”, se convierten a los objetos en meros entes que están fuera de su ámbito vivencial, pero esta crítica heideggerina a la objetivación de los entes la desarrollaremos más adelante.

Por el momento diremos que para la fenomenología husserliana la evidencia fundamental es algo sometido sólo al criterio de la subjetividad-objetiva de la conciencia, en la que se tiene que hacer necesariamente un cumplimiento en la intuición, para así poder llegar a ese ideal que corresponde a la universalidad científica. Así, la fenomenología pretende mostrar, en el acto de evidencia, ese darse “en persona” de la cosa misma, que es lo que Husserl llama “el darse originario como fundamento de legitimidad”, y que no es otro que el ámbito reflexivo de la conciencia. Sin embargo, ese *status* de la evidencia fundamental se encuentra a su vez arraigada en una estructura peculiar y fundamental, que es la propia temporalidad de la conciencia; y esta forma, con toda su complejidad, un horizonte irrebasable a toda comprensión de las cosas. La temporalidad en la que se encuentran las cosas no proviene más que de los

³² Husserl. *Investigaciones lógicas*. Vol. I. 2ª. § 41. pp.379-380.

³³ Desde una temprana etapa el joven Heidegger vislumbra esta dificultad de la actitud teórica, en 1919 ya afirmaba: “Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios -es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría- ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, [110] si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada -es decir, liberándonos cada vez más de este camino teórico del que provenimos- siempre vemos esta actitud fundamental, siempre estamos orientados *hacia ella*.” Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. Barcelona, 2005. p. 133. Cfr. también Heidegger, M. *Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid, 2006. pp 158 y ss.

³⁴ Escudero Adrián, Jesús. *Heidegger y la genealogía por la pregunta por el ser*. pp. 450-451

propios actos que realiza la conciencia del sujeto y es a lo que Husserl posteriormente se va a referir como un “yo fenomenológico”, para convertirse posteriormente en un “yo puro”, polo de toda evidencia. De esta temporalidad de la conciencia nos ocuparemos en los apartados siguientes.

b) Intencionalidad y constitución de objetos.

En el proyecto iniciado en las *Investigaciones lógicas*, coherente con sus propósitos, Husserl puede definir a la fenomenología como una “ciencia de los fenómenos puros”, pues ésta sólo se ocupa de las vivencias de la conciencia y le designa la misión de dar una base absoluta a todo posible conocimiento mediante la evidencia. Para eso, como se ha mencionado, es necesario hacer una crítica epistemológica que permita establecer los requisitos lógicos rigurosos del conocimiento que puedan hacer posible a la fenomenología como ciencia. Ligado a ello se encuentra también el problema de la *trascendencia-inmanencia* del ámbito cognitivo. Según la tradición filosófica el problema del conocimiento se encuentra enfrascado en la cuestión de ¿Cómo se puede fundamentar el hecho de que la conciencia para conocer tiene que salir de sí misma e ir hacia los objetos del mundo? Husserl enfrenta este problema con la conocida teoría de la intencionalidad, afirmando que es ésta lo que constituye fundamentalmente a la conciencia. Explica que dentro de la propia naturaleza de la conciencia, no bastan sus propios contenidos internos, sino que tiene la necesidad de alcanzar a las cosas “externas a ella”. Mediante la teoría de la intencionalidad se consolida que hay ya, de principio, una correlación necesaria entre los actos de la conciencia y los objetos.

En la aprehensión directa de los propios contenidos de la conciencia no existe ningún problema, pues estos son inmanentes a ella misma y únicamente aquí puede hablarse de una evidencia completamente adecuada, pues son las propias vivencias que la conciencia tiene de sí misma. La esfera de lo propiamente percibido de manera adecuada se reduce a las propias vivencias de la conciencia y éste es su terreno epistemológicamente primero. De manera general, puede decirse que esto es lo que constituye la gran diferencia con los objetos externos, pues éstos tienen otro tipo de contenidos y poseen un *status* diferente de aquellos, pero nunca se pueden dejar de considerar que ambos son objetos intencionales. En la aprehensión directa de sus propios actos, la conciencia no hace más que dirigirse hacia sí misma y se mueve dentro de la esfera de la inmanencia. En este ámbito no existe el problema de la trascendencia, porque la donación de sus propios contenidos es absoluta.³⁵ La conciencia

³⁵ Cfr. Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol II. 5ª. § 5 p.481.

para sí misma, en teoría, no tiene partes ocultas, se da a ella misma de manera plena y puede traer en cualquier momento a conciencia cualquiera de sus contenidos implícitos.

En cambio, en el conocimiento de los objetos externos a ella sí existe un problema y es la cuestión de la trascendencia de las cosas. Siempre es posible dudar de la verdad del conocimiento que tengamos de ellas. La donación de dichos objetos que se presenta a la conciencia no es absoluta, se exige una “correlación” entre un acto interno de la conciencia y un objeto que le es extramental. En la percepción de las cosas externas, por más que estén fundadas en una percepción sensible directa, éstas nunca pueden sernos dadas de manera exhaustiva y absoluta. Aquí es donde Husserl fundamenta una teoría de la “constitución” de los objetos por parte de la conciencia. Sostiene que los objetos no llegan a la conciencia como si esta fuese una especie de contenedor pasivo y vacío, en la cual simplemente se depositan y se llena con sus contenidos, sino que es en la conciencia en donde, como un ente activo, y en un proceso de síntesis temporal, los objetos se constituyen de sentido y adquieren el *status* de ser. Esa constitución objetiva es siempre un proceso temporal; a las diversas formas de objetividad le corresponderá diferentes modos de síntesis temporales por parte de la conciencia. La tarea de una crítica epistemológica y fenomenológica es el fundamentar el conocimiento para construir una ciencia, esta labor es ardua, pues tiene que conceptualizar, describir y analizar cada una de esas diversas formas de síntesis temporales constituyentes de objetividad. En este trabajo sólo presentaremos un esbozo de ese proyecto iniciado y no concluido por el propio Husserl.

Según Husserl, la intencionalidad, dentro de ese análisis de la dimensión cognitiva de la conciencia, es señalada como su rasgo esencial y con un enfoque fenomenológico, resuelve la problemática de la trascendencia del objeto respecto de un sujeto. La conciencia esta desde siempre dirigida hacia algo y es un hecho que en su ser siempre es consciente de algo. La conciencia mantiene todo el tiempo un correlato objetivo, es decir, tiene siempre un objeto intencional. Esta “relación” se mantiene como esencial tanto si se dirige a objetos exteriores a ella como a sus propios actos; la intencionalidad se mantiene como la estructura fundamental de la conciencia. Ahora bien, la forma en que se presentan los objetos externos nunca es simple, no se puede agotar el objeto en una simple donación de la percepción sensible, siempre cabe la posibilidad de no captar perspectivas en un solo acto y siempre existen perspectivas diferentes para que pueda ser experimentadas. Así, en la donación perspectivística del objeto físico existe la posibilidad de captarlo de una manera distinta.

Antes bien, es evidente, y puede desprenderse de la esencia de la *coesidad* espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la “*cosa* visual”), que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones, mediante matización; o el escorzo; igualmente puede desprenderse de la esencia de las *cogitaciones*, de las vivencias en general, que excluyan semejante darse. Para antes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno algo como “aparecer”, como exhibirse mediante matización. [...] Tal ser sólo puede “aparecer” en una cierta “orientación”, con la cual están necesariamente predelineadas posibilidades sistemáticas de orientaciones siempre nuevas, a cada una de las cuales corresponde a su vez un cierto “modo de aparecer”, que expresamos acaso como darse por tal o cual “lado”, etc.³⁶

En esta relación cognitiva es importante tener en cuenta que el objeto intencionado no es ninguna construcción mental, sino que el objeto de mi intensión se haya en una correlación con el mismo objeto extramental. No existen dos objetos, uno extramental real y otro representado como objeto de mi intensión. Si así fuese, volveríamos entonces al falso problema de la duplicación de mundos, como en Platón o en Kant. Para Husserl, no es que se perciba un objeto extramental y posteriormente formemos una representación intramental del mismo, sino que estamos dirigidos de manera inmediata a los objetos reales del mundo y no media en ello ninguna representación. Por esta razón, sería más preciso decir, cuando se hable de objetos de conocimiento, que éstos son “*presentados*” a la conciencia y no “*re-presentados*”.³⁷

Ahora bien, la intencionalidad de un acto no depende de la existencia o no existencia del objeto, puede ser real de manera extramental o puede no serlo, es algo irrelevante para la fenomenología. Por cuestión metodológica, la intencionalidad hacia un objeto siempre está presente, ya sea que exista el objeto realmente o que sea sólo una mera fantasía o una simple alucinación. La conciencia no se hace intencional por la existencia extramental del objeto, ni tampoco deja de serlo porque el objeto deje de existir. La intencionalidad no se da porque tenga una relación con un objeto exterior a la conciencia, sino que es una estructura esencial a ella misma, independientemente de la existencia o no existencia de los objetos.

El que una representación se refiera a cierto objeto y de cierto modo no lo debe a un ocuparse con un objeto exterior a ella, existente en sí y por sí. No es como si ella se “dirigiese” a él, en el sentido formal de la palabra, o hiciese algo con él o sobre él, como, por ejemplo, la mano que escribe con la pluma. Tampoco lo debe en general a nada que permanezca exterior a ella, de cualquier modo que sea. Lo debe exclusivamente a su propia y particular naturaleza.³⁸

³⁶ Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Primero (En adelante referido como *Ideas I*). Traducción de José Gaos y refundición integral por Antonio Ziri6n Quijano. Ed. UNAM-FCE. M6xico, 2013. pp. 169-170.

³⁷ Husserl. *op. cit.* pp. 214-215 y 231-232.

³⁸ Husserl. *Investigaciones l6gicas*. Vol II. 5ª. § 25. p. 537.

No vamos a dar detalles en este trabajo de las diferentes formas de donaciones que se presentan a la conciencia (directa por medio de la intuición o la indirecta por medio de un signo), sino sólo insistiremos en que la intencionalidad es la apertura que constituye su ser y la que va a permitir la constitución del ser de los objetos del mundo.

Husserl se mantiene firme en la idea de que la fenomenología es una búsqueda del *eidos*, pues parte de la manera misma en que se presentan los objetos del mundo, como fenómenos a la conciencia, pero esta presentación es y a través de los objetos, una búsqueda de esencias. Ahora bien, aunque la esencia o el *eidos* buscado es siempre un objeto intencional que permanece en una esfera atemporal de la conciencia, fuera de toda determinación espacio-temporal contingente, lo que a la fenomenología le interesa descubrir es cómo se constituye ese *eidos*, como esencia universal, en correlación con los fenómenos espaciotemporales que se me presentan. En la experiencia de las cosas que se dan a la conciencia hay muchos datos de percepción, pero la búsqueda fenomenológica sólo debe atender a lo esencial y esto sólo es posible, no por la intuición sensible, sino apoyada por una intuición precisamente *eidética*, que justo capta lo esencial. Esto, como muchas veces insistió Husserl, no es algo que ya este en el objeto real exterior a la conciencia o en un mundo trascendente, como en un *topos uranos* platónico, sino que es constituida por la propia conciencia como una unidad objetiva de sentido y de formas categoriales. Si bien, lo inteligible de la conciencia se dirige a los hechos sensibles particulares y la esencia universal se plenifica en esos hechos reales, pero esta es independiente de lo asertórico, de la individualidad de las cosas.

Pero cada uno de ellos [los conceptos] es una unidad supraempírica y cae bajo las verdades lógicas, relativas a su forma peculiar. [...] así sucede también con las significaciones idénticas o los conceptos idénticos, en relación con las representaciones conceptuales, cuyos “contenidos” son. La facultad de aprehender ideativamente lo general en lo individual, de aprehender intuitivamente el concepto en la representación empírica y de asegurarnos de la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, es el supuesto de la posibilidad del conocimiento.³⁹

Así el objeto ideal no puede ser experimentado en el plano perceptivo sensible, a la manera como lo sostendría el concepto de abstracción en la inducción lógica dentro de la clásica teoría empirista, sino que, por la intuición eidética, que es un acto de constitución intelectual de la conciencia, nos es dado el objeto “en sí mismo” y es captado como una unidad de sentido; así pues, la intuición no sólo es empírica, sino también es universal y categorial. La intuición categorial permite una “objetividad nueva”, que se dirige a lo sensible, pero que no se limita a ella, se mueve en el plano de lo sensible, pero desde la esfera de las categorías del

³⁹ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. I. *Prolegómenos a una lógica pura*. § 29. p. 102

entendimiento puro.⁴⁰

En la explicación del proceso de cumplimiento en la percepción de objetos por parte de la conciencia se pretende superar tanto la creencia natural ingenua, así como el presupuesto acrítico de las ciencias, de que la esencia de las cosas existe con independencia de la conciencia. Por eso y por cuestión de método, Husserl hace provisionalmente un “paréntesis” o “suspensión del juicio” (*Epoché*) con la creencia natural de que existe el mundo y sus objetos independientemente de la conciencia, y así poder avanzar en la búsqueda de las esencias universales. Para esclarecer esto utiliza ya, desde las *Investigaciones lógicas*, el ejemplo de la hoja de papel sobre el escritorio y como la significación de la esencia de esta no se agota en la simple percepción sensible.

La intención de la palabra *blanco* sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse. Papel blanco quiere decir papel *que es blanco*. [...] Solamente las significaciones de las notas unidas en su “concepto” terminan en la percepción; también en este caso es conocido como papel el objeto entero; también en este caso hay una forma complementaria que contiene el *ser*, aunque no como única forma. La función impletiva de la simple percepción no puede alcanzar, notoriamente, a estas formas.⁴¹

Así el básico principio fenomenológico de “*ir a las cosas mismas*” tiene que entenderse siempre como un “*a partir de la conciencia*”, es decir, sólo podemos hablar de esencias de las cosas desde los modos en que se manifiestan, como experiencia, a la conciencia. El esclarecimiento de la función impletiva de la percepción respecto de los actos de la conciencia en los que se haya ya presente una significación terminará culminando en una teoría sobre la evidencia. Para Husserl, “*el ideal de la adecuación*” entre la intención significativa y el acto intuitivo que “*da*” la cosa a la que la intención se refiere está implícito en todos y cada uno de los actos que integran el proceso cognitivo de la verdad,⁴² como ya lo hemos mencionado atrás. Por esta razón, y como muchas veces se ha dicho, pero que no está por demás repetirlo, no es correcto afirmar que Husserl sostiene que existe un mundo de esencias platónico ajeno a la experiencia de esta realidad concreta. La fuente última del conocimiento es esa intuición eidética originaria que se da como modo de donación inmediata de la realidad y debe ser

⁴⁰ Por eso en la cuarta versión de *El artículo de la enciclopedia británica* Husserl sostiene la necesidad de superar el estrecho concepto de experiencia que hemos heredado del empirismo y poder así tener acceso a las experiencias de la intuición del *eidos*, de la evidencia apodíctica, etc. Cfr. Edmund Husserl. *El artículo de la encyclopaedia britannica*. Trad. Antonio Zirión. Ed. UNAM. México, 1990. p.81

⁴¹ Husserl. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 6ª. §40 p. 695. PDF273-274

⁴² Husserl. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 6ª. investigación. § 37 pp. 265-266

aceptada tal como se da, pero sólo dentro de sus propios límites.⁴³ Con eso se pretende superar el primado dogmático de que la realidad es un conjunto de objetos que existen independientemente de la conciencia. Sin embargo, con la *epoché* o suspensión de la creencia en la realidad del mundo, no se agota la cuestión metodológica en la fenomenología, se hace también necesaria una “*reducción*” o “reconducción de la subjetividad” para poder explicar estos modos en que la conciencia “constituye” a los objetos de la realidad como unidades significativas, cosa que es una cuestión bastante compleja y sujeta varias controversias.⁴⁴

Según Husserl el problema de la “constitución de los objetos” va siempre paralelo al problema de la “constitución del sentido” en términos trascendentales. La inteligibilidad de los objetos del mundo, que en un principio puede parecer contingente, en su fundamento lógico es dada siempre a partir de la inteligibilidad absoluta de la conciencia. Lo que son los objetos del mundo no es porque ellos en sí mismos ya tengan un sentido, sino porque hay un sentido en ellos que aparece y es constituido por la conciencia. Este sentido es susceptible de complementos semánticos que van cambiando a través del tiempo, pero su esencia universal se mantiene la misma desde la conciencia, porque los sentidos dados por la conciencia son absolutos. La propia actividad productora de sentidos de la conciencia no está condicionada en lo esencial por nada externo, los sentidos producidos son absolutos, no cambian porque son dados desde ella misma. Justamente, la tarea de la fenomenología consiste en investigar esos actos de la conciencia por el cual los objetos del mundo adquieren inteligibilidad, es decir, tienen un sentido. La fenomenología pasa encima de la particularidad contingente en la que aparecen las características de los objetos y se centra en los actos mismos de la conciencia, se determina el sentido apodíctico que es mediante el cual los objetos se hacen inteligibles.

Para encontrar esos sentidos apodícticos universales, se hacen necesarios tanto una *epoché* del mundo, como una reducción *eidética*, que son una depuración metodológica de la experiencia; se prescinde para esto de la idea de que las cosas tienen ya un contenido y de todo lo asertórico que las conforma, para enfocarse en esos actos puros de la conciencia que las constituye. En la reducción trascendental transitamos entonces de esa actitud natural de la conciencia en la que normalmente se vive cotidianamente a una actitud exclusivamente teórica como lo hemos mencionado. La fenomenología se sigue ocupando de la experiencia y se dirige

⁴³ A partir de aquí se gesta el fundamental concepto de evidencia como intuición en fenomenología: “*Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da.*” Husserl. *Ideas I*. Ed. citada. p. 129

⁴⁴ Cfr. Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. p. 126 y ss. En la introducción a esta obra que hace Adrián Escudero señala algunas de las diversas formas en las que ha sido interpretado este complejo concepto husserliano de “constitución”, desde la interpretación creacionista de Eugen Fink, hasta la de Heidegger, que lo ve como el punto de partida de un nuevo cartesianismo. Cfr. pp. 31 y ss.

a ella, pero es una experiencia que es descrita en su forma pura y juzgada desde una actitud reflexiva. En cambio, en la actitud natural acontece un fenómeno diferente, se perciben los objetos, se ven, se escuchan, o se perciben con una diversidad de sensaciones y se valoran esos datos de la percepción, pero es a partir de conceptos previamente contruidos, no cuestionados, y con la idea de que las cosas ya están ahí, con una esencia “en sí” ya hecha e independiente de la conciencia. Es a partir de estos conceptos que se establecerán otros, y otras relaciones lógicas de significado. Por supuesto que la actitud fenomenológica se distancia de esa actitud natural acrítica e investigan los actos de la conciencia mediante la cual podemos identificar algo como tal cosa.

La fenomenología husserliana se cuestiona ¿cómo es que se van formando los actos de la conciencia a partir de los cuales podemos identificar la unidad de sentido que constituye a cada cosa? A la actitud fenomenológica le interesa esa constitución de sentido que le da unidad a un objeto pero en su forma pura. Investiga las distintas formas de nuestra experiencia que permite darle unidad como cosa, es decir, la fenomenología busca cómo se constituyen en la conciencia los objetos como unidades de sentido. Por esta razón, es que Husserl no duda en considerar a la fenomenología trascendental como una forma de idealismo⁴⁵, puesto que, la conciencia por su actividad de dar sentido es la constituyente de los objetos del mundo. La estructura de lo real, en su último fundamento, reposa en el qué de la conciencia y ésta tiene un valor absoluto respecto de aquella. El mundo de los objetos no es un derivado de la estructura de la conciencia, pero sí es en ella donde se constituyen los sentidos últimos de este. De esta manera, las ideas de intencionalidad y de constitución de Husserl rompen con las formas tradicionales cognoscitivas y metafísicas de entender la relación del mundo y la conciencia.

⁴⁵ La cuestión de si la filosofía de Husserl es realmente un idealismo y en qué sentido lo es rebasa los propósitos de esta investigación. En esta investigación sólo menciono la manera en que el propio Husserl así se autocalificó (Cfr. *Ideas I*. Epílogo. § 5. pp. 479 y ss. Cfr. También *Meditaciones cartesianas*. § 41), pero si realmente esto es justificado y en qué sentido lo es, es un problema abierto y para ser trabajado. Heidegger hace referencia muy cuidadosa de este término de “idealismo” y sostiene la necesidad de precisar su significado para usarlo adecuadamente: “Cuando el idealismo insiste en que el ser y la realidad sólo están “en la conciencia”, con ello expresa la comprensión de que el ser no puede explicarse por medio de entes. Pero no queda claro *que* aquí acontece una comprensión del ser y *qué* dice ontológicamente esta comprensión del ser, ni cómo es ella posible, ni queda tampoco claro que ella pertenece a la constitución del ser del Dasein, el idealismo construye su interpretación de la realidad sobre el vacío.” Sin embargo, más adelante afirma: “Si el término idealismo equivale a la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo “trascendental” respecto de todo ente, entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica. En tal caso, Aristóteles no fue menos idealista que Kant. Pero si el idealismo significa la reducción de todo ente a una conciencia o sujeto, que sólo se distinguirían por quedar *indeterminados* en su ser, y, en el mejor de los casos, negativamente caracterizados como “no cósmicos”, entonces este idealismo no es metodológicamente menos ingenuo que el más grosero realismo.” Heidegger. *Ser y tiempo*. Edición citada. pp. 228-229. Sobre este problema Cfr. también *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan García Norro. Ed. Trotta. Madrid, 2000. p. 210.

En este tema crucial de la constitución es importante tener presente que esas unidades de sentidos buscadas fenomenológicamente no son, sin embargo, verdades absolutas que puedan servir de punto de partida para un sistema lógico-deductivo, como es posible en matemática o en un sistema lógico-axiomático. Husserl no pretendía crear una fenomenología como una ciencia deductiva a la manera de un fundacionalismo.⁴⁶ Si bien es cierto que todo objeto se entiende necesariamente en correlación con una subjetividad constituyente y que todo sentido objetivo depende de nuestra conciencia, de ahí no se sigue que hablar de objetos, en sentido trascendental, se reduce a la experiencia que la conciencia tenga de ellos. Los objetos tienen la capacidad de sorprendernos y pueden aparecer de un modo distinto al que espera nuestra conciencia, porque los objetos del mundo no se reducen exclusivamente a ella.

La existencia de la realidad del mundo no es nunca para Husserl un problema, pero lo que sí lo representa es la manera en que los objetos tienen que comprenderse en correlación con la subjetividad constituyente. Para él, fuera de la subjetividad de la conciencia no existe un algo más que pueda constituir al mundo, pero esto no debe entenderse dentro del reducido esquema tradicional sujeto-objeto, por eso hemos insistido en la comprensión de la intencionalidad de la conciencia y de la constitución objetiva, pues de esta manera se pretende tener un “concepto ampliado” de “subjetividad”. El mundo no es entonces una realidad independiente fuera de la esfera de la experiencia de la conciencia, pero aquella no se reduce sólo a ésta, sólo su comprensión precisa necesariamente de la articulación conceptual de la conciencia y así el significado de la realidad depende necesariamente de la subjetividad de la conciencia. Los objetos sólo tienen su significado a través de nuestra conciencia de ellos. “*Ser y conciencia, realidad y sujeto se caracterizan por su esencial cooptencia*”,⁴⁷ éste es el sentido último que tienen los conceptos de intencionalidad y de constitución. Por esta razón, es difícil encasillar a Husserl dentro de la teoría del idealismo, como él mismo se autocalificó y como lo han hecho muchos, dentro de estos, Heidegger.

Para Husserl, la realidad de la existencia del mundo no se niega, ni se cuestiona, pero eso no significa que se acepte la idea ontológica de una objetivación tal cual, como si fuese un hecho bruto independiente de la conciencia. Sólo tiene sentido hablar de objetos del mundo en cuanto son para nosotros.⁴⁸ La conciencia no crea los objetos del mundo, pero no tiene sentido hablar de lo que son en sí mismos independientemente de la subjetividad, de hecho, es imposible

⁴⁶ Husserl. *La idea de la fenomenología*. Ed. Cit. Cfr. la introducción que hace Adrián Escudero a esta obra, quien afirma entre otras cosas: “... investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia, no debe llevar a ver en Husserl a un defensor del fundacionalismo... p. 32

⁴⁷ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro II. (Ideas II)* Trad. Antonio Zirión Q. UNAM. México, 1997. p. 336. Cfr también *La idea de la fenomenología*. Ed. citada. p. 33

⁴⁸ Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Editorial Crítica. Barcelona, 1991. pp. 182 y ss.

hacerlo. En esa relación de la conciencia con el mundo tampoco se limita a reflejarlos; la conciencia los constituye, les da un sentido. Más allá de enfrascarse en las discusiones filosóficas entre realismo e idealismo, lo que importa en la fenomenología trascendental es investigar cómo se da esa constitución del mundo por parte de la conciencia. Según Husserl, ninguna teoría de la tradición ha podido superar esa problemática relación sujeto-objeto, por eso es que él intenta allanar esa dificultad proponiendo las teorías de la intencionalidad y de la constitución. ¿Cómo es que se da esa objetividad-subjetiva en la correlación entre el objeto y el sujeto? ¿Si la conciencia no crea, ni produce los objetos como es que los constituye? Estas problemáticas son heredadas al joven Heidegger quien siguiendo los cuestionamientos de su maestro encuentra senderos distintos, pero eso lo veremos más adelante. El desarrollo de estas cuestiones en Husserl se mantiene presente hasta en sus últimas obras publicadas y la constitución objetiva se extendió a otros conceptos como el mundo de la vida, y a otras instancias como la intersubjetividad y el cuerpo. Desde 1912 en *Ideas II* ya los conceptos de yo, el otro, nosotros, el mundo se relativizan. “... yo, nosotros, el mundo se copertenecen: por lo cual el mundo como mundo en torno común porta el sello de la subjetividad.”⁴⁹ Pero por los propios límites que le hemos impuesto a nuestro trabajo no vamos a desarrollar esas ideas, nos restringiremos a explicar la primera fenomenología husserliana, que es la que concibe a la conciencia egológica como la única instancia constituyente del mundo, y que es la que principalmente criticó Heidegger y que sin embargo, es la que tal vez más influyó en él para el proyecto de la analítica existencial en la que el Dasein es el centro del análisis fenomenológico.

c) Temporalidad y constitución de sentido en las *Investigaciones lógicas*

De esta manera, se puede afirmar que la fenomenología de Husserl en esa pretensión de ir a la raíz misma de los fenómenos termina postulando a la subjetividad de la conciencia como la constituyente de toda posibilidad de experiencia y como la única instancia que le da sentido al mundo. Subjetividad entendida y fundamentada en las razones brevemente dichas que por principio fenomenológico, son ideas inaceptables para Heidegger. Según éste, a pesar de la rigurosa cientificidad de la fenomenología husserliana en el fondo se sigue moviendo dentro de las mismas bases del idealismo moderno. Aunque si bien es cierto que en

⁴⁹ En la referencia completa de estos conceptos existen ideas por demás sugerentes en el estudio de la evolución de las ideas de Husserl: “Según nuestras exposiciones, los conceptos yo-nosotros son relativos; el yo exige el tú, el nosotros, el “otro”. Y además el yo (el yo como persona) exige la referencia a un mundo de cosas. Así pues, yo, nosotros, el mundo se copertenecen: por lo cual el mundo como mundo en torno común porta el sello de la subjetividad.” Cfr. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro II. (*Ideas II*) Trad. Antonio Ziri3n Q. Ed. citada. p. 336.

la primera etapa de Husserl la constitución objetiva sí termina recayendo exclusivamente en la subjetividad y sobre todo en relación con la temporalidad de la conciencia, pero de la cual él trató de dar suficientes razones para explicar esa compleja estructura y poder así justificar porque se llegó a esas conclusiones. De antemano es importante destacar que en el tema que nos ocupa en esta investigación, e independientemente de las diferencias entre ambos pensadores, es posible afirmar que tanto en la filosofía trascendental de Husserl, donde la correlación que existe entre lo que es constituido y lo que constituye, la conciencia en su dinamismo constituyente, en ello precisamente el tiempo juega un papel crucial, de manera semejante, en Heidegger, con ideas en principio muy próximas pero substancialmente distintas, sostiene también que la temporalidad es la que hace ser al Dasein, su ser es tiempo y el tiempo es el ser. La temporalidad gravita como centro en la filosofía en ambos pensadores, ya sea como conciencia constituyente del mundo o como ser del propio Dasein y en el cual la temporalidad del mundo termina siendo un “existenciario”.

Desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma que en la percepción de un objeto cualquiera no nos quedamos en un simple ahora fragmentado, sino que en ella siempre interviene un proceso de unificación de los diferentes momentos temporales. Cuando se percibe un algo es porque está durando en una extensión temporal y se forma un continuo de sensaciones que llegan a la conciencia, pero nunca son percepciones inconexas de diferentes objetos, sino que la conciencia está constantemente sintetizando esas percepciones, que se constituye en un todo de unidad que es el objeto y todo esto se da desde el primer momento de la cognición. El objeto se nos puede presentar en sus diversos perfiles sensoriales, pero es por la conciencia que se transforma en un único ser y es integrado en una unidad objetiva, es decir, se mantiene como un mismo sentido de ser. En las diferentes percepciones, o escorzos como los llama Husserl, se mantiene “todo el tiempo” el objeto como siendo uno y el mismo. Así desde esta primera etapa Husserl comprende que la “condición temporal” es el criterio para la distinción entre el ser real y el ser ideal, el tiempo es lo que demarca ya la distinción entre lo “individual-contingente” y lo “universal-necesario”.⁵⁰ Para él es imposible pensar cualquier acto de la conciencia, sea este una mera percepción, o un ser ideal o una expectación cualquiera si no es mediante el proceso temporal sintetizado por la conciencia. En las *Investigaciones lógicas* se afirma:

⁵⁰ Hago el reconocimiento de que las ideas expuestas en este y en los siguientes incisos de este capítulo y la forma de interpretación son producto de los seminarios dados por la Dra. María de los Dolores Illescas Nájera, además de que tienen constante referencia a su libro: *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*. jitanjáfora Morelia Editorial. Michoacán, 2012, donde se encuentra todo un análisis detallado de la fenomenología del tiempo en Edmundo Husserl. Para este último concepto mencionado cfr. p. 27 y ss.

El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia. En cambio, el ser real es justamente un ser que no es mero ser de la conciencia o ser-contenido; sino ser en sí, ser trascendente, ser fuera de la conciencia. [...] Real es para nosotros tanto en lo “en” la conciencia como lo “fuera”. Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. [...] Más si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al “ser” intemporal de lo ideal.⁵¹

Es en las *Investigaciones lógicas* donde Husserl inicia sus indagaciones sobre el fenómeno de la temporalidad y aunque sólo enfatiza la unificación sintética que realiza la conciencia y no da en este momento una primacía a la subjetividad de un yo, en cambio, sí da ya a la temporalidad un papel fundamental para la experiencia de la unidad de sentido de un objeto. La temporalidad es entendida como la condición formal y necesaria para la constitución de todo posible objeto. Para esto es necesario tener un concepto claro de conciencia y la relación que guarda con el yo empírico, al cual siempre se encuentra ligado. La conciencia es primeramente la “percepción interna” adecuada de sí misma que nace desde la unidad fenomenológica de las vivencias de un yo, y de esta manera, la conciencia aparece como la forma temporal inmanente que pertenece de manera esencial al flujo fenomenológico de sus vivencias.⁵² Aquí es dónde la teoría de la intencionalidad de la conciencia se ve complementada en su fundamento con la dimensión temporal de los actos de un yo. Husserl no está aquí afirmando todavía a un yo puro, como una entidad trascendental, como lo hace posteriormente en *Ideas I*, sino que simplemente está afirmando la evidencia de la percepción con que la conciencia se percibe a sí misma en relación a sus actos, es decir, como un yo que se “*constituye en el núcleo y hace posible la evidencia*”.⁵³ Cuando la conciencia reflexiona sobre sus propios contenidos percibe que en el momento en que son retenidos, también están fluyendo, y es entonces cuando se percata a sí misma como un yo que se despliega en el tiempo. Los contenidos de ese yo van conectándose entonces de un modo unitario y continuo, y van ahora a formar una unidad como “*todo fenoménico concreto*”.

“ Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante a otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo...”⁵⁴

⁵¹ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. p. 308

⁵² Cfr. Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. Cit. 5ª. Investigación. § 6. p. 483.

⁵³ Husserl. *Ibidem*.

⁵⁴ *Idem*.

En las *Investigaciones Lógicas* se empieza a teorizar en las diferentes formas en las que se manifiesta ese dinamismo de la conciencia en el que aparecen las vivencias de su vida gracias a la temporalidad y como éstas ya reclamaban un estudio específico. En estos análisis fenomenológicos, Husserl se percata de que los enlaces de contenidos de las vivencias, o de las partes de los contenidos de ellas, están sometidos a un constante cambio. Las vivencias de la conciencia corren de un contenido a otro y estos se enlazan en múltiples modos, pero en esa actividad de la conciencia se retienen los actos pasados, se percata a sí misma de que tiene dentro de sí un algo que ya ha cesado y que termina en un “ya sido”, también percibe un presente actual que fluye constantemente y que termina en un “recién pasado” y así, todas las vivencias sucesivamente se van transformando. Desde esta primera época, Husserl observa que los distintos momentos de la conciencia no son independientes unos de otros, sino que se encuentran ya vinculados en una unidad conciential.

Cuando retrocedemos fenomenológicamente y hacemos a un lado lo percibido sensiblemente, suspendemos el juicio sobre su contenido, entendido como “en sí”, nos encontramos entonces sólo con la percepción de una conciencia fluyente en la que coexisten la retención, el recuerdo y el futuro, que se *conectan mutuamente de un modo unitario y continuo*, es decir, que a los momentos de la conciencia sólo les basta una pura exigencia recíproca en coexistencia sin necesidad propiamente de un yo trascendental que pudiera fungir como “*polo unificador de las vivencias*”. Las vivencias de la conciencia, o “*pedazos*” de ellas, forman por sí mismas una unidad de momentos no independientes que en el fluir y en el “*coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él*”.⁵⁵ El curso de la conciencia es un continuo perseverar o un continuo variar y que sin embargo, mantiene la unidad sin necesidad de un yo que unifique al todo. Esta unidad es un todo que se dilata sólo en su propia estructura temporal y que únicamente pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia.

“En la esfera de los acontecimientos fenomenológicos del “flujo de la conciencia”, (...) toda conciencia actual y actualmente plena [se] vierte necesaria y continuamente en un “ya sido”; es decir, que el presente de la conciencia plantea continuas exigencias al futuro de la conciencia; y en conexión con esto, que la conciencia retentiva de lo recién sido –que tiene el carácter inmanente del ahora actual- exige que haya acabado de ser el fenómeno consciente *como* recién sido. Naturalmente, el tiempo a que en esta reflexión nos referimos es la forma temporal inmanente que pertenece al flujo fenomenológico de la conciencia.”⁵⁶

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol.II. 3ª. Investigación. § 13. Ed. cit. pp.409-410.

De esta manera, se describe al tiempo de la conciencia no como una sucesión discontinua de momentos, sino como una estructura fluyente que por sí misma forma una unidad, en el sentido de una extensión no fragmentada, en la que desde el presente se retiene el pasado y se “preanuncia” al momento siguiente, que es el futuro, pero con la sola idea de una “puesta en conciencia” como un proceso temporal. Esa unidad de la conciencia que se constituye por sí misma en sus propios contenidos y en el que cada uno tiene sus particulares modos de unirse o de fundirse es lo que llama Husserl el “yo fenomenológico”, y que no es otra cosa que la misma “unidad de la conciencia”. Ésta no sigue más que a un sólo y propio principio, que es el mismo sujeto con todos sus contenidos y que han sido unificados por él mismo. En este inicio del pensar fenomenológico, Husserl habla aquí sólo de un yo fenoménico, como aquella individualidad que se unifica en la corriente de sus vivencias. En este primer momento de la investigación, en el año de 1900, sólo busca un concepto que pudiese explicar ese estado de movilidad permanente en la que siempre se encontraba la conciencia. El concepto de yo no es todavía propiamente el centro que explicaba el fluir imparabile de la conciencia, porque ésta se dilata y unifica por sí misma, y porque este primer concepto de yo se encuentra todavía restringido al plano de lo estrictamente empírico. Husserl lo plantea de esta manera:

La elaboración científica podrá modificar el concepto del yo cuanto quiera; pero si se mantiene apartada de ficciones, el yo sigue siendo un objeto, una cosa individual, que como todos los objetos, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de éstas. Si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complejión real de las vivencias,[...] El yo fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas.⁵⁷

Por consiguiente, en este momento de las *Investigaciones*, no hay suficientes razones todavía para explicar ese flujo imparabile de la conciencia y fundamentarlo exclusivamente en la constitución de un yo. Si bien se partió del punto de que el *cogito ergo sum* es una evidencia de la que ya se tiene la completa seguridad frente a cualquier duda, y no porque este apoyado en el dato empírico, sino porque el “yo soy” es el núcleo que hace posible y funda toda evidencia.⁵⁸ Para el Husserl del año de 1900, el yo queda reducido a la propia unidad de la conciencia, pero de ahí no puede seguirse que el yo sea el polo que unifique la totalidad de las vivencias, porque además fenomenológicamente el yo sin el curso de sus vivencias es absolutamente nada. Por eso, puede decirse que en este momento el análisis fenomenológico del tiempo se queda todavía en un carácter “pre-yoico” y no había la necesidad de afirmarlo como polo

⁵⁷ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. cit. p.480

⁵⁸ Husserl. *op. cit.* p.483.

unificador. Tendrán que pasar varios años para poder precisar que este yo “*no es sólo un ser aislado en la propia unidad de sus vivencias*” y que no es tampoco un “yo puro” en el sentido de los neokantianos, sino que es un yo en una interrelación con “lo otro”, con el mundo y con los otros yo y que, por supuesto, al constituir al mundo se autoconstituye también así mismo. Sin embargo, para llegar a estas conclusiones en torno al yo, Husserl tiene que atravesar varias etapas de pensamiento, con frecuentes autocríticas, que le llevaron a una evolución de sus propias ideas. En este caso, Husserl pasa de un escepticismo del “yo puro” a una franca retractación con respecto a la crítica que ya había hecho contra la teoría de Natorp en torno al yo. Esto lo veremos más adelante. Sin embargo, es importante insistir en el señalamiento que ya hace Husserl, desde este momento de 1900, en que la unidad de la conciencia sólo es posible gracias a su propia temporalidad, y que si bien es cierto que todavía se concibe al yo restringido al plano de lo empírico, ya se encuentra latente aquí la necesidad de un eje que pueda unificar todas esas vivencias de la conciencia, idea que evoluciona y se concreta en otras obras posteriores.

Ahora bien, si la totalidad las vivencias terminan siendo unificadas en una totalidad sintética que no es otra que la misma unidad temporal de la conciencia, tenemos que afirmar que las vivencias van siendo unificadas a partir de un “espacio temporal presente”, que es el “*ahora actual*” de la conciencia. Sin embargo, esto conlleva a otra dificultad, que es la de sostener un “ahora fijo” dentro del flujo fenomenológico de las vivencias, es decir, surge la problemática de mantener una presencia estable dentro de ese cambio imparabile de la conciencia. Husserl se enfrenta a la cuestión de cómo fundamentar un “espacio temporal fijo”, como campo de presencia desde el que aparecen los objetos, que es el “ahora actual”, en ese flujo incesante de la conciencia. La aclaración de esta dificultad tendrá gran importancia en sus obras posteriores, pues en ella radica la fundamentación de ese abrir temporal para la aparición objetiva de las cosas. Por estos años no desarrolla todavía una hipótesis para intentar responder a esta problemática y por eso queda latente la necesidad de afirmar un “ahora” desde un “yo fijo” en ese transcurrir temporal, que simultáneamente pueda constituir el propio tiempo inmanente, y que también pueda incorporar ese aspecto del yo fenoménico, como sujeto en el plano de la movilidad de la conciencia.

d) El fluir de la conciencia y el *continuum* del ahora en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Desde 1904 Husserl desarrolla de manera específica sus primeras ideas fenomenológicas concentradas en el fluir temporal de la conciencia y posteriormente fueron incorporadas en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* hasta 1928.⁵⁹ Hasta este momento de la investigación sus ideas sobre la temporalidad seguían sin tener todavía un carácter yoico y el fluir concienical se basa exclusivamente en esa unificación incesante que realizaba la conciencia por sí misma. Pero, por otro lado, aquí se hacen importantes avances fenomenológicos, como el desarrollo y consolidación de la distinción entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo que ya se había anunciado en las *Investigaciones lógicas* y que será fundamental para el desarrollo de la investigación: “no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo con que este curso fluye.”⁶⁰ En las *Lecciones* Husserl llama “tiempo objetivo” a ese tiempo real del mundo, para diferenciarlo del tiempo interno o subjetivo, aunque posteriormente, en otras obras posteriores, esos conceptos también se modifican. En esta obra, por tiempo objetivo se entiende el “tiempo real”, el tiempo del mundo, el tiempo de la naturaleza. “Lo que así se constituye como ser objetivamente válido es finalmente el tiempo uno e infinito en que todas las cosas y acontecimientos, los cuerpos y sus propiedades físicas, las mentes y sus estados mentales, tienen sus determinados lugares en el tiempo, que son determinables por medio del cronómetro.”⁶¹ Esto no significa que en este texto Husserl admite sin más la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, porque según él, *de ello nada sabemos y nada de eso nos incumbe*.⁶² Ese tiempo, del que no hay dato fenomenológico alguno, queda por completo fuera de la tarea de la fenomenología.⁶³ Si el tiempo mundano es hecho a un lado para concentrar el análisis en el tiempo fenomenológico, entonces la investigación queda abocada a ese saber del tiempo que sí nos aparece, a la duración que aparece como tal, es decir, a la esfera de lo fenomenológicamente dado a la conciencia. Ahora Husserl se concentra y enfoca a la explicación de esa experiencia imparable del tiempo subjetivo.

Para esto, es necesario que debamos desconectarnos provisionalmente de nuestra visión de los “objetos reales” y enfocarnos sólo en la forma en que aparecen los objetos temporales en

⁵⁹ Cfr. Agustín Serrano de Haro que en el prólogo de estas *Lecciones* de Husserl explica brevemente la historia que atraviesan estas ideas, y nos dice que en la primera publicación aparece Martin Heidegger como editor. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Ed. Trotta. Madrid, 2002. p. 13.

⁶⁰ Husserl. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. p. 483.

⁶¹ Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ed. Trotta. Madrid, España, 2002. p. 29

⁶² Husserl. *op. cit.* p. 31.

⁶³ *Ibidem*. p. 26.

nuestra conciencia, en esto se exige a la experiencia empírica efectiva una primera limitación. En éste análisis fenomenológico, Husserl insiste en que debemos quedarnos sólo con el dato sentido, con el dato de la sensación, que es el medio de aprehensión por el cual se hace consciente un objeto. Para Husserl, sólo nos podemos ocupar del tiempo “sentido”, que también llama inmanente, a diferencia del tiempo “percibido” ó también llamado mundano, que es el que queda excluido por completo del análisis fenomenológico. Según Husserl, el tiempo sentido, que no es el tiempo objetivo, es el único dato fenomenológico por cuya apercepción a la conciencia se constituye en una referencia a la vivencia del tiempo.⁶⁴

“Este último [tiempo percibido] alude al tiempo objetivo. El primero [tiempo “sentido”], en cambio, no es en sí mismo tiempo objetivo –o lugar en el tiempo objetivo–, sino el dato fenomenológico por cuya apercepción empírica se constituye la referencia al tiempo objetivo. (...) El tiempo objetivo pertenece al orden de la objetividad de la experiencia. Los datos temporales “sentidos” no son meramente sentidos; están también <grabados> con caracteres de aprehensión, y a éstos pertenecen a su vez determinadas exigencias y legitimaciones...”⁶⁵

Estos dos tiempos por lo tanto nunca se confunden, son completamente diferentes, pero en esta distinción es que hemos de enfatizar que entonces surge la incógnita de qué sea ese tiempo real objetivo, pues si bien, el percibido alude al tiempo objetivo, sin embargo, como mencionamos, nada se puede decir de él. Existe una tensión teórica entre ambos tiempos y es por lo que Husserl termina afirmando que “coinciden”, que están “grabados uno en el otro”. Mucho tiempo después Husserl vuelve a pronunciarse sobre esta problemática, pero en este momento se queda pendiente la cuestión.⁶⁶

Por otro lado, Husserl descubre que a partir de esta dimensión “subjetiva” del tiempo “sentido”, o inmanente, toda cosa es necesariamente temporal, y que en el aparecer a la conciencia se necesita diferenciar varios momentos o fases: la presencia actual del objeto, en la percepción; la protención en la espera, en la anticipación; y la retención en el mantenimiento

⁶⁴ *Ibidem.* p. 29

⁶⁵ Husserl. *Idem.*

⁶⁶ Sobre esta relación Dolores Illescas habla más bien de que aquí se da un doble nexo: “Aquel que anuda el tiempo fenomenológico con el tiempo objetivo o cósmico, y ello justamente al nivel de la sensibilidad. Estos dos tiempos son distintos, no se confunden, pero a la postre se resuelven en uno, “son el mismo” o encajan el uno en el otro, en íntima correspondencia, pues la experiencia de la que habla la fenomenología lo es de la correlación entre el sujeto y el mundo (...). Sin embargo, esta cuestión aparece sólo como una especie de transfondo cuya elucidación queda pendiente...”. *La vida en la forma del tiempo*. Ed. citada. p. 73. Por esta razón, y por lo intrincado de su relación, es que Sokolowski termina haciéndolos coincidir por completo: “Consecuentemente, el efecto de la conciencia del tiempo interno se extiende a tales objetos transcendentales y también a su tiempo transcendente. La conciencia del tiempo interno no sólo constituye la temporalidad interna de nuestra vida consciente, sino también la temporalidad objetiva de los eventos mundanos. La conciencia del tiempo interno es el núcleo de temporalidad de todas las demás formas de constitución intencional.” Robert Sokolowski. *Introducción a la fenomenología*. Ed. jitanjáfora. Morelia, Michoacán, México, 2012. p. 169.

del pasado. Sin embargo, todo lo dado a la conciencia del sujeto siempre aparece como algo actual; ya sea que aparezca un objeto como algo futuro, o que aparezca como algo pasado, siempre aparece como un flujo que se extiende desde un presente a las otras dimensiones temporales de la conciencia. La diferenciación de estos diversos modos de aparición siempre es a partir de un “ahora”, que es el “presente viviente”. Lo sido lo es a partir de ese presente y se sostiene en la retención⁶⁷; lo que esta por venir al presente en la anticipación es la protención⁶⁸; y lo que esta siendo lo es desde el momento actual de ese mismo presente. La protención de lo que no ha sido aún, pero que llega al presente y este ahora que enseguida desaparece en lo sido y solo lo mantiene la retención a partir de ese presente, y así sucede esto a cada momento del tiempo. Así la conciencia de un yo también se consolidará a partir de este ahora que se “presenta” como un flujo constante.

Los datos de las impresiones son sintetizadas en el ahora del presente y son hundidas enseguida en el pasado, pero no son perdidos en un vacío, porque la retención se encarga de mantenerlos y pueden de nuevo ser re-creados en un nuevo ahora, y así podemos decir que pueden ser de nuevo re-presentados. Las re-presentaciones pueden tomar diversas formas, ya sea en el modo de la memoria fresca, o en la rememoración detallada del recuerdo del pasado, etc., pero siempre es desde un nuevo ahora del presente viviente.⁶⁹ De esta manera, el “punto cero” que es el ahora es constantemente renovado, es un algo relativo y por lo mismo, continuo. Es como un punto matemático indivisible, pero que a pesar ello, se mantiene fijo dentro del flujo temporal. Es en razón de su ser esencial que el ahora se constituye como una unidad en el tiempo, porque es a partir de él que dentro de esa corriente se constituyen las otras modalidades temporales. En la emergencia imparables del flujo de la conciencia, el punto del ahora, siempre renovado a través de las sucesivas modificaciones protentivas y retentivas de las impresiones que llegan, es que se hace posible la captación del objeto como una unidad en el fluir del tiempo. Y a la vez, es este mismo ahora continuo el que provee la evidencia de la unidad del tiempo. Todos los trayectos y fases temporales (en el pasado o en el presente o en el futuro) se reiteran absolutamente dentro de un unitario e idéntico tiempo y se puede afirmar que todo lo mundano es “a la vez” desde la unidad que integra la conciencia.⁷⁰ Todos los

⁶⁷ Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ed. citada. p. 72

⁶⁸ Husserl. *op. cit.* p. 73

⁶⁹ *Ibidem.* p. 67

⁷⁰ Por eso, más adelante en otra obra Husserl afirma: “La conciencia experimentadora (que da originariamente lo individual) no es sólo una conciencia que fluye y que en el fluir de las vivencias se va extendiendo, sino que es algo que es una conciencia-de. En ella debe distinguirse, pues, en cada fase un correlato objetivo y en cada nueva conciencia uno nuevo, pero sólo de manera que todos los objetos momentáneos continuos se reúnan en la unidad de un objeto, igual que los momentos de la conciencia en una conciencia-de.” Cfr. Edmund Husserl. *Experiencia y Juicio*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1980. p. 283. Cfr. también Dolores Illescas Nájera. *op. cit.* pp. 177-178.

objetos son “intervalos”, entre la retención y la protección, que son sintetizados por la conciencia en un único tiempo objetivo.

“El ahora actual es *un* ahora y constituye un lugar de tiempo, por muchas que sean las objetividades que en él se constituyan particularizadamente: todas tienen el mismo presente de tiempo y todas conservan su simultaneidad al fluir. Que entre los lugares de tiempo hay intervalos, que éstos son magnitudes, etc., todo ello puede intuirse aquí con evidencia.”⁷¹

Husserl insiste en que estos modos temporales no son como una cadena atomizada de diferentes sucesos, como si fuesen eslabones diferentes pero unidos en una cadena, sino que son una extensión unificada que forma un *continuum*. En este fluir continuo en el que aparece un espacio entre lo retentivo y lo protentivo, que parece desaparecer a cada momento, pero que, sin embargo, vuelve a recrearse instantáneamente hasta el infinito, este es el instantáneo ahora. Por esta razón, a esta fase del ahora, que se mantiene suspendido temporal y efímeramente entre las dos estructuras, Husserl lo llama el “límite-ideal” entre la continuidad de retenciones y protecciones.⁷² Este pequeño espacio temporal, que abre el ahora, adquiere una gran importancia porque es desde éste “*ahí*” donde tiene lugar la percepción presente de un objeto y así, este “punto cero temporal” se va a constituir como el lugar de la fuente originaria de todas las retenciones y protenciones. No puede ser pensable una serie de retenciones o protenciones sin una correspondiente relación a ese punto cero del ahora. Toda síntesis de datos de un objeto se da como un continuo cambiante, es decir, en un trayecto del tiempo inmanente, pero ésta sólo es posible teniendo como base elemental la forma misma del “ahora continuo” de la conciencia.

“Toda percepción externa ha de darse (...) necesariamente en conformidad con un cierto transcurso continuo de captación “interna” (o constitución originaria) de temporalidades inmanentes, de modo que a través de este curso “perceptivo” inmanente se despliega una doble intencionalidad, en la que el objeto externo en su trascendencia, así como su tiempo objetivo, viene a dación originaria a través justamente de su aparición, que es, asimismo, fluyente”.⁷³

De esta manera, Husserl se propone demostrar en estas *Lecciones* la constitución temporal de los objetos y de todas las instancias entrelazadas en ella. A partir de aquí queda consolidado que la conciencia no se queda atrapada en un solo ahora, sino que ésta se despliega en esa “doble intencionalidad” “protectiva y retentiva”, que trasciende el mero

⁷¹ Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología...* Ed. Cit. pp. 91-92

⁷² *Ibidem*. p. 55

⁷³ Cfr. Illescas Nájera, Dolores. *Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl*. Fac. de Filosofía y Letras. UNAM/ Universidad Iberoamericana. *Open Insight*-Vol. III. No. 3 (enero 2012). p. 135

presente perceptivo. El presente remite necesariamente a lo ya percibido anteriormente y remonta a lo por venir. En la experimentación que vive la conciencia no permanece en un ahora único, sino que sale constantemente de este, al retener lo que ha pasado y también, por otro lado, se proyecta y anticipa lo que viene en ese percibir. La simultaneidad desde este ahora de la conciencia es lo que permite constituir a un objeto como un todo en unidades temporales. Por esto es que ya no pueden sostenerse hasta aquí las clásicas dimensiones temporales de presente, pasado y futuro como simples unidades independientes, porque la conciencia sale más allá del simple ahora y se extiende siempre a otras dimensiones temporales, es decir, al constituirse un objeto se forma una unidad de sentido “multitemporal”.⁷⁴

La vida de conciencia está hecha de contenidos que se deslizan continuamente en un flujo y a cada instante brota un nuevo presente que inmediatamente es empujado por otro *más* nuevo, pero que no es remplazado completamente, es retenido por la memoria fresca, que lo mantiene mientras aparecen los otros y así sucesivamente son mantenidos también en el fondo de un horizonte para formar el *presente* de lo percibido. Así la percepción de un fenómeno que aparece no es algo instantáneo, sino que abarca una duración con todo un horizonte temporal tanto anticipativo, como retentivo. De la misma manera, puede decirse que en los momentos que se anticipan, en cada instancia que se anticipa, ya es experimentada también de alguna forma antes de que llegue al *presente*. No hay un tránsito de instantes que van llegando separadamente, sino que hay una adherencia de uno al otro, de uno en el otro, como un *continuum*. La experiencia originaria del tiempo no es, pues, una sucesión de fragmentos temporales, sino un flujo infinito sin solución de continuidad. Por eso, en la percepción se constituyen los objetos de forma definida, como constantes y completamente determinados, al grado que no pueden confundirse unos con otros y no obstante, ante el continuo fluir temporal en el que se encuentran. Hay en este fluir un *eidós* que permanentemente y se mantiene como esencia del objeto.

Así, se puede afirmar que el objeto es objeto en el tiempo. El objeto es constituido por la conciencia conforme aparece en su flujo y es el tiempo lo que constituye su ser. El noción de objeto se resitúa entonces en el flujo, como una constante retenida y anticipada por la conciencia. Por eso en la búsqueda de querer encontrar un *eidós*, o una esencia de un objeto, éste sólo puede concebirse como un ser temporal. La esencia de un objeto es guiada por la conciencia como una permanencia y anticipación de significación. En ese flujo de percepciones, la conciencia capta esa esencia como un objeto uno, es decir, en esa retención y

⁷⁴ Cfr. Husserl. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung-und Forschungsmanuskripten, Husserliana XI* (editado por Margot Fleischer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. p. 125. Referido por Jesús Adrián Escudero en la Introducción a *La idea de la fenomenología* de Husserl. Ed. citada. p. 39.

anticipación de sentidos que la conciencia sintetiza, es que se constituye una nueva unidad de sentido; lo unifica en un único sentido que es el objeto. La conciencia opera de forma dinámica, con todos esos significados que se retienen y siguen llegando constantemente se capta también un objeto uno y se constituye ese único *ideal* de significación del objeto.

Todos los objetos temporales están inmersos [*eingebettet*] en el tiempo y cada objeto, a través de su duración, de su forma especial que le corresponde, corta y saca del tiempo, por decir, así, un trozo. El tiempo es un momento real del mundo; los objetos individuales, que se hayan en diversos tiempos y en sitios separados, sólo pueden ser los mismos en la medida en que duren continuamente a lo largo de estos lugares temporales, o sea, en la medida en que se encuentren también en los tiempos intermedios; de otro modo sólo pueden ser objetos iguales, pero individualmente diversos. En el objeto individual el lugar temporal forma precisamente parte del objeto, el cual se constituye punto por punto como duración temporal llena.⁷⁵

Así, la percepción de las diferentes perspectivas es identificada por la conciencia como las de un mismo objeto, son perspectivas diferentes de lo mismo, pero que son unificadas en un único sentido; y todo esto es posible por la labor de síntesis temporal que realiza la conciencia y que llega a “un uno a partir de los muchos”. De esta manera, esta fenomenología de la percepción, que es una síntesis de identificación del sentido objetivo, no es más que una fenomenología del tiempo. Por otro lado, Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* son particularmente importantes no sólo por el señalamiento de esa síntesis constitutiva del objeto desde el “ahora continuo”, sino porque aun siendo un proceso “subjetivo” transforma a la propia conciencia en un absoluto. La conciencia se afirma como la unidad última constituyente de tiempo porque es el “ahí” donde a partir de los modos temporales se conforman los objetos por su unidad sintética dentro fluir mismo, y a un mismo tiempo también, la conciencia, con todas esas formas de aparición de los objetos que sintetiza en sus vivencias, se autoconstituye ella misma en su ser. Es por esta razón, que a la conciencia estricta del ahora, algunas veces Husserl la llama “protoimpresión”, pues es en este seno del campo originario de presencia que se constituye tanto el germen mismo que desencadena la formación del proceso de temporalización propio del flujo concienal, bajo las consabidas series retencionales y protencionales, como la constitución de un “*ser para la misma conciencia*”. Así, esto se afirma en dos sentidos: El tiempo es quién estructura un verdadero horizonte trascendental en el que aparece el ser de los objetos, y por otro lado, el “*ser de la propia conciencia*”, pues constantemente se esta reactualizando con los datos *hiléticos* de las impresiones de los objetos, sin los cuales ella misma no existiría.⁷⁶

⁷⁵ Husserl. *Experiencia y Juicio*. Ed. citada. p.283.

⁷⁶ Illescas Nájera, Dolores. *op. cit.* p.184.

El ahora es entonces de crucial importancia como esa modalidad temporal continua, como un presente que es un *continuum*, pues es desde ahí que se forman las nuevas modalidades temporales del “pasado” y del “futuro”, y por supuesto de la misma dimensión del presente. Desde ese mismo presente impresional es que se permite que el objeto captado sea percibido como algo que cambia, pero que “al mismo tiempo” que dura como idéntico. Así, por lo que hemos mencionado atrás, la “constitución objetiva” sólo puede darse porque en ella está implicado un proceso de síntesis temporal de la subjetividad. De esta manera, la correlación que siempre existe entre mundo y conciencia es gracias a ese tiempo que la conciencia genera, es decir, por la temporalidad de la conciencia. De esta forma parece entenderlo también Klaus Held.

Ya es conocida la tarea central de la fenomenología de Husserl: demostrar de manera concreta cómo todo lo que hay, todo “ente” se constituye dentro de nuestra conciencia. “Constitución” significa que determinados actos subjetivos de nuestra conciencia nos están motivando a considerar lo que se nos aparece como “siendo en sí”, es decir, como independiente de nuestra conciencia. El carácter de “siendo en sí” de lo que se nos enfrenta comienza en el nivel más bajo de la constitución con el hecho de que las vivencias subjetivas ganan una primera “objetividad” dentro de nuestra conciencia interna del tiempo, ya que ellas obtienen un lugar fijo en el transcurrir del tiempo a través de la “síntesis del transcurrir” en el campo de presencia de la impresión originaria, retención y protención.⁷⁷

En estas *Lecciones de fenomenología* Husserl al describir ese movimiento de la percepción en el que precisamente está implicado el tiempo de manera categórica, se da cuenta de que al describir ese movimiento de la conciencia en la percepción es que subyace ahí una temporalidad que no sólo es del objeto, sino que también existe una temporalidad con características muy particulares, que es precisamente la de la misma conciencia. Desde ese momento la fenomenología tratará entonces de describir lo que distingue a esa temporalidad *sui generis* que es la dinamicidad de la subjetividad. Llama la atención que en ese “continuo fluir” del presente, que retiene a todos los pasados y que pre-tiene al futuro, hay una temporalidad subjetiva que es *viva*, es decir, su “vivacidad” se da desde “el pasado que palpita en el presente y que a su vez intenciona lo que será” y por eso es que puede afirmarse que la conciencia es una “presencia viviente”. Así, Husserl tomando como base la propia intencionalidad bilateral de la conciencia, que puede generar horizontes en ambos sentidos, que fluyen tanto hacia el pasado, como hacia el futuro, por sus retenciones y sus protenciones, es que puede sostener que existe una vida autoconstituyente de la conciencia en la misma

⁷⁷ Held, Klaus. *La experiencia intersubjetiva del mundo en Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*. Trad. Gabi Haspel. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México, 2011. p. 11

producción constituyente de los objetos.⁷⁸ Ahora bien, en dicho núcleo se da una especie de identificación total de la conciencia con una no-conciencia, es decir, una extraña fusión de lo que no es de suyo su producción, a saber, el dato de las impresiones sensibles o el “dato hilético”, pero también con ella misma. Es un dato que sin el cual la conciencia sería nada y aunque no tenga su origen en ella, es también producto de la “autoafección” de la misma conciencia.⁷⁹ Sobre esta característica especial de la conciencia Husserl afirma:

“La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *génesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen-, es creación originaria. Tanto si decimos que un nuevo ahora se forma de continuo sobre el ahora que se modifica en no ahora, como si decimos que una fuente se produce o que brota originariamente de súbito, todo ello son imágenes. Y únicamente cabe decir: la conciencia es nada sin impresión.”⁸⁰

De esta manera, la conciencia se capta a sí misma como vida fluyente y autoconstituyente en el marco de la síntesis temporal, pero además la conciencia ya no se capta sólo como un yo que tiene la vivencia de este o de aquel objeto, sino que es capaz de mantenerse a sí misma en una misma estructura en ese proceso temporal, y que se ve a sí misma como aquella entidad que es capaz de producir todo lo que fluye y esto es precisamente lo que Husserl llama posteriormente la “absolutez” de la conciencia. Sin embargo, en este momento de la investigación husserliana sobre la temporalidad no precisa sobre esta importantísima propiedad de la conciencia, sólo se limita a concederle un carácter yoico, pero todavía dentro de los límites de lo empírico. En este momento puede decirse que no se trata de un concepto propiamente “maduro” de yo, sino de algo así como un “germen” o una versión yoica originaria. Años más adelante, en 1907 en *Idea de la fenomenología*, Husserl sigue insistiendo en este aspecto preeminente de la “absolutez” de la conciencia en relación a este ahora continuo, y se irá enfatizando ese carácter hasta llegar a afirmar categóricamente lo absoluto de la conciencia en un “yo puro” frente a toda temporalidad. Por eso, estas *Lecciones* tienen una decisiva importancia en el concepto del ahora, como constitución de lo objetual dentro de la esfera temporal de las retenciones intencionales y que le permite a Husserl afirmar: “*Aquí se distinguen, además, de una parte, lo objetivo de cada caso, que es y que era, que dura y varía; de otra parte, el correspondiente fenómeno de presente y de pasado, de duración y de*

⁷⁸ Cfr. San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1987. p. 52.

⁷⁹ Illescas Nájera, Dolores. *op. cit.* p. 186.

⁸⁰ Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ed. Cit. p. 120.

variación, que es cada vez un ahora y que trae a fenómeno, a manifestación [...] el ser temporal.”⁸¹

Más adelante en el texto de 1907, *La idea de la fenomenología*, Husserl señala algo que es también de vital importancia para todas sus investigaciones posteriores: Las diversas manifestaciones de la *cogitatio* terminan centrándose en un yo que las constituye en su ser y que forma los diversos tipos de objetualidad.

“... se muestra que, considerándolo con más precisión, el puro ser de la *cogitatio* no se expone en absoluto como una cosa tan simple. Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se “constituyen” *diversos objetos*, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja –tal como al principio parece–, sino que se exponen cada vez en algo así como “fenómenos”; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama “un dato”.⁸²

De esta manera, la subjetividad de la conciencia no sólo es capaz de las re-presentaciones temporales, sino que posee la plena certeza de que en esa producción de la corriente temporal hay un yo que siempre está presente en todas las vivencias de los objetos. Esta autorreflexión de la conciencia que se percata como un yo, que aunque todavía empírico, es sin embargo, el que sostiene sus vivencias, y no se disuelve en ellas, ni en esa producción del proceso temporal, es, pues, de una naturaleza muy especial, por todas las características que conlleva, como hemos señalado atrás. Además, la autoconciencia se percata que cada corriente temporal tiene un sentido de propiedad, es decir, tiene el carácter de ser “exclusivamente mío” y que no puede confundirse con la de un otro; que se mueve en el ámbito de una implícita autoconciencia prereflexiva que nos permite sentirnos parte de nuestra propia corriente de conciencia, sin la necesidad de estar regresándonos al infinito en una constante “toma de conciencia”. Escorzos autoconscientes del yo que Husserl seguirá desarrollando y precisando en sus siguientes obras, pero en esta obra de 1907, todavía nos habla de un yo que cae dentro del terreno de lo empírico. Sin embargo, por toda la tensión teórica que se va acumulando y las consecuencias que conllevan sus teorías, se ve, como poco a poco, es obligado a evolucionar en sus ideas, a transformar el concepto de una conciencia meramente “constituyente”, hasta a

⁸¹ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Trad. Miguel García-Baró. Ed. FCE-UNAM. México, 2015. pp. 66-67.

⁸² Husserl. *op.cit.* p. 70

afirmarla como completamente absoluta, para así poder sostener la existencia de un “yo puro” en sus siguientes obras, que por supuesto, representa un cambio de postura muy diferente.⁸³

En etapas posteriores de su fenomenología del tiempo, Husserl llega a sostener que “*la constitución es un proceso que permite la manifestación y significación*” de los objetos del mundo, pero para esta condición de posibilidad de la conciencia nunca se le considero como algo meramente causal, es decir, el sujeto constituyente no inicia jamás un proceso causal que determina temporalmente a los objetos. Al final, en sus últimas obras, el Husserl “tardío”, considera que “*el proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activa del ego*”.⁸⁴ Y en esta última concepción, el proceso de constitución no tiene lugar como una cosa que es controlado de forma deliberada por el ego trascendental, sino que es una relación de alguna manera pasiva y recíproca, y hasta el ego mismo es constituido en ese mismo proceso de constitución. Todos estos interesantes e importantísimos temas de la fenomenología husserliana son dejados de lado en este trabajo para centrarnos en la fenomenología trascendental en su primera etapa y nos estaremos limitando a la filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente en aras de ver la influencia de estas ideas en el desarrollo de la filosofía del primer Heidegger.

Por el momento, en este trabajo podemos señalar que la fenomenología trascendental de la percepción es una síntesis de identificación en sentido objetivo y que es una fenomenología del tiempo constituida por la conciencia. Justo en este punto es donde se hace muy evidente la gran aproximación entre la fenomenología del tiempo en Husserl con la fenomenología de la temporalidad en Heidegger. El *continuum* del ahora presente que se extiende tanto a las retenciones pasadas, como a las protenciones futuras guardan semejanzas muy estrechas con la teoría de Heidegger del éxtasis del instante, que desarrollaremos más adelante. En esta teoría el “éxtasis del presente”, que es existencia propia, sale fuera de sí, precisamente por eso es éx-tasis, hasta el momento de la proyección en el “sido” y en el “advenir”. En el instante hay un salir de sí mismo que se extiende hasta el haber-sido y el advenir, de la misma manera que el ahora husserliano puede proyectarse en la retención al pasado y al futuro en la protección. Por otro lado, ese momento del ahora, que sostiene Husserl, que se abre como un “espacio

⁸³ La “conciencia última constituyente de tiempo” es la que en la década de los años 30 se denominará el “presente viviente y fluyente”, de importancia decisiva en todo el desarrollo del pensamiento husserliano. Cfr. Dolores Illescas Nájera. *La vida en la forma del tiempo*. Ed. citada. p. 282 y ss.

⁸⁴ Cfr. Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung-und Forschungsmanuskripten, Husserliana XI* (editado por Margot Fleischer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pág. 328 e *idem, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Parte primera:1905-1920, *Husserliana XIII* (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pág. 427. Referido por Jesús Adrián Escudero en *La idea de la fenomenología de Husserl*. Ed. cit. p. 37.

temporal” para que aparezcan los objetos como vividos y en la que son constituidos en la dimensión temporal de la conciencia, y en la que ella misma se autoconstituye en su ser, se acerca a la idea del cuidado en Heidegger, en la que la facticidad de la vida sólo es posible por la temporalidad inherente en el Dasein. En el cuidado tanto los entes que hacen frente al Dasein como útiles, como el mismo Dasein son constituidos por la misma temporalidad de su ser. La temporalidad en Heidegger se proyecta sobre los entes en el cuidado, para que en la misma existencia puedan ser usados en la facticidad y en ello son constituidos propiamente como útiles y el mismo Dasein, en el ocuparse en ellos, también es constituido en su ser. Más adelante tendremos oportunidad de cotejar estas ideas que emparentan a los dos filósofos.

d) La autoconstitución temporal del yo y su necesidad de ser puro y “omnitemporal” como una “trascendencia en la inmanencia” en *Ideas I*.

Desde el momento en que la fenomenología husserliana no tiene todavía un carácter yoico, y no está centrada en el análisis de las representaciones de la conciencia, es que la investigación puede extenderse a otros actos no-representativos, como es el ámbito de la empatía, y cuando comienza a afianzarse ese terreno es que se genera la necesidad de afirmar un yo puro. Entre 1910-1911 se puede observar en Husserl esta tendencia y comienza a transformar su idea de subjetividad. Consecuentemente esto repercute en su conceptualización sobre la temporalidad y el yo. En esta época inicia una búsqueda que estudia a “un otro” que es ajeno, en principio, a la constitución del propio yo, pero que al mismo tiempo, en sentido fenomenológico, forma parte de él. En estos años imparte las lecciones de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Aquí emprende la investigación sobre la *empatía*, que es uno de los temas claves hasta el final de sus días. Husserl define a la empatía como “*una forma especial de la experiencia empírica en la que el yo tiene la experiencia de la vida anímica y de la conciencia de otro yo. Tiene experiencia de ella, pero nadie dirá que la vive y percibe en percepción interna...* ”.⁸⁵ El yo tiene experiencia de la conciencia del otro, pero eso no significa que lo vive tal cual o que tenga percepción interna de la vida del otro. La interpretación de la empatía tiene entonces sus dificultades: Desde nosotros, desde nuestro propio yo, sólo intuimos en el otro su vivencia de modo completamente inmediato y sin conciencia de ninguna representación impresional o imaginativa. Pero “*ese dato dado en empatía y la correspondiente experiencia misma de la empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia del propio yo fenomenológico*”.⁸⁶ Independientemente de la importancia que tiene esta problemática *forma*

⁸⁵ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de César Moreno y Javier San Martín. Ed. Alianza. Madrid, 1994. p. 122.

⁸⁶ Husserl. *op. cit.* p.124

doble de la reducción fenomenológica, Husserl está ya apuntando con esto a que en la reducción fenomenológica el “polo yo” tiene necesidad de una empatía para el descubrimiento de “un otro”, y que esta experiencia, al igual que en toda otra cosa percibida, se haya en un trasfondo temporal.

En la multiplicidad de tal experiencia fenomenológica (...) la empatía no tiene ninguna posición excepcional (...), pues el dato puesto empáticamente puede ser mentado o bien un dato de trasfondo de una percepción *fenomenológica* dada por empatía, o bien de otra experiencia, y en tanto empatía misma es experiencia, (...) No solamente tenemos expectativa del dato, luego percepción del mismo, luego recuerdo como retención, luego rememoración y rememoración repetida, sino que esta serie de actos se mantienen ante nuestra conciencia (...) y decimos, expresando puramente lo dado, que estos actos han sido en la sucesión como una serie temporal...”⁸⁷

En otro lugar del texto Husserl afirma:

“... *el principio únicamente decisivo que construye la unidad de la corriente de la conciencia*; con otras palabras, el principio que decide si múltiples *cogitationes* pertenecen a la unidad de un yo fenomenológico y que, por decirlo así, muestran en qué se ha de conocer que múltiples *cogitationes*, que como siempre estén dadas en la experiencia fenomenológica, tienen que pertenecer a una corriente de conciencia...”⁸⁸

A estas alturas de la investigación fenomenológica puede decirse que Husserl se halla completamente encaminado a afirmar a un yo como centro de todas sus vivencias. Además se puede ya sostener que la propia autoconstitución del yo requiere de la experiencia de un otro yo dado en empatía. La necesidad de postular al yo como “puro”, como unificador de las vivencias, en el imparable fluir de la corriente concienical, surge precisamente desde el momento en que la fenomenología husserliana se centra a investigar otros actos de la conciencia, como son las relaciones empáticas del yo, y esto es, entre otras cosas, la importancia que tienen las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología*. La labor de esta búsqueda se prolonga hasta su siguiente obra: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) conocida como *Ideas I*.

En *Ideas I* el mismo Husserl reconoce en una nota al pie su propio cambio de postura frente al yo. “*En las Investigaciones lógicas defendí en la cuestión del yo puro un escepticismo que no pude mantener en el progreso de mis estudios. La crítica que dirigí (II, 1ª.ed., pp. 340 ss.) contra la Einleitung in die Psychologie [Introducción a la psicología] de Natorp, tan llena de ideas, no*

⁸⁷ *Ibidem.* p.108

⁸⁸ *Ibidem.* p.122

es, pues, *certera en un punto capital*.”⁸⁹ Natorp, como buen neokantiano, defendía la idea de un yo puro como centro subjetivo que enlaza todos los contenidos de la conciencia y en un primer momento Husserl se opuso a esto y criticó la idea de un yo puro. Tal vez fue por esto que en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* sólo reconfirma las ideas sobre el yo ya plasmadas en las *Investigaciones lógicas* y sigue sosteniendo que la corriente de la conciencia se unifica por sí sola a través de su propio transcurso y sin necesidad de estar centradas por un yo puro. Pero en el momento de 1913, Husserl se retracta de lo dicho anteriormente, porque la propia necesidad de su investigación en torno al yo se lo estaba pidiendo. En concreto, lo que quiere evitar es un regreso hasta el infinito, pues si la conciencia es completamente temporal, entonces tendría que suponerse que existían “varias conciencias” que al ir fluyendo se tendrían que ir constituyendo mutuamente de manera infinita. De esta manera, se dio inicio a una nueva fase en la investigación del yo fenomenológico, y por ende, de su idea de temporalidad.

En esta etapa, el yo puro es ya una presencia fluyente que en su palpitar mantiene lo que fue y pre-tiene lo que será, que por lo mismo, se manifiesta como un “yo viviente”. Estos conceptos se manifiestan de forma categórica en *Ideas I*, donde Husserl sostiene que a la base del tiempo subjetivo hay un núcleo de intencionalidades de la conciencia que no es otra cosa que el “yo” y éste es una unidad de presencia que se mantiene igual en el perpetuo horizonte fluyente del pasado y futuro de la corriente de vivencias.

...la corriente de vivencia no puede empezar ni acabar. Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. A esto es necesariamente inherente la posibilidad (que, como sabemos, no es una posibilidad lógica vacía) de que el yo dirija su mirada de yo pura a esta vivencia y la capte como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico.⁹⁰

En este sentido se puede afirmar que el tiempo fenomenológico y subjetivo del yo se diferencia radicalmente del tiempo objetivo del mundo porque éste no es viviente, sólo es una sucesión de momentos que ni retiene, ni anticipa nada. Es simplemente una continuidad de ahora fragmentados que se suceden hasta el infinito y en el cual no se implican uno al otro. En

⁸⁹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. [*Ideas I*] Traducción de José Gaos y refundición integral por Antonio Zirión Quijano. Ed. UNAM-FCE. México, 2013. § 57. p. 209. Cfr. Husserl. *Investigaciones lógicas* Vol. II. Ed. Cit. p. 484 y ss. que es donde se encuentra la crítica de Husserl a Natorp con respecto al yo puro. Cfr. también Illescas Nájera, Dolores. *La vida en la forma del tiempo*. Ed. citada. pp. 204-205, donde en una nota afirma: “Para Natorp, en efecto, el yo no es captable intuitivamente, ni objetable en modo alguno, sino que se trata tan sólo de un centro (o “punto”) subjetivo con el que se relaciona necesariamente todo contenido de conciencia, centro el cual queda meramente supuesto. Pero además dicho centro subjetivo es exactamente igual para todo contenido de conciencia. Contra ello sostiene Husserl que el yo vive de muy diversos modos en los correspondientes tipos de vivencias. Cabe añadir que tampoco es el yo del que habla Natorp un yo individual, sino que se trata de un “yo en general”.”

⁹⁰ Husserl. *Ideas I*. Ed. cit. § 81. p. 272

cambio, el tiempo subjetivo del yo es un “presente viviente” que siempre conlleva una relación de implicación en todos sus momentos. Este presente lleva en sí a todos los pasados reteniéndolos y siempre está anticipando los futuros, porque hay en ellos toda una serie de intencionalidades del yo. “*La intencionalidad husserliana es implicativa, porque el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo presente viviente, es una unidad de implicación*”.⁹¹ Veremos enseguida como es que Husserl llega a éstas conclusiones.

En *Ideas* / Husserl explica lo que entiende por yo puro. Al aplicar la reducción fenomenológica, es decir, desconectándonos provisionalmente de los datos empíricos que implican el ser natural de una persona, y quedándonos con el puro yo, nos tropezamos con el hecho de que en él se encuentra también un río de vivencias, pero en el que él mismo no es una vivencia más entre otras. Ese yo aparece siempre como algo idéntico y las vivencias remiten necesariamente a él, pero sólo como su *cogitatio*. El yo entonces no se puede desprender de sus vivencias, pertenece necesariamente a ellas, pues, son necesariamente su vida y todas las vivencias pertenecen a una corriente de vida que es el propio yo.

“Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o momento ingrediente* de las vivencias mismas.”⁹²

Para Husserl, el yo puro representa una trascendencia *sui generis*, una *trascendencia en la inmanencia*, pues este yo no se puede someter a una desconexión de su *cogitatio*, es decir, que toda vivencia pertenece a un yo, pero un yo, por puro que se conceptualice, se encuentra necesariamente en correlación con toda una corriente de vivencias, que es su *cogitatio*. De esta manera, el concepto de yo puro no debe entenderse en un sentido estrictamente absoluto, como “*una entidad separada y autosubsistente*”, ni como una parte del llamado “yo empírico”. “No se trata tampoco de “otro yo” que se sume con posterioridad al yo-hombre empírico”, sino que es “*este mismo yo concreto sólo que ahora descubierto como aquel que, a través de sus múltiples vivencias intencionales, da un sentido a las cosas y a sí mismo y que revela en ello la estructura esencial de la que participa todo yo, toda primera persona*.”⁹³

El yo puro no es “absoluto”, ya que “depende” del contenido de sus vivencias, carece de todo contenido por sí mismo, pero, a la vez, es el último fundamento de la unidad de todo lo que fluye, pues, “*Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que es en una*

⁹¹ San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Ed. citada. p. 53.

⁹² Husserl, Edmund. *Ideas I*. Ed. Cit. §57. p.208

⁹³ Cfr. Illescas Nájera, Dolores. *La vida en la forma del tiempo*. Ed. citada. Nota 1, p. 192.

*producción primigenia de un tipo esencial invariable: un río constante de retenciones y protenciones mediado por una fase, ella misma fluyente, de originariedad en la que es conciente del ahora vivo de la vivencia frente a su “antes” y “después”.*⁹⁴ Y este “ahora vivo” no es otro que el polo yo. El yo puro es “fluyente” en el sentido de que se encuentra en correlación con cada una de las vivencias que le corresponde y que constantemente cambian, pero al mismo tiempo es un límite de su propia corriente conciential, pues permanece siendo idéntico frente a la incesante mudanza de sus propias vivencias. Por esta razón, Husserl lo llama “atemporal” o “transtemporal”.⁹⁵ Ahora bien, si es cierto que el yo puro constituye la temporalización de sus propias vivencias y que en ello se temporaliza a sí mismo ¿Cómo es que logra mantenerse “transtemporal” y al mismo tiempo idéntico a sí mismo en ese transcurrir del flujo de sus vivencias? ¿En qué sentido el “polo yo” es inmutable y al mismo tiempo es un ideal “transtemporal”? Para las líneas generales de este capítulo, baste con decir que lo define de esta manera:

El “absoluto” trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su profuente en un absoluto último y verdadero.⁹⁶

Y más adelante agrega:

“... todo *ahora* vivencial tiene un horizonte de vivencias que tienen precisamente la forma originaria del “ahora”, y en cuanto tales conforman el *horizonte de originariedad único del yo puro*, su íntegro *ahora-de-conciencia originario*”⁹⁷

Los desarrollos posteriores del análisis del yo y la constitución temporal desencadenado en los años siguientes (1917-1921) a la llamada “fenomenología genética”, en la cual la idea de “yo puro como centro de las vivencias y de todas sus intencionalidades” tuvo que ser revisada. En estas nuevas investigaciones Husserl llega a plantear que la intencionalidad del yo se encuentra fundada en una intencionalidad “no egoica”, es decir, pasiva. Por otro lado, reconsidera que el yo sí puede ser objeto propio de investigación como algo “en sí y por sí”, y que en esa autorreflexión objetivante habría que aceptar que el ego se encuentra de alguna manera “predado” a sí mismo y de una forma puramente pasiva.⁹⁸ Temas por demás interesantísimos, pero que por los límites autoimpuestos a este trabajo no podemos desarrollarlos. Nuestro análisis se limita a investigar la primera etapa en el estudio del tiempo en Husserl y a manera de resumen podemos decir lo siguiente:

⁹⁴ Husserl. *Ideas I*. §78. p. 255-256

⁹⁵ Illescas Nájera, Dolores. *op. cit.* pp. 221 y 224.

⁹⁶ Husserl. *Ideas I*. § 81. p. 271.

⁹⁷ Husserl. *op. cit.* §82. p. 274.

⁹⁸ Cfr. Illescas Najera. *Ibidem*. pp. 193 y 222. en la que hace referencia a las investigaciones en *Ideas II* y Los *Manuscritos de Bernau sobre la conciencia del tiempo* de Husserl.

Husserl desde las *Investigaciones Lógicas* se ocupa de las diferentes formas en las que se manifiesta el dinamismo de las vivencias de la conciencia. En estos análisis se percata de que los enlaces de contenidos en ellas están sometidos a un constante cambio temporal. Las vivencias de la conciencia corren de un contenido a otro y se enlazan en múltiples modos: en esa actividad se retienen los actos pasados, se percibe también un presente actual que fluye constantemente y que termina en un “recién pasado”. De esta manera, todas las vivencias sucesivamente se van transformando temporalmente. Los distintos momentos de la conciencia no son independientes unos de otros, sino que se encuentran ya vinculados por una unidad conciential. La totalidad de las vivencias termina siendo unificada en una totalidad sintética que no es otra que la misma unidad temporal de la conciencia, es decir, a partir de un “espacio temporal presente”, que es el “*ahora actual*”. Justificar cómo se sostiene un “ahora fijo” dentro del flujo de las vivencias es una gran dificultad fenomenológica. Husserl la resuelve provisionalmente postulando un “espacio temporal fijo”, un campo presencia en el que se posibilita el aparecer de los objetos.

En las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* de 1904, Husserl insiste en que los modos temporales de la conciencia no son una serie de puntos de diferentes sucesos, sino que son una única extensión que forma una linealidad, un *continuum*. En esta continuidad aparece un espacio entre lo retentivo y lo protentivo, que aunque desaparece a cada momento, vuelve siempre a recrearse instantáneamente, y que es el instantáneo ahora. Este ahora, siempre suspendido, es un “límite-ideal” entre la continuidad de las retenciones y las protecciones. En este espacio temporal del “*ahí*” es desde donde tiene lugar la percepción presente del objeto, es el lugar y fuente originaria de todas sus retenciones y protecciones. Toda síntesis de datos del objeto se da dentro de un continuo cambiante, pero manteniéndose al mismo tiempo como una unidad de sentido. El objeto se constituye entonces como objeto en el tiempo. La conceptualización de objeto se redefine en el cambio, como una constante de sentido que es retenido y anticipado por la conciencia. La esencia de un objeto es una aprehensión temporal de la conciencia desde un ahora, ésta se mantiene como una permanencia y como una anticipación de significación. En ese flujo de percepciones, la conciencia capta una esencia de sentidos que la conciencia sintetiza y que constituye la unidad significativa del objeto. Así, la fenomenología de la percepción y de la conceptualización del objeto es una fenomenología del tiempo. La conciencia se reconfirma como la unidad última constituyente de tiempo porque es el “ahí” donde se constituyen los objetos como una unidad sintética dentro del mismo, y al mismo tiempo la conciencia se autoconstituye por sí misma en su ser.

En esta línea, en *Ideas I*, la temporalidad de la conciencia, es denominada como el tiempo subjetivo del yo, se reconfirma de nuevo como un “presente viviente” que conlleva una relación de implicación de todos sus momentos. El presente de la conciencia lleva en sí a todos los pasados reteniéndolos y al mismo tiempo anticipando los futuros, porque hay en ellos toda una serie de intencionalidades del yo. Su intencionalidad es implicativa, porque el tiempo de la conciencia es un “tiempo viviente”, es una unidad de implicación que puede extenderse a todos sus momentos temporales, tanto pasados como futuros. Sin embargo, el yo no puede ser afirmado como totalmente “absoluto”, ya que “depende” siempre del contenido de sus vivencias, no tiene un contenido por sí mismo, pero sí puede afirmarse que es el último fundamento de la unidad de todo lo que fluye. Es de una “*originariedad*” tal que es consciente tanto del ahora vivo de la vivencia como de todo “antes” y todo “después”. Este “ahora vivo” no es otro que el “yo puro”, que aunque siendo “fluyente”, en el sentido de que se encuentra siempre en correlación con las vivencias cambiantes, permanece también siendo idéntico frente a la incesante mudanza de ellas y es por eso puede ser llamado como un “doble ahora”, pues es tanto fijo como fluyente.

Husserl asigna como “origen” de este tiempo “fijo-fluyente” a la conciencia absoluta, y la conceptualiza como “conciencia interna del tiempo”, cuya intencionalidad se dirige a sí misma en una continuidad de “uno-en-otro”, de impresiones, retenciones y protecciones. La noción de temporalidad como una secuencia fragmentada está ausente en esta instancia originaria de la conciencia, de la misma manera que la temporalidad extática en Heidegger, como lo veremos más adelante, es una unidad continua en los éxtasis temporales.⁹⁹ La conciencia, en su autoconstitución, se dirige a los objetos también constituyéndolos como momentos temporales mediante la intencionalidad. Así, el acto que intenciona a un objeto se constituye como un acto en la conciencia interna del tiempo mediante fases que experimentan constantemente una modificación. Así, el tiempo de los objetos del mundo refleja el tiempo de los actos constituyes de la conciencia, de modo que “*el tiempo de la percepción y el tiempo de lo percibido son idénticamente el mismo*” en una coincidencia “*punto por punto*”.¹⁰⁰

Podemos afirmar entonces, por lo visto hasta aquí, que en un primer momento de la fenomenología trascendental de Husserl, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo significativo terminó confinándose en un análisis del yo y de la conciencia constituyente, que tenía como fin consolidar una filosofía de la conciencia egológica. “Fenomenología trascendental” significa para Husserl ir al encuentro de la raíz de los fenómenos, pero que no es otra cosa que explicar el proceso de constitución que realiza la

⁹⁹ *Vid Infra*. p. 150 y ss.

¹⁰⁰ Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ed. citada. pp. 92 y 112.

conciencia mediante una compleja síntesis temporal. Incluso, las importantísimas teorías de la percepción y de la intencionalidad adquieren su justa dimensión por la fundamentación en la temporalidad de la conciencia. La conciencia es tiempo y todo lo que es constituida por ella es por obra de su temporalidad. La conciencia, dentro de la fenomenología husserliana, se afirma con un carácter absoluto porque se constituye a sí misma, por un lado, y porque es además capaz de constituir el sentido de todo objeto posible, todo esto es posible gracias a su misma temporalidad. Los actos de la conciencia y la constitución de objetos intencionales serían imposibles de explicar y de comprender si no es por el proceso de síntesis temporal de la misma conciencia.

Sin embargo, aunque la idea de temporalidad atraviesa por diversas etapas y esta sujeta a las constantes autocríticas que reformula en sus teorías, Husserl no pudo trascender el ámbito de la propia conciencia como lo hemos visto en este primer capítulo. La fenomenología husserliana en un primer momento de su desarrollo, se queda dentro del mero plano de lo trascendental de la conciencia y esto es lo que ocasiona como reacción la crítica de Heidegger, aunque no por eso deja de reorientar su propia fenomenología dentro de una dimensión temporal que es continua y constituyente.¹⁰¹

Según Heidegger, la fenomenología de Husserl en su pretensión de ir a la raíz misma de los fenómenos termina postulando a la subjetividad de la conciencia como la única constituyente de toda posibilidad de experiencia y como la instancia que le da significatividad al mundo. Según él, a pesar de la rigurosa científicidad de la fenomenología husserliana en el fondo se sigue moviendo sólo dentro de las mismas bases del idealismo moderno. Aunque en posteriores etapas, Husserl se autocritica y autocorrigue, si es válido afirmar que en su primera etapa, la constitución objetiva termina recayendo exclusivamente en la subjetividad y la temporalidad de la conciencia, pero de la cual él siempre trató de dar suficientes razones para poder justificar porque llegó a dichas conclusiones. Pero independientemente de las diferencias entre ambos pensadores, es posible afirmar que tanto en la filosofía trascendental de Husserl, dónde la correlación que existe entre lo que es constituido y lo que constituye, la conciencia misma en su dinamismo, en ello precisamente el tiempo, como unidad continua, juega un papel crucial, así también, de manera semejante, existe en Heidegger la concepción de la temporalidad extática que hace al Dasein un ser temporal, pues en el vivenciar de su ocupación no hay una fragmentación del tiempo. Guardando las debidas diferencias entre la

¹⁰¹ Roberto J. Walton afirma que aunque no haya una “convergencia estricta” entre las concepciones sobre la temporalidad en Husserl y Heidegger, si existen “analogías fenomenológicas”, y sigo el sentido de muchas de sus ideas en este trabajo. Cfr. *Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto de tiempo* dentro del volumen colectivo *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Ramón Rodríguez, coordinador. Ed. Tecnos. Madrid, 2015. pp. 408-409.

temporalidad continua de la conciencia en Husserl y la temporalidad extática del Dasein en Heidegger, existe una marcada similitud entre el “ahora omnitemporal”, siempre presente, que se extiende tanto al pasado como al futuro en las teorías de Husserl, con el éxtasis del instante en la existencia propia en Heidegger, el cual sale de sí mismo, hacia el éxtasis del “haber sido” y hacia el éxtasis del advenir (esto lo explicaremos en el último capítulo). Por el momento, podemos decir que la temporalidad gravita en el centro de las filosofías de ambos pensadores, ya sea como conciencia constituyente del mundo o como un “existenciario” inherente al propio Dasein.

Sin embargo, en esta comparación surge una cuestión fundamental: ¿Qué es lo que verdaderamente está entendiendo Husserl por conciencia? Si sólo entiende por conciencia una pura actividad teórica-reflexiva del sujeto, entonces, sin duda, estamos hablando de una nueva forma de idealismo cartesiano, como muchas veces lo afirma Heidegger, y así realmente poco o nada puede ayudarnos a comprender la temporalidad en la interrelación del Dasein con el mundo. Pero sí Husserl en la evolución de sus ideas llegó a comprender por conciencia algo mucho más universal y profundo que una mera proyección intencional del yo, y que la conciencia ya de antemano se haya cointegrada con el mundo y con los otros, como parece sugerirlo en obras posteriores a las vistas aquí y en etapas tardías de su pensamiento, entonces mucho tenemos todavía que meditar, junto con él, sobre cómo la temporalidad de la conciencia constituye nuestra comprensión del mundo y del vivir en él.

II. Interacción entre temporalidad y significatividad en el joven Heidegger.

El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy... El Dasein no es solamente en un instante dado, sino que es el mismo en toda la extensión de sus posibilidades y de su pasado... En realidad actúan aquellos que viven a partir del futuro. Éstos pueden vivir a partir del pasado y el presente se realiza por sí mismo. El tiempo constituye la totalidad de mi Dasein y también determina mi propio ser en cada instante.

Martin Heidegger

Desde los inicios de la investigación heideggeriana el concepto de tiempo nunca ha sido un concepto aislado. Su comprensión, como lo hemos dicho desde el principio, siempre es mantenida en íntima relación con la pregunta fundamental por el sentido del ser, y esta a su vez, nos conduce a la interrogación por el ser del Dasein. Por un lado, el tiempo proporciona la cimentación ontológica que muestra el horizonte de toda comprensión del ser; el proyecto de la investigación del tiempo se encuentra dentro de la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser y posibilita su comprensión para responder a esta pregunta fundamental.¹⁰² Por otro lado, el Dasein mismo es constituido por el tiempo y sólo puede ser comprendido como ser temporal. La comprensión del ser del Dasein sólo puede efectuarse a partir de las estructuras ontológicas que evidencia él mismo y éstas son expuestas en los modos de su temporalidad. La vinculación tiempo-Ser-Dasein es indisoluble. La investigación sobre la temporalidad sólo puede ser abordada desde esta triple unidad y uno de sus principales objetivos es descubrir como se encuentran articulados entre sí. Así, se puede sostener que desde los inicios de la investigación del joven Heidegger, tanto el ser, como Dasein son lo que son sólo con respecto al tiempo y por esta razón es que pueden mostrarse comprensibles.

Esta idea de que la noción de tiempo debe acompañar a la caracterización del Dasein se encuentra en radical diferencia con toda la ontología tradicional, pues desde siempre se ha buscado un ser del hombre enfocado en la mera presencia y con la idea de que le corresponde una esencia fija. Sin embargo, todo el trabajo de Husserl en torno a la conciencia lleva una dirección contraria a la tradición y lo señala como el principal antecedente a la investigación heideggeriana por el tiempo. A diferencia de la metafísica tradicional, Husserl señala a la conciencia como tiempo y todos los momentos temporales son constituidos por la temporalidad de la conciencia. La temporalidad, dentro de la fenomenología de la conciencia, adquiere un

¹⁰² Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial universitaria. Santiago de Chile, 2002. p. 28

carácter absoluto, pues, se constituye a sí misma y es la que constituía el sentido de todo objeto posible. La totalidad del mundo es obra de la temporalidad de la conciencia. Heidegger reinterpreta a la fenomenología trascendental, se mantiene de alguna manera dentro del camino que ya ha señalado Husserl, pero se enfoca en una temporalidad que constituye al ser del Dasein y fuera de los ámbitos de la conciencia. Ahora los momentos temporales del Dasein a partir de la analítica en clave temporal cobrarán otra dimensión, el pasado es un “haber sido”, el futuro es un “advenir” y el presente un “siendo”, dimensiones que habían quedado ocultos por la tradición. Pero desde el momento en que Husserl concibe a la conciencia como un “ahora viviente”, con sus horizontes temporales hacia el pasado y con sus dilataciones hacia el futuro, es decir, como un “presente viviente” en el cual ya no hay esferas temporales independientes, sino que éstas se hayan estrechamente interrelacionadas unas con otras, es entonces cuando podemos plantearnos un parangón con la tesis heideggeriana de los éxtasis temporales del “haber sido”, el “advenir”, y el “siendo” del presente en la instantaneidad, los cuales también salen de sí mismos, dependen necesariamente los unos de los otros y se hayan interconectados en una misma unidad temporal, aunque ya no concienal. Es por esta razón que podemos afirmar que la investigación fenomenológica de Heidegger se encamina por una noción de temporalidad abierta ya por Husserl, pero ahora enfocada y reinterpretada en relación al sentido del ser en la facticidad del Dasein y en conexión con los vínculos ontológicos que guarda con el ser en general, es decir, no restringidos ya al ámbito de la actividad de la conciencia, sino dentro de una investigación que busca el sentido de ser en la unidad temporal del vivenciar de la existencia. Así, podemos decir que Heidegger realiza una “traslación ontológica” de ese experimentar “transtemporal y omniabarcante” del “ahora viviente” de la conciencia hacia el ámbito del vivenciar fáctico y mundano de la existencia del Dasein, en el cual su existir se constituye no sólo por el *comprender* reflexivo, sino también por otros existenciales, como la *afectividad* y el *habla significativa*, para que de esta manera se desborde el plano de lo meramente teórico. A partir de estas ideas heideggerianas se deriva toda una crítica tanto a la idea de tiempo en la fenomenología trascendental, como a los conceptos metafísicos asumidos por Husserl y que subyacen en sus teorías.

En este entramado ontológico de las ideas de Heidegger, en la que la noción de tiempo es vinculada con el sentido del ser y con el concepto de Dasein, es que surge la idea de “instantaneidad” en un sentido también “transtemporal”, al igual que antes el “ahora viviente” de la conciencia en Husserl. Por su complejidad, su acceso no es inmediato, requiere de toda una reconstrucción de la pregunta por el sentido del ser, en nexo necesario con la estructura del Dasein y con la misma temporalidad que le esta implícita en su ser. La idea de instantaneidad a lo largo del desarrollo del pensamiento de Heidegger nunca es unívoca, pues va adquiriendo diversos significados. En este trabajo sólo nos ocuparemos de “dos etapas”: la primera, que fue

donde surgió la idea de instantaneidad, en la *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-21), que posteriormente llega a una interacción con el concepto de significatividad en la *Hermenéutica de la facticidad*, posteriormente también con los conceptos de finitud y muerte en *El concepto del tiempo*. En la segunda etapa, con los *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* y con *Ser y tiempo* (1926), es donde adquiere la analítica existencial una forma consolidada, en la cual la idea de instante se desarrolla dentro del marco de los “éxtasis temporales”. Propiamente dentro de la estructura de la *analítica* estas ideas se seguirán desarrollando en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que es considerada la segunda parte de *Ser y tiempo*. En el desarrollo de éste trabajo se pretende revisar no sólo cómo surge el concepto de instantaneidad, sino también ver cuáles son los diversos existencialistas con los que interactúa, que son siempre “dentro” la facticidad misma de la existencia del Dasein, es decir, se trata de comprender como la instantaneidad se halla inmersa en una significatividad atemática y preconceptual que es propia del vivenciar “en el mundo”; y comprender también como la asunción de su finitud, que es lo que define al Dasein como ser “advenidero” dentro de su propia dimensión temporal, es lo que finalmente lo constituye como existencia propia. Con esto, se pretende ver como desde los inicios de la investigación fenomenológica heideggeriana por el tiempo se encuentra ya una vinculación íntima entre la experiencia fáctica de la vida y con una finitud que le es siempre inherente al ser del Dasein, hasta llegar a un análisis más complejo de la temporalidad en interrelación con una significatividad que caracteriza al “*ser en el mundo*”, que es uno de los principales existencialistas, hasta llegar a ser comprendida sólo como una red temporal de éxtasis, en la cual el instante es denotado como el presente originario en el sentido propio de existencia.

a) El Instante kairológico en *Introducción a la fenomenología de la religión*.

En el semestre de invierno de 1920-1921 el joven Heidegger dicta unas lecciones que lleva por título *Introducción a la fenomenología de la religión* y en ella se ofrece un primer análisis fenomenológico de la vivencia del tiempo enfocado a la experiencia originaria de la vida dentro del cristianismo primitivo. Esa búsqueda de la temporalidad en relación con la vivencia originaria en el primer cristianismo se encuentra todavía dentro de los cauces de la fenomenología husserliana, aunque a lo largo del desarrollo de las lecciones se modifica y transforma, nunca deja de estar presente esa influencia en esta obra. A lo largo de esta investigación, se advierte en Heidegger la convicción de que es en el vivenciar fáctico concreto donde se hace manifiesto el “cómo es que se da” la significatividad de la vida y el mundo teniendo como trasfondo un sentido del ser temporal, que no es otra cosa que lo que llama más adelante como el “ahí” del Dasein. Es en este semestre donde se da el gran descubrimiento del

joven Heidegger, que consiste en ver que el sentido del ser se da todo el tiempo en la facticidad de la vida. La temporalidad ya es concebida como una dimensión de la que no se puede salir, porque pertenece a un nivel ontológico, constituye a la vida misma, y es entendida además como permeada por una significatividad que caracteriza al mundo. Heidegger, en esta insistencia por buscar el “experienciar originario de la vida”, descubre que el sentido de ser se manifiesta siempre dentro de una significatividad que está ubicada justo “dentro” de la propia vida fáctica, y de una particular manera, como una significatividad temporalizada. Comenzando así el nexo indisoluble entre vida fáctica y significatividad, que se mantendrá en obras posteriores.

Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experienciar fáctico hacia todo [13] vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*; todo contenido lleva en ella ese carácter. [...] En la forma de la significatividad que determina el contenido del experienciar mismo, experiencio todas mis situaciones fácticas.¹⁰³

Heidegger se detiene a precisar esa “peculiar” significatividad que determina a la vida fáctica, y para esto, se dedica a analizar la experiencia vital del cristianismo primitivo. Él encuentra que en los primeros cristianos la experiencia originaria está basada a su vez en una nueva vivencia del tiempo, que se encuentra fundada en “la esperanza de la reaparición de Cristo”, llamada *parusía*. En la religiosidad cristiana primitiva es de primordial importancia este concepto y en Heidegger se va a convertir en un nuevo paradigma para la interpretación de la vivencia del tiempo. Él parte de las siguientes palabras de Pablo:

¡Queridos Hermanos!: En lo que se refiere al tiempo y al momento, no tenéis necesidad de que os escriba, pues vosotros mismos sabéis con seguridad que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche.¹⁰⁴ [...] Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche, ni de las tinieblas. Así, pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios, [...] revistamos la coraza de la fe y de la caridad con el yelmo de la esperanza en la salvación.¹⁰⁵

El mensaje paulino no da ninguna indicación temporal específica sobre la segunda llegada del Mesías, sólo habla de su abrupta “instantaneidad”, por eso la señala como una “llegada de un ladrón en la noche”, y con esto se ve que ésta espera no se da en un momento presente, sino que se queda indefinida en la propia vida concreta, dentro del “saber” del sí mismo que cada

¹⁰³ M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatescu. Ed. Siruela, Madrid, 2005, p. 47.

¹⁰⁴ Primera carta de Pablo a los Tesalonicenses 5, 2

¹⁰⁵ 1 Tes 5: 4-8

uno tiene. La *parusía* remite siempre a esa espera indeterminada de un inminente y próximo evento, pero que se encuentra desligada de toda concepción objetiva y cuantitativa del tiempo como medición.¹⁰⁶ La experiencia fáctica de la vida cristiana más bien está constituida por un “estar a la espera de”, que determina su vivir concreto, pero que tiene el carácter de un proceso jamás determinado, y esto es lo que le da la “categoría” de historia que se gesta. La referencia permanente a ese “hecho indeterminado”, fuera de toda cronología, constituye su devenir fáctico, convierte a ese vivir cristiano en un irse haciendo y no en un mero transcurrir en el tiempo. La indeterminación temporal pertenece, por tanto, a la forma de vivir que cada uno decide mediante los cuales la vida se hace¹⁰⁷ y no en los contenidos concretos que pueden determinarse.

Este encuentro de Heidegger con una nueva forma de temporalidad en el cristianismo es un punto verdaderamente “revelador” a partir del cual se transforma su idea de vida fáctica, de tiempo y de temporalidad. El tiempo entra de una nueva manera en la escena filosófica heideggeriana, es un “concepto” nuevo que modifica también radicalmente la forma de interpretar la significatividad de la vida fáctica y el concepto de mundo; ahora éstos se temporalizan a partir de ese “instante” de la *parusía*; en sentido estricto del término, ya no sólo se gesta un transcurrir de la vida fáctica, sino que ahora se vive realmente en el tiempo. Los significados de la facticidad se determinan también a partir de este nuevo tipo de temporalidad.

Las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser, en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esa dirección se define como la temporalidad. Hasta ahora se ha venido definiendo de forma meramente negativa el sentido referencial al mundo circundante y al compartido. En tanto que estas referencias no tengan siquiera la posibilidad de motivar el sentido arcaico de la religiosidad cristiana primitiva, se suscita la cuestión de la relación del cristiano con el mundo circundante y compartido [con los otros].¹⁰⁸

Desde la fe del cristianismo primitivo, que permite “experimentar” la vida a partir de su propia espera indefinida de la llegada de Cristo, se define ahora el sentido de la facticidad como temporalidad; y con esto la idea de la experiencia fáctica de la vida se temporaliza, se vuelve ahora “acontecer histórico” en sentido propiamente temporal. La vida ahora no sólo “*vive en el tiempo, sino que se vive el tiempo mismo*”, y es aquí donde adquiere verdaderamente sentido la temporalidad. Por ser este “experimentar de la vida” desde la propia facticidad es que se convierte en estrictamente individual, es decir, es una situación única, que es “mi propia historia vivida”, que es por lo que realmente tiene sentido, y así es que se constituye propiamente al “yo

¹⁰⁶ Heidegger. *op. cit.* pp. 130-131.

¹⁰⁷ *Ibidem.* pp. 132 y ss..

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 148.

fáctico” como ser histórico. La vida fáctica se determina con esas decisiones que cada uno toma en esta expectación de la espera; así la *parusía* depende ahora de mi fe y de la forma en que se refleje en mi propio comportamiento. En la temporalidad de la fácticidad cristiana se enfatiza ese momento de la decisión entre el pasado y el futuro en el que el cristiano se halla de manera constante.¹⁰⁹ De esta manera, y en esta nueva vivencia del tiempo de la experiencia cristiana se genera una nueva temporalidad primordial, que en su pleno sentido, ahora es plenamente histórica. Para aclarar esta nueva comprensión del tiempo, Heidegger se apoya en el concepto griego de *kairós* y conforma, por primera vez, el término de “instantaneidad” (*Augenblick*) para señalar este particular sentido de temporalidad. Según esta comprensión, la experiencia *kairológica* del tiempo en el cristianismo primitivo, que toma como punto de partida al mismo “experienciar fáctico de la vida”, ya no se la experimenta de manera teórica, sino ahora en un sentido propiamente vivencial e histórico.

Ahora bien, Heidegger considera que por el carácter especial de esta experiencia fáctico-histórica de la vida, es necesario que se realice un “señalamiento” muy particular, que es lo que denomina como “indicación formal” (*formale Anzeige*). Ella no tiene la pretensión de establecer un orden teórico de sentidos en la fácticidad de la vida, como normalmente operan los conceptos, sino de lo que se trata es más bien de señalar una relación ontológica de ese “cómo” en que “se da” ese originario hacer de la vida, que es lo que se debe explayar en la investigación fenomenológica. La indicación formal tiene una importancia decisiva en el desarrollo posterior de la analítica existencial, que pasará a constituir el desarrollo de los “existenciales”, que son algo clave dentro de ella y también marcará todo el camino hermenéutico fenomenológico posterior de Heidegger.¹¹⁰ Desde el momento de estas Lecciones del 1921, la indicación formal ya está señalando esa manera en que se da la vida misma y se intenta desvelar el sentido originario del “ser-ahí” con su transcurso temporal de significatividad. La pretensión de la indicación formal es la de penetrar en los entramados de significación y articulación en que la vida se comprende a sí misma en cada caso de su realización, y con esto explicitar el sentido de ser de la vida fáctica, es decir, tiene la pretensión de convertirse en toda una autointerpretación que la fácticidad realiza de su propia vida.¹¹¹ Los indicadores formales aunque son señalamientos “vacíos” suministran a la filosofía un punto de partida, pues muestran al individuo en esa situación concreta y significativa en la que vive. En este sentido, la ontología tradicional se encuentra muy lejos de esta explicación fenomenológica originaria, pues sólo se apoya en una conceptualización teórica, que se hace desde fuera de la vida misma.

¹⁰⁹ Cfr. Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía por la pregunta por el ser*. Ed. citada. p.206.

¹¹⁰ Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez. *Fenomenología de la vida fáctica*. Ed. Citada. p. 115

¹¹¹ Cfr. Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana*. Universidad Autónoma de Barcelona. *Diánoia*, volumen XLIX, número 52 (mayo 2004) p. 27 yss.

El significado de “formal” en “indicación formal” es *más originario*, pues uno se está refiriendo en la “ontología formal” a algo conformado objetivamente. La “región formal” es en un sentido más *lato*, un “sector temático”; [...] Por el contrario, la indicación formal no tiene nada que ver con esto; cae fuera de lo actitudinalmente teórico.¹¹²

De esta manera, Heidegger aplica los resultados obtenidos al problema de la temporalidad y a lo histórico del Dasein. La indicación formal remite a la situación histórica concreta y se apoya en el tiempo como una caracterización de la facticidad de la vida misma. Por esta razón Heidegger remite a la “situación del cumplimiento histórico” de Pablo en su Primera carta a los Tesalonicenses donde parece ser que este cumplimiento se vincula con un “haber sido”, que concierne a cada quién de manera individual, es decir, refiere al “saber que cada uno tiene ya de sí mismo”, que corresponde a un haber sido concreto, y es por medio de este que se debe determinar la vida fáctica. Así, el haber sido no hace mención a un suceso cualquiera en la vida, sino a ese “su ser ahora” (*jetziges Sein*) que corresponde a cada quién.

El saber acerca del propio haber llegado a ser constituye para la explicación una tarea muy especial. De aquí se define el sentido de una facticidad que se ve acompañada de un saber determinado. Separemos, arrancándolos los unos de los otros, la facticidad y el saber, pero quedando ésta originariamente co-experimentada por completo. (...) El haber llegado a ser no es, pues, un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente.¹¹³

Este “haber sido” que se manifiesta en el ser ahora del Dasein, indica que la experiencia de la vida fáctica, donde se realiza la experiencia religiosa, se origina en el tiempo en su “plenitud”, no en el tiempo objetivo y lineal. “*El sentido de la facticidad en esta dirección se define por una nueva temporalidad*”. La facticidad se orienta entonces por el tiempo, más no por uno cronológico, calculado, sino por un tiempo arraigado en la instantaneidad de la vida fáctica. La fe religiosa se experimenta ahora en el instante, es decir, la cuestión de la temporalidad en la experiencia religiosa cristiana se convierte en un “asunto de *cómo* cada quién se comporta a cada instante en el ejercicio de las significatividades su propia vida”.¹¹⁴

Por esta razón, Heidegger recurre al término *kairós* para explicar este instante. Este término griego designa el *cuándo* en la vida fáctica en el sentido de que “tiempo e instante” se dan simultáneamente. El *cuándo* alude al “día que vendrá el Señor”, es decir, a “la nueva aparición del Mesías ya aparecido”, esto es a lo que ya se ha designado como *parusía*. Pero la

¹¹² Heidegger. , *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Citada. § 12. p. 89. El traductor Jorge Uscatescu utiliza el término “anuncio” al traducir “Anzeige”, pero he utilizado “indicación” porque es como mejor se señala el sentido heideggeriano.

¹¹³ Heidegger. *op. cit.*, p. 123.

¹¹⁴ Heidegger. *Ibidem*. pp. 145-146

esperanza cristiana en la *parusía* no está sujeta sólo a una simple espera, como lo hemos mencionado, sino ahora esta sujeta a la temporalidad de la vida fáctica que cada existencia realice por sí misma, esto es, a cada instante que se realiza. La interpretación hermenéutica nos coloca en el momento de la decisión que se da en el momento mismo del instante, más ese momento previo antes de la decisión queda suspendido en el aire. La función de la indicación formal será justamente la de señalar esa indeterminación temporal. Éste instante corresponde al tiempo propio de cada Dasein, es un “*fruto de la síntesis entre necesidad y posibilidad, entre pasado y futuro, en el presente mismo en el que cada quién decide por su existencia*”.¹¹⁵ De esta manera, se hace necesaria una “indicación formal”, que simplemente nos coloque en el señalamiento del momento mismo de la decisión que se realiza en el instante. Por eso, estas indicaciones no son esquemas de acción prefijados, sino que más bien diseñan diferentes posibilidades de ser en que se da por sí misma la vida.¹¹⁶

La instantaneidad es el ahora del tiempo *kairológico*, como *parusía* de la salvación que “*llega como un ladrón en la noche*”, y es caracterizada en esa subitaneidad de cada instante que no puede ser determinable, tanto por la propia decisión que puede tomar el Dasein, como por la vida misma que permanece indisponible cronológicamente. Esto es lo que ocasiona una inseguridad en la vida cristiana: “*No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario*”.¹¹⁷ La subitaneidad del tiempo *kairológico*, que los primeros cristianos experimentan en la vida fáctica, irrumpe en la instantaneidad del presente, no en un futuro, ni en su expectativa. El incalculable momento de la *parusía* no puede acontecer en el futuro, sino sólo en el ahora indeterminado del presente.¹¹⁸ Por esta razón, “*Éste [Pablo] no piensa ni por un momento en responder a la cuestión del cuándo de la parusía. El cuándo está determinado por el cómo del comportarse, que, a su vez, es determinado por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos*”.¹¹⁹

De esta forma, es como Heidegger toma como modelo temporal a la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo y extiende esa estructura temporal inherente a la vida cristiana

¹¹⁵ Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía por la pregunta por el ser*. Ed. citada. p. 208

¹¹⁶ Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Ed. Herder. Barcelona, 2009. p. 91

¹¹⁷ *Ibid.* p. 133. Sobre este punto Carlos Másmela propone que “La necesaria inseguridad inherente a la vida cristiana se traducirá más tarde (...) en el rehusar vacilante de la verdad del Ser” en los *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie, 508)*. Másmela sostiene que Heidegger desde la *Introducción a la fenomenología de la religión* fragua la idea de que el instante es el tiempo del Ser, específicamente del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Cfr. Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Ed. Trotta. Madrid, 2000, p. 13.

¹¹⁸ Ésta es la gran diferencia con las ideas del Heidegger de *Ser y tiempo*. En ésta primerísima obra de *Introducción a la fenomenología de la religión* lo importante es que la decisión que se ejecuta es en el instante del *presente* de la vida fáctica, en cambio, en *Ser y tiempo*, el instante tiene su sentido desde el *advenir* del futuro. Esto lo veremos más adelante en el tercer capítulo.

¹¹⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 135.

a la totalidad de la existencia fáctica.¹²⁰ Este “descubrimiento” de una nueva “temporalidad” y de la “instantaneidad” de la vida fáctica se refleja más adelante y de una manera decisiva en su obra de 1926 en *Ser y tiempo*; que aunque se modifican los términos de la investigación, e independientemente de cómo Heidegger llega a concebir al ser como tiempo, ya desde este momento (1920-21) se puede decir que comprende a la vida fáctica y al sentido del ser como temporales, en el uso originario del término. El sentido del ser del Dasein sólo se comprende ahora en el darse fáctico de la vida misma, es decir, se da porque el sentido de ser es temporal. En el vivir concreto de cada yo fáctico, que se realiza con sus decisiones, acontece esa instantaneidad, que esta fuera de toda determinación dentro de un tiempo medible, tanto cualitativa y como cuantitativamente. Desde esta *Introducción*, el Dasein es concebido inmerso en este originario mundo temporal, que con su propio hacer fáctico adquiere sentido el mundo y que con eso ahora se torna significativo. Y este constante estar absorbido en su mundo, que por él se torna en temporal, es que también se constituyen los significados de su vivir en la cotidianidad. Así pues, la instantaneidad esta “presente” siempre en la fácticidad del Dasein y es la que le da un sentido de ser a su vivir. La seguridad o inseguridad de su vida sólo son posibles por las decisiones que toma a cada instante. Desde este momento, se dice del Dasein que se da en el tiempo porque lo que propiamente constituye la estructura de su vida fáctica es la propia temporalidad, que el mismo esta constantemente forjando en el ejercicio de su existencia.

La nueva forma de plantear la temporalidad se hace manifiesta en el joven Heidegger, que aún estando dentro de los causes fenomenológicos, trata de replantear las cosas de una manera diferente a la de Husserl, desde un enfoque que ya no es teórico-reflexivo, por eso señala la necesidad de usar indicadores formales. Su replanteamiento se centra ahora en el fenómeno de la vida misma, que posee en sí misma elementos eminentemente temporales. La propia facticidad de la vida abre el horizonte del mundo por la temporalidad. A partir de la experiencia originaria de la facticidad se despliega una nueva forma *kairológica* del tiempo. La cuestión del tiempo y la instantaneidad se encuentran ligadas ahora a nuestra propia

¹²⁰ Según K. Lehmann, Heidegger busca esta nueva forma de temporalidad en los primeros cristianos porque ellos no estaban bajo la influencia conceptual de la filosofía griega y esto les permite no estar tampoco bajo el deformante esquema teórico que separa al sujeto del objeto, y esto representa ya una gran ventaja para acercarse a la experiencia originaria de la facticidad inmediata de la vida. Y es a partir de esta base teológica que intenta después la crítica del ser como mera presencia en la historia de la metafísica tradicional. “Será a la luz de esta problemática teológica como Heidegger encontrará su peculiar concepción de la temporalidad y de la historicidad e incluso su peculiar manera de enfocar la problemática ontológica.” En otro lugar dice: “Hay que decir que esta decisión del joven Heidegger en contra de la metafísica (...) está preñada de consecuencias. Teológicamente Heidegger se ha distanciado de la tradición católica. Filosóficamente ha emprendido un cambio inédito (...) que le llevará a cambiar de raíz el subsuelo mismo desde el cual la metafísica había planteado hasta hoy la cuestión del ser (...)” La referencia es de Eusebi Colomer, quién glosa la obra de K. Lehmann *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlín 1970, p. 144 en *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Ed. Herder. Barcelona, 1990, Vol. III, pp. 485 y 488.

experiencia originaria de la vida, antes que por cualquier acto de reflexión de la conciencia. La existencia por sí misma se revela como una síntesis de la necesidad del “haber sido” del pasado que conlleva toda una vida, y la posibilidad de un futuro indeterminado, en la cual media la instantaneidad del presente con las decisiones concretas que toma el Dasein. Por eso, este momento indeterminado del *kairos* como instante se resiste a todo cálculo objetivado, pues sólo puede aprehenderse desde la experiencia originaria del tiempo. Así es como la “fenomenología de la vida religiosa” inicia una nueva reinterpretación ontológica del tiempo contrarrestando la tendencia husserliana de entender el tiempo sólo desde un yo trascendental, pero conservando Heidegger aún la vía radicalmente fenomenológica.

b) El instante como decisión y el fenómeno de la *Phronesis* en las Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles.

Entre los años 1921 y 1922 la idea de “*La vida fáctica a partir de sí misma*” es el concepto fundamental que guía a la filosofía del joven Heidegger, porque considera que sólo en la investigación de la facticidad de la vida, en la existencia, es dónde puede hallarse la posibilidad de tener una experiencia radical que fuese lo suficientemente originaria para permitirnos alumbrar el camino hacia la comprensión de la temporalidad y por ende del sentido del ser. Heidegger considera que si está ausente esa experiencia fundamental entonces es imposible tener una base suficiente desde la cual poder plantear preguntas sobre la temporalidad con la radicalidad que requiere la fenomenología. En estos años escribe *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, también conocido como *Informe Natorp*, el Estagirita es tomado como modelo para continuar una investigación donde el centro de su atención sigue siendo la vida fáctica en su relación con la temporalidad, al igual que en la anterior *Introducción* de 1921, pero ahora la investigación se encuentra particularmente enfocada a descubrir sus posibilidades ontológicas:

(...) la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. Y, en segundo lugar, pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas...¹²¹

Así, desde 1922, con dicha obra comienza a concretar una idea de filosofía como ciencia originaria, cuya misión es captar la vida misma en sus posibilidades ontológicas. Heidegger

¹²¹ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta. Madrid, 2002, p. 45.

sostiene que la única manera de lograr esto es mediante el análisis hermenéutico de la realidad de la existencia humana, es decir, en la faticidad misma. “...*la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación (...) se ve obligada a remontarse a las fuentes originales que motivan toda explicación...*”¹²² Cuando hablamos del “modo radical de remontarse a las fuente originales que motivan toda explicación” estamos incluyendo, por supuesto, “el sentido temporal de las cosas”, del mundo y del propio Dasein.

Las ideas de las *Lecciones sobre fenomenología de la religión* son retomadas por Heidegger y enfatiza que la vida no es investigada como “vista desde fuera”, como si se fuese un objeto exterior a la misma investigación, sino que ahora de lo que se trata es de tener siempre presente que la investigación fenomenológica de la vida es desde la vida misma, eliminando esa artificial diferencia exterior-interior, que es a lo que nos llevaría el artificial ámbito de lo puramente teórico, que es como procede la investigación husserliana. La investigación se va a realizar ahora como una hermenéutica sobre la vida fáctica en su vivenciar con las cosas del mundo. En este sentido, Heidegger considera que se mantiene coherente con la idea de la eliminación del esquema sujeto-objeto, que ya había sido descartado por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, pero no permaneciendo en un análisis de la pura intencionalidad de la conciencia, sino conservando todavía el “modo originario y fenomenológico de ver las cosas”. Para el Heidegger de este momento, no hay objetos exteriores a la propia vida fáctica, puesto que ya desde siempre nos hallamos integrados con ellos en el mismo vivenciar; ni tampoco debemos investigar la propia realidad de la vida fáctica como un algo exterior, y del cual se pueda hablar desde un supuesto interior de la conciencia.

Esta dirección fundamental de la investigación no se impone desde fuera ni se impone al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; un vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de ser, se preocupa por su ser...¹²³

El modo de la investigación hermenéutico es “abordar las cosas” desde la vida fáctica misma y no como algo forzado, como en la actitud teórica, que pone a la vida fáctica como un objeto de estudio “dentro” del cual supuestamente se comprende el modo de ser de las cosas. Si lo que se pretende es entender el sentido temporal de ser de las cosas, éste no se “abre” si observamos las cosas como extrañas al acto de su “realización”. Así pues, para el joven Heidegger esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se puede imponer desde fuera, ni se “teoriza” sobre el objeto interrogado en la vida fáctica, sino que ha de entenderse

¹²² M. Heidegger. *op. cit.*, p.51.

¹²³ *Ibid.*, pp. 31 y 32.

como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental que proviene de la misma vida. El sentido temporal del ser de las cosas y de la vida fáctica no son mundos distintos, como si el uno estuviese dentro del otro, sino que el sentido temporal del ser de las cosas se da *en y desde* el movimiento mismo de la vida fáctica.

Así, se va consolidando la incipiente hermenéutica fenomenológica, pues se está precisando con rigor que su objeto de estudio será exclusivamente la realidad primaria de la vida, es decir, desde su originario estado. De entrada, la investigación tiene que partir de la propia autocomprensión que la vida posee ya de sí misma, antes de que se quiera introducir una teoría que artificialmente la fracture entre un yo y su mundo. En esta posibilidad de la vida fáctica de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo, se despliegan una diversidad de modos en que la vida misma se da y crea una propia gestación. El análisis de estos modos son los que establecen las bases metodológicas de una nueva idea de ciencia filosófica como “ontología hermenéutica fenomenológica”.

La nueva filosofía tiene ahora como tarea la explicitación y creación de nuevos conceptos que expresen esa interacción y “aprehensión” del movimiento originario y temporal de la vida fáctica en sí misma. A este “movimiento de la vida” Heidegger le da por primera vez la denominación enfática de “existencia”¹²⁴. La existencia no tiene el sentido de lo “dado efectivamente”, sino que posee un sentido temporal-transitivo: “en tanto yo existo”, no estoy simplemente dado, sino que yo tengo que existirme; yo no sólo vivo, sino que he de “conducir” mi vida”. Es aquí donde los conceptos de “vida fáctica” y “existencia” se aúnan con su renovada idea de temporalidad. La existencia es temporal porque no es un ente que sólo “es”, sino que se apercibe a sí misma en ese “ahí” *existiendo*. Sólo porque se da esta apercepción temporal de sí mismo, el Dasein puede abrirse también el horizonte entero del tiempo. La existencia es un movimiento, una “realización” que *siendo* “se cuida” a sí misma, y se proyecta como temporalidad.

Esta manera particular de concebir la “existencia” como cuidado “en el tiempo” se desarrolla en extenso dentro de la estructura de *Ser y tiempo*, pero ya desde esta obra de 1922 el “nuevo concepto” de cuidado tiene una significación muy concreta. La vida se define como cuidado: “*El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado.*”¹²⁵ En el “estar-ocupado-en-

¹²⁴ *Ibid.*, p. 43

¹²⁵ En este momento puede afirmarse que hay en Heidegger una constante lectura de los conceptos husserlianos que se reinterpretan hacia una nueva hermenéutica fenomenológica. Así lo expresa la interpretación de Ángel Xolocotzi, la intencionalidad en Husserl, pasa a ser el cuidado (*Sorge*) en Heidegger, por lo menos en el sentido del ocuparse (*Besorgen*), es decir, la interpretación que hace Heidegger de la intencionalidad husserliana fue lo que posibilitó comprender al Dasein como la apertura del ser. Ángel Xolocotzi sostiene que lo que posibilitó en 1922 concebir a la filosofía como ontología fue la reinterpretación de la intencionalidad. Y además agrega: “En este sentido von Hermann ve adecuadamente la intencionalidad como punto de partida e hilo conductor para la pregunta ontológica

algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida”.¹²⁶ Cuidado es también la designación general de actitudes como: “anda a la búsqueda de algo”, “se preocupa por”, “está preocupado”, “se propone algo”, “vela por su derecho”, “quiere averiguar algo”, (...). Heidegger eligió estos conceptos para resaltar la referencia al *siendo* del tiempo que es inherente a las actividades de la vida.

El cuidado tiene, además, otra connotación temporal: en el cuidar no solamente actuamos y nos “anticipamos” a nosotros mismos, sino que también nos perdemos; el cuidado es esa inclinación de la vida a tomarse a sí misma a la ligera, que lleva a una tendencia de huida de sí misma. Heidegger para este aspecto de la vida, designa ya el término de “caída” o “desplome”. La vida se vive hacia fuera y en ello “se escapa” de sí misma:

En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un movimiento de *caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma.¹²⁷

A esta situación, de la vida fáctica que al buscarse a sí misma cae en un vacío y de la cual no hay ninguna instancia metafísica en que se pueda apoyar, Heidegger no postula ningún refugio posible, pues no hay ningún valor de verdad que se legitime para esta función; es la vida fáctica misma literalmente una *caída*. Muy al contrario, Heidegger denuncia a aquellos que hacen de la filosofía un consuelo al afirmar principios éticos, incluso religiosos, para poder soportar este estado originario de la vida fáctica. Lo más válido es “soportar” o enfrentar “desde aquí” este malestar de la vida:

...la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro (...) a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (es decir, si la filosofía es *fundamentalmente atea* y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad. (...) La investigación filosófica no precisa del ornamento de una concepción del mundo, ni debe preocuparse precipitadamente por saber si no—llega-demasiado-tarde-a y por si todavía-puede-seguir-el-ritmo-de la vorágine del presente...¹²⁸

fundamental por el ser del *Dasein* o vida fáctica, y por el ser en general” (von Herrmann. “Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie” en *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, pp. 557-572). También el propio Heidegger así lo reconoció: “Con este descubrimiento de la intencionalidad se dio por primera vez en toda la historia de la filosofía un camino para una investigación ontológica radical” (GA 17, p. 260.) Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez. *La fenomenología de la vida factica*. Ed. citada. p. 137.

¹²⁶ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Edición citada. p. 35

¹²⁷ *op. cit.*, p. 38.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 45 y 46. Comentando este trabajo de 1921, R. Safranski glosa de manera muy elocuente esta incapacidad inútil que se le ha otorgado a la filosofía. “Heidegger describe dicha vida con sus muchos “esto aquí”, y de pronto se gesta la expresión certera: “lo característico de la vida es el “más acá”. (...) El “más acá” es de mal soportar. La filosofía responde a tal cuestión por lo regular erigiendo valores, tradiciones, sistemas, edificios intelectuales, donde se puede encontrar cobijo, a fin de no andar “desnudo” y desprotegido de aquí para allá en su propio tiempo. Así nos atrincheramos detrás de los bienes de la formación y nos confiamos a la filosofía como si fuera un seguro de vida o una cuenta de ahorro-vivienda.” Cfr. Rüdinger Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tusquets Editores. Barcelona, 1997. p. 146.

Sin embargo, la situación de caída en la que siempre se ve envuelta la vida fáctica no la concibe Heidegger como algo esencialmente negativo e irrebasable, sino como un fenómeno que tiene que ser enfrentado en esa misma dimensión, pues es la “realización” propia de la vida. El Dasein, que es el que da la base a la investigación hermenéutica, tiene que ser tomado tal como se nos muestra. La nueva hermenéutica de la facticidad se constituye en una ontología fundamental porque indaga y tematiza los rasgos ontológicos fundamentales a partir de cómo se muestra originalmente el Dasein. Por complejos que puedan parecer los modos de la realidad humana, la hermenéutica tiene la obligación de investigarlos tal como aparecen, pues está en juego, no sólo el carácter del método de la filosofía, sino también el sentido mismo de la investigación esencial de la filosofía. En efecto, sí el fin último que persigue la investigación filosófica es el sentido temporal del ser, y quien proyecta luz sobre esto es la estructura temporal Dasein, entonces tiene que mostrarse su ser tal como aparece. El “objeto” que de verdad tiene que mostrar la fenomenología hermenéutica es el ser mismo en su temporalidad. A partir de este momento, la ontología fenomenológica de Heidegger ya está completamente en desarrollo. Esta se va a centrar en la investigación del sentido del ser en general y tiene como punto de partida, y como hilo conductor, la pregunta por temporalidad del Dasein. “*El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico.*”¹²⁹ Precizando la peculiaridad de esta nueva investigación, Heidegger advierte sobre la distancia que deberá mantener el discurso hermenéutico con respecto a lo teórico, tan caro a la fenomenología trascendental:

¿Cómo es este ser accesible, comprensible y determinable? El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito de las *cosas* concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo...¹³⁰

La intención de la hermenéutica por acceder a la realidad del ser tiene que desembocar en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida del Dasein. Justo porque la vida es un proceso constante de realización temporal, no es nunca algo estático y acabado, es porque la hermenéutica se ve obligada a una interpretación en donde se incorpore ese mismo proceso de cambio y en ella va de por medio la cuestión que pregunta por el ser. El punto de partida para la pregunta por el ser en general lo proporcionará la pregunta por el sentido de la vida fáctica en el trato cotidiano del Dasein en el mundo.

¹²⁹ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Edición citada. p. 31

¹³⁰ Heidegger. *op. cit.* p. 57

Ahora bien, sí la vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, no puede ya comprenderse como alejada del trato que tiene el Dasein con el mundo, entonces esta tiene que ser entendida a partir de ese “estado de interpretación” en el que el Dasein se haya ya inserto desde el principio, pues es la justa razón por la cual ésta se lleva a cabo. La práctica en el tiempo que en todo momento ejecuta el Dasein sobre los objetos, como estar en el mundo, requiere que éstos previamente posean ya una significación, y no puede haber otra forma para que se realice el hacer de una acción cualquiera. La significatividad vuelve a entrar en escena en todo este entramado de acción de la vida del Dasein. “Los objetos están presentes en tanto que provistos de significado, y sólo después de producirse el encuentro fáctico con el mundo (del significado) se puede hablar del sentido meramente real y cósmico que adquiere la objetualidad...”¹³¹ La vida fáctica en su acción no puede concebirse más que dentro de un mundo significativo, que es el que constantemente forja y hace el Dasein con el mundo y sus objetos. Desde este momento, no se puede ignorar entonces el contexto *significativo* de la vida humana, ni tampoco el trasfondo temporal en la que se da, pues se hayan ambos cooriginariamente presentes en la realización de ella.

En este contexto significativo de la facticidad de la vida es que Heidegger va a reinterpretar los conceptos de la filosofía de Aristóteles. De él retoma la distinción de los diversos modos del *aletheúein*: *epistemonikón* y *logistikón*, es decir, entre los principios que no pueden ser de otra forma y los que sí pueden ser de otra manera, respectivamente. En esto es donde reinterpreta los conceptos de Aristóteles para su investigación hermenéutica. Según esto, el *epistemonikón* es “la posibilidad científica en la que se lleva a cabo el *lógos*”, y aquí es dónde se ubicará el desarrollo del saber teórico, que implica una necesidad tal que “no puede ser de otra manera”. En cambio, el *logistikón* tiene como uno de sus modos el que se refiere al “desarrollo del deliberar” en el sentido de aquel saber que se requiere para algo que “puede ser de una manera u otra”.¹³² Heidegger considera que el Dasein en su habérselas con las cosas y situaciones concretas es cuando utiliza éste último saber y según él, esto es lo que hace posible que elija su propia vida. El que vive se enfrenta siempre con casos individuales no conocidos todavía por él, por eso no le es útil el conocimiento científico-universal, pues, sólo versa sobre lo general, y él debe actuar ante cada situación de forma correcta. Heidegger, al igual que en la teoría aristotélica, va a partir del principio de que la vida es siempre *praxis* y elección:

¹³¹ *Ibid.*, p. 37

¹³² Esta distinción que hace Heidegger se encuentra en *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt am Main: Klostermann, 1992 y es referida por Ángel Xolocotzi Yáñez. en *Aspectos de la actualización heideggeriana de la phrónesis aristotélica en Actualidad hermenéutica de la prudencia*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009. pp. 50-51.

El principio de la acción es la elección, a quien sigue el movimiento y no la meta que uno se propone en consideración a un fin particular; y el de la elección es el deseo y el raciocinio en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral.¹³³

En la reinterpretación que hace de Aristóteles, Heidegger va a enfatizar la prioridad que tiene la acción para definir al hombre y esto por encima del conocimiento teórico o el conocimiento de la ciencia. El conocimiento científico se encuentra “trascendente” a la particularidad de nuestras vidas y su validez no depende de ella. En cambio, el conocimiento práctico que tiene que hacerse a cada momento de nuestra vida fáctica es el que realmente nos define en nuestro ser y es aquí donde encaja el conocimiento de la *phrónesis*, éste es el que nos permite optar y decidir en las cuestiones prácticas de la vida. La *phrónesis* o la llamada prudencia, que es como normalmente traducen este término griego en Aristóteles, refiere a ese conocimiento individual que proviene de uno mismo, que nos permite deliberar y decidir en las situaciones concretas de la existencia. Heidegger ve en la *phrónesis* un modo del *aletheúein* que nos permite hacernos accesible la vida, pues nos da “*la posibilidad de tematizar un saber que no se circunscribe al ámbito teórico, sino que abre caminos en torno a lo planteado ya por él como esfera preteórica*”,¹³⁴ y es lo que nos va a permitir, en el momento concreto, tomar una decisión, pues esta es una constante exigencia en la cotidianidad que vivimos en este mundo circundante. En esto Heidegger sigue las ideas de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles:

Hay además la comprensión y la penetración o perfecta comprensión, por las cuales llamamos a ciertos hombres comprensivos y penetrantes. No son estas cualidades lo mismo que la ciencia en general, ni lo mismo que la opinión, pues si así fuese, todos serían comprensivos. Ni es tampoco alguna de las ciencias en particular, [...] La comprensión, en efecto, no se refiere a las cosas eternas e inmóviles, ni a todas las sujetas a generación indistintamente, sino a aquéllas sobre las que se puede estar perplejo y deliberar. Se ocupa, pues, de los mismos objetos que la prudencia; pero, con todo, no son lo mismo comprensión y prudencia. La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe no hacerse, mientras que la comprensión se limita a apreciar.¹³⁵

Así la reinterpretación que hace Heidegger de la *phrónesis* es como un saber que nos permite “ver más” del ámbito que le corresponde a la teoría, es una “intuición comprendedora”, que capta la vivencia del entorno y nos permite el actuar. Por eso la define como “*la circunspección propia de la solitud*”, en el sentido de que es aquello que accede a la vivencia inmediata del entorno del mundo circundante y que nos da la posibilidad del vivir en nuestra cotidianidad. Ese

¹³³ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Libro VI 2, 1139^a 31-35. Trad. Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 1983. p. 135

¹³⁴ Xolocotzi Yáñez, Ángel. *op. cit.* p. 51.

¹³⁵ Aristóteles. *op. cit.* Libro VI 10, 1143^a 1-10. p. 145

ver atemático que comprende el vivir circundante para la acción sólo es posible porque no se basa en la objetivación de la cosas, sino en una comprensión preteórica de esa significación que ya de por sí posee el Dasein en el entorno del mundo.¹³⁶ Esa atemátización ejecutante de la vida recibe su impulso desde la *Phronesis*, que es la que permite la constante decisión en la vida cotidiana, y es lo realmente va definirnos en nuestro ser individual. Nuestro ser se va constituyendo como temporal gracias a que remite a esas constantes decisiones que son “eminentemente mías”, y en este sentido, también históricas, pues soy yo quién las ejecuta.

Es desde nuestra existencia, que de por sí se encuentra en una situación de permanente tendencia a la “caída”, como lo hemos mencionado, que se toman todas las decisiones de la vida. Es desde esa propensión de quedar presos en los asuntos de la cotidianidad, o en los placeres comunes, o en todas esas actividades que son establecidas desde “lo público de lo uno”, con la consiguiente pérdida de nuestro “sí mismo”, que se toman las decisiones que conforman la vida. Así, la existencia práctica del Dasein se encuentra siempre en el dilema de tener una existencia abocada a la huida de sí mismo y proyectada a ser uno dentro de lo público, ó a reconquistar una existencia propia con nuestras decisiones. En este contexto, la *phrónesis* para Heidegger representa la capacidad del Dasein de retomar la direccionalidad de su vida desde su sí mismo y proyectarla desde su voluntad, y es por eso que adquiere primerísima importancia. La *phrónesis* es una virtud *dianoética* o intelectual que nos permite proyectarnos en la practicidad con vista a lograr una “autorrealización”. Esta, sin embargo, no es un algo que se pueda determinar en un simple acto de nuestra vida, sino que, aunque pueda sonar a “*lugar común*”, para lograr esa “realización de nuestro ser”, es necesaria la exigencia interna de mantenernos constantes en cada decisión que tomemos y a cada momento de nuestra existencia.

...la *phrónesis* no es algo evidente, sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado, sino algo en incesante proceso de realización. Serán el instante de la decisión (*kairós*) y las posibilidades de elección (*proaeresis*) los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.¹³⁷

Así, la temporalidad se ve enriquecida ahora con la faceta del “instante de la decisión” del Dasein. La interpretación que hace Heidegger de la *phrónesis* hace énfasis en una “lucha” constante del Dasein por permanecer en su “sí mismo”, es algo que en todo momento se tiene que hacer en la vida, y esto representa una verdad ontológica de la temporalidad de la existencia, pero además “su ahora” le exige una constante toma de decisión. Todo este

¹³⁶ Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. Ed. citada. pp. 168-169.

¹³⁷ Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía por la pregunta por el ser*. Ed. citada. p. 291.

“perseverar en su ser” debe ser entendido en un sentido “laico”, no teológico, ni cristiano, como en la *Introducción a la fenomenología de la religión*, pues a cada instante el Dasein tiene también que estar resolviendo sobre su posible “propiedad o impropiedad” de su modo de ser, pero que ahora depende exclusivamente de su sí mismo. En esto no hay un saber universal o una técnica que le indique al Dasein la mejor opción a tomar, pues la *phrónesis* no es *epistemonikón*, ni τέχνη, como hemos dicho, lo único que le queda es esa visión de su entorno, que surge a cada instante, para descubrir algo de verdad en la “*intuición comprendedora*”, que es lo que le permite tomar una decisión, y en esto radica su primera gran importancia, que es eminentemente práctica.

La segunda importancia es la filosófica. En este terreno de la deliberación constante que sólo es posible porque se apoya en ese saber del *logistikón*, pues no es teórico, sino que es un saber circunscriptivo que comprende las vivencias del mundo circundante, es donde ve Heidegger la posibilidad filosófica de un acceso no objetivante de la vida. En la *phrónesis* aristotélica es donde vislumbra Heidegger un modo de acceso originario a la vida misma, pues en ella no se hace una objetivación temática o teórica de sus caracteres fundamentales, sino que es un modo de desocultamiento o un modo de la *aletheúein*. “*La phrónesis por no ser ningún conocimiento “objetivo”, sino un movimiento que se haya en la vida misma, puede mostrar la forma en como esta puede ser aprehendida*”.¹³⁸ Incluso Heidegger la concibe como una “*custodia del ser en el que se despliega la vida en su trato consigo misma*”, pues la *phrónesis* comprende tanto la explicitación discursiva, como el sentido más propio del principio de la vida, como algo que todavía debe ser determinado, es decir, constituye el modo más propio de esclarecer la orientación en la que originariamente se mueve la acción de la vida, que es en la misma temporalidad de su trato cotidiano.

La φύρησις custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La πράξις es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción. La φύρησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su ser.¹³⁹

La verdad que acontece en la *phrónesis* tiene pues como objetivo desvelar ese “*modo del ser del Dasein en su totalidad*”, es decir, su propio “*poder-ser-sí-mismo*” dentro de su propia temporalidad.¹⁴⁰ El Dasein cuando decide no lo hace desde una temporalidad exterior a él, sino

¹³⁸ Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Aspectos de la actualización heideggeriana de la phrónesis aristotélica en Actualidad hermenéutica de la prudencia*. Ed. citada. p. 52.

¹³⁹ Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Edición citada. p. 68

¹⁴⁰ Heidegger. *Platón: El sofista* (GA 19, p. 49), referido por Jesús Adrián Escudero en *op. cit.* p. 291

desde su propia temporalidad que le da su misma circunstancia de vida. Ella le da una “*comprensión*” de su concreta situación y desde ese “ahora” de su “sí mismo” es que puede actuar, y obedeciendo a ese trato cotidiano responde con la proyección de una decisión. Y en ese ocuparse del Dasein de algo mundano, que todavía no es ni esto ni aquello, se desvela la verdad del trato mundano, que requiere precisamente la decisión de la *Phronesis* y en ello mismo se da la visión inmediata del instante.

La φρόνησις considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una visión inmediata del instante. El πραχτόν, entendido como el ente que se desvela y deviene disponible en el ἀληθεύειν de la φρόνησις, es algo que existe en la modalidad del todavía no ser esto o aquello. En tanto que el πραχτόν “todavía no es esto o aquello” –es decir, en tanto que es el objeto de una ocupación mundana-, ya es, al mismo tiempo, esto o aquello (en el sentido de que es el objeto de una disposición concreta del trato cuyo esclarecimiento constitutivo depende de la φρόνησις).¹⁴¹

De esta manera, existe tanto en Aristóteles como en Heidegger la coincidencia del valor que tiene la *phronesis*. En Heidegger se vislumbra una forma privilegiada de entender la temporalidad misma desde el instante de la decisión y es también en Aristóteles el momento donde se debate la deliberación correcta por la vida, pero existe en ellos radicales diferencias. Dentro del ideal aristotélico, la acción de la vida no debe ser guiada conforme al deseo, sino conforme a la razonable elección. Para Aristóteles es necesario haber elegido previamente un fin de acuerdo con la razón. La correcta elección es para Aristóteles de suma importancia, pues en ella esta en juego la totalidad de la vida del hombre. Para su ética, es en la elección donde confluyen todas las capacidades racionales del hombre, al grado tal que hasta el deseo debe quedar subordinado a la razón. En el mismo acto de elegir hay ya un “deseo deliberado” o un “deseo inteligente”¹⁴², es decir, cada elección debe pasar previamente por el tamiz de una deliberación racional. La lógica debe acompañar a toda alma y manifestarse antes de que haya propiamente una acción y en esto debe desecharse por completo lo insubstancial y lo contingente, para que así se dé propiamente un comportamiento racional y prudente. Además en todo este proceso de elección, la prudencia debe estar basada en el conocimiento racional que proporcionan las experiencias anteriores y a partir de ahí tomar una correcta decisión.

En Heidegger también la existencia propia consiste en no olvidar lo que ya “se ha sido” y al mismo tiempo, cargar en el presente toda la asunción originaria del ser concreto que lleva en sí

¹⁴¹ Heidegger. *op. cit.* pp. 68-69.

¹⁴² Tal vez fue por esto que Francisco de P. Samaranch en su versión de la *Ética Nicomaquea* prefiera traducir: “*El principio de la actividad es la elección deliberada...*”, que sugiere ya una elección iluminada y libre. Aristóteles. *Obras*. Ed. Aguilar. Madrid, 1973. p. 1241

cada Dasein y que es lo que ontológicamente le acompaña todo el tiempo, aunque esto no se realice en la fácticidad de la vida de manera racional y conciente. A diferencia de las ideas de Aristóteles, las determinaciones que llevan a tomar una decisión en el Dasein están más allá de toda teorización racional o lógica. La manera propia en que la existencia es capaz de una resolución precursora, con toda la asimilación de su ser mortal, para estar propiamente en cada *situación*, no siempre se da *de facto* en la existencia. Si bien es cierto que en Aristóteles para tomar una decisión, se desecha lo contingente e insubstancial de una situación, y así lograr una visión esencial y clara de su entorno circunstancial, pues, la decisión debe ser completamente conciente; en cambio, para Heidegger pocas veces se concibe la decisión de esta manera, la existencia se desarrolla más bien de una manera atemática, es preteórica, al contrario de una decisión conciente, se manifiesta en ella una originaria tendencia a la caída, que huye de sí misma y con inclinación a sumergirse en el comportamiento de lo uno público, que conlleva a tomar decisiones que corresponden más bien a una existencia impropia. Por esta razón, en las teorías de Aristóteles existe toda una jerarquización de valores que conducen a establecer una ética racional, a diferencia de esto, en Heidegger difícilmente se puede sostener que sus ideas puedan conducir a la creación de una ética. La finalidad última de la insipiente analítica es ontológica, no ética.

Sin embargo, en el instante de cada elección, acontece temporalmente la posibilidad de la propiedad para el Dasein, y sólo cuando éste es una existencia propia es que puede abrirse a su “verdadera situación”, es decir, en el instante que acontece a toda decisión se transparentan todas las circunstancias que le rodean, y es el momento en el que el Dasein puede elegir con propiedad, porque puede actuar conforme a una visión de su *situación*. El Dasein propio, al asumirse en su finitud, que le atraviesa todo el tiempo en su ser y que confluye al momento de su elección, es cuando puede realmente comprender sus posibilidades, como meras posibilidades, y es esto lo que le permite actuar de una manera propia. Es en el instante que asume la certera indeterminación que le impone su propia posibilidad de la muerte, que puede adelantarse a su fin, es cuando entonces se abre para el Dasein una situación que le permite tomar una elección con sus verdaderas y propias posibilidades. Todo esto lo explicaremos más adelante, por el momento baste lo dicho para establecer las diferencias con Aristóteles.

En Heidegger entonces el saber de la *phrónesis*, a diferencia del saber de la *episteme*, que conserva su validez de manera ajena a nuestra existencia, está necesariamente ligada a la temporalidad concreta del instante y es por esto que puede constituirse en la verdad que le viene de su “sí mismo”, porque se encuentra ya vinculado a la temporalidad estrictamente individual de cada Dasein. Por eso, para la decisión práctica en una acción concreta a la que esta siempre obligado, implica también un ocuparse de sí, y conlleva a que el mismo esté

fraguando su propia historicidad, es decir, desde su propia temporalidad, desde el instante mismo de cada decisión, se está definiendo su propio ser. La prioridad práctica implica siempre la autoconstitución de su ser y esa ontologización requiere que el Dasein cuide su ser en cada deliberación de los actos que realiza permanentemente en su vida. La acción deliberativa de la *phrónesis* necesariamente remite a su plano ontológico. Por esta razón, desde sus inicios la hermenéutica filosófica esta obligada a investigar ese momento originario en el que se da el instante de la decisión, pues desde ese “ahí” se esta definiendo el mismo ser del Dasein, pues proyecta en cada momento de su acción esa comprensión que ya posee de la temporalidad del ser. Desde este momento de la filosofía de Heidegger puede afirmarse que la temporalidad del instante y la significatividad implicada en su entorno no son más que dos aspectos de la misma realidad del ser del Dasein. Por lo mismo, el problema de la temporalidad y el de la significatividad no son cuestiones que puedan ser investigadas de manera aislada. Ni la acción de la vida fáctica ha de comprenderse independientemente del mundo temporal y significativo en la que se realiza el Dasein, ni el tiempo puede entenderse de manera abstracta, ajeno al vivir significativo.

c) Significatividad y el horizonte temporal de la facticidad en su cotidianidad en *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*.

En el año de 1923 Heidegger le da continuidad a los conceptos de su obra de 1922 e imparte unas lecciones que reciben por nombre: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Aquí la hermenéutica se consolida como el modo más adecuado para tener acceso a la facticidad y no es tratada como una simple teoría de la interpretación. La “facticidad”, en su modo más originario, queda asentada como el “objeto” propio a ser investigado por la hermenéutica, en el sentido de que “*el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad*”¹⁴³. Este estado interpretativo de la facticidad es señalado por Heidegger con la concisión del término *existencia*. La existencia “cómo es” es el objeto que con toda radicalidad le es encomendado ahora a la hermenéutica:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa *alienación de sí mismo* de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.¹⁴⁴

¹⁴³ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Tr. Jaime Aspiunza. Alianza. Madrid, 1999, p. 33.

¹⁴⁴ *Idem*.

A lo largo de las lecciones de este curso, la existencia es tratada no sólo en su “condición de caída”, que es inherente siempre a su ser mismo, como lo vimos en su obra anterior, sino que en esta condición se encubre ella misma por los valores de lo público. Heidegger desde años atrás ya ha descubierto esa tendencia del Dasein a afianzarse en la seguridad de lo público, incluso en la propia filosofía, argumentando para esto diversos tipos de valores culturales; y denuncia nuevamente que se pretende ocultar “*el posible choque de la puesta (en marcha) del existir fáctico*”. Esta tendencia intelectual puede traicionar la movilidad de la vida y puede conducir a erróneas interpretaciones del existir, la hermenéutica tiene que estar atenta a esa inclinación y partir desde ella para su labor. La vida tiene que ser entendida en este “estado”, sin encubrimientos, en el que “a cada momento es”.

Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se *arranca* de sí mismo sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. La filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales (...) La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su “tiempo”. “Temporalidad”. El existir opera en el cómo del *ser-ahora*. [...]

...lo que el existir aparece ante sí mismo en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para lo público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta.¹⁴⁵

Con respecto a esta problematicidad de la existencia de ocultarse a sí misma en su propia facticidad, Heidegger se mantiene firme en la aplicación de la hermenéutica a la vida cotidiana, pues considera que en eso mismo se encuentra la constitución efectiva del “Dasein”. Los “conceptos” de facticidad y existencia serán ideas clave en *Ser y tiempo*, y serán desarrollados en extenso, pero ya desde este momento de 1923 podemos observar un estudio del Dasein indisolublemente enlazado con su estado hermenéutico y con la significatividad temporal que conlleva. La investigación parte del “estado” del Dasein como siendo “*ser en el mundo*”, independientemente de su posible propiedad o impropiiedad. La vida fáctica sólo puede ser aprehendida, desde su principio, en una “relación” que es siempre interpretativa con el mundo. Independientemente de las actividades que realice el Dasein, sean estas emotivas, laborales, intelectuales, deportivas, etc., sólo puede ejecutarlas dentro de un contexto significativo previo. El Dasein para poder realizar sus actividades necesita todo el tiempo estar interpretando significados. Por eso puede afirmarse que dada la condición interpretativa de su existencia puede decirse que el Dasein es un ser hermenéutico, que adquiere su propiedad esencial en la facticidad al ser interpretativo. El Dasein no sólo lleva a cabo la vida en su facticidad al estar interpretando, sino que además autodefine su propio ser en esa interpretación y esto es ahora el sentido conciso de “existencia”.

¹⁴⁵ Heidegger. *op. cit.*, pp. 37-38

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté “aquí”, se denominará *existencia*.¹⁴⁶

El modo de ser interpretativo es un carácter propio y originario de la facticidad de la vida, porque le permite al Dasein encontrar su propio camino hacia sí mismo, aunque el mismo siempre trate de eludir su autoconocimiento. De entre todos los entes, el Dasein tiene la capacidad privilegiada de cuestionarse por su propia existencia y únicamente en relación consigo mismo puede aclararse la esencial estructura temporal en la que se encuentra inmerso. De esta manera, sólo en sí mismo, autorrealizándose, puede llegar el Dasein, la existencia, a interpretar dentro de sí mismo la posibilidad de lo que él mismo es y a comprender “cómo es que está dentro” de su temporalidad. Este mismo carácter interpretativo del Dasein como “ser en el mundo” es lo que lo va a constituir propiamente como un ser hermenéutico. La hermenéutica no es, pues, sólo una cualidad asertórica que puede o no puede estar en el Dasein o que sea un “arte de la interpretación” que se le puede dar de manera accesoria en la existencia fáctica y que puede aplicar ocasionalmente sobre los objetos del mundo, como podría pensarse comúnmente, sino que lo hermenéutico es la propia “estructura de ser” del “ser-ahí”. Lo hermenéutico es lo que le permite ontológicamente al Dasein autointerpretarse y comprenderse como ser temporal.

Ahora bien, en su cotidianidad, esta comprensión es normalmente no consciente y atemática, aunque también puede volverse, en un segundo momento, teórica y proposicional, pero esto implicaría ya una previa comprensión interpretativa de los sentidos y significados que de antemano ya se dan en su ser-en-un mundo. Esta estructura previa del sentido es un “estado de ya interpretado” y se manifiesta como un fenómeno unitario en la cotidianidad del Dasein, pero requiere de una explicación ontológica. En el análisis del ser en el mundo, cuando los entes se manifiestan como un “estar-a-mano” y no como meros objetos está ya ahí presente ese “estado de ya interpretado”. Por un lado, el ente “adquiere” su sentido de útil a la mano dentro de ese todo significativo referencial que ya previamente se da en el mundo. Y por el otro, el Dasein se determina ontológicamente en ese “encuentro” con el uso del ente a mano, que puede ser usado porque ya previamente tiene un sentido en ese marco de referencia del todo de sentidos, es decir, dentro de la estructura de los significados. La significatividad posibilita el estar ocupado del Dasein en los entes a mano, porque comprende el significado del útil desde el entramado respectivo de los sentidos. Y en esta explicitación del útil es que ocurre lo que Heidegger llama la *apertura del mundo*. En ella comparece una interpretación del

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 34

“para qué” del útil. El Dasein comprende el “para qué” del útil de “algo cómo algo”, aunque para esto no necesita tematizarlo de manera expresa, sino que simplemente lo utiliza.

Al *en-cuanto-qué* y al cómo del ocurrir llamémosle *significatividad*; interpretada esta última en cuanto categoría de ser. “Significativo” equivale a: ser, existir en el modo de un significar apuntado determinado; lo que esto quiere decir y en qué consiste su carácter de determinado, y cómo se anuncia en todo ello un *ser-aquí*, el del existir, es lo que trataremos de constatar en lo concreto.

Lo *determinado* del significar, lo primero que conviene explicar, se encuentra en el carácter de *apertura* de lo ocasionalmente significativo. [...]

Lo que de la manera descrita aparece “en el mundo” se muestra a sí mismo en cuanto ente que sirve para..., que se usa para..., que no vale ya para..., que no se usa ya para..., su existir es un estar aquí *para esto*. “Para esto” quiere decir: a mano para *dedicarse a...*, para demorarse en aquello de lo que surge una u otra forma de ocupación con... o de disposición hacia... En el propio estar-a-mano en cuanto tal está, ahí mismo, abierto y conocido, el *para-qué*; y lo está en la manera de ser de un ser-*así* determinado de carácter cotidiano...¹⁴⁷

Así la interpretación no es sólo cuando el Dasein toma conocimiento de lo comprendido de una manera explícita, sino que ya desde una “previa” comprensión en el hacer cotidiano se proyecta la interpretación en el desarrollo de sus posibilidades. Puede decirse que “la interpretación y autointerpretación están basados en ese “previo” de los sentidos y significados” ya dados de esa manera. Pero se dice lo “previo” entrecomillado, porque en el fondo todo se da “contemporáneamente”. La comprensión de los entes, su hacer con los entes del mundo, la autocomprensión que el Dasein realiza de sí mismo, se dan todos al mismo tiempo, en el mismo hacer, en el propio comprender, etc. Esto es posible porque el Dasein se encuentra en una interpretación respeccional ya comprendida previamente, que es lo que Heidegger llama el “*haber previo*”.¹⁴⁸ Existe una relación intrínseca entre el estado hermenéutico, la significatividad y la temporalidad. Toda interpretación debe ya de haber comprendido lo que en ella se ha de interpretar. La interpretación es guiada en función de un entender que algo puede ser usado como algo “en cuanto tal”, es decir, toda interpretación de lo “estar-a-mano” es una aprehensión de algo llevada a cabo con supuestos previos, se mueve en una circularidad.

De hecho, en el modo cotidiano e inmediato del trato con los útiles se nos revela una previa comprensión de la totalidad de nuestro entorno y esa circularidad originaria es necesaria para comprender y usar algo como algo. No debe entonces verse en esa circularidad de la interpretación una deficiencia de la comprensión que deba evitarse, sino que más bien debe entenderse como la manera originaria del fenómeno del sentido, que tiene sus raíces en la estructura del Dasein. El círculo del comprender es la manifestación de la circularidad que le es inherente ontológicamente a su ser que “*se mueve en círculos*”, y en los mismos confines de su ser en un mundo. Esta no es otra cosa que la “circularidad hermenéutica”, idea que es clave en el desarrollo posterior de *Ser y tiempo*. De esta manera, la comprensión del ser hermenéutico

¹⁴⁷ *Ibidem*. pp. 119-120

¹⁴⁸ *Ibidem*. p. 104 y ss.

del Dasein debe de estar fundamentado desde su propia facticidad de su existencia, en ese mundo significativo que él mismo hace en el tiempo. Por esta razón, sería absurda la pregunta ¿de dónde vienen los sentidos y significados? Esta por completo fuera de lugar. Los sentidos no vienen de ningún lado, simplemente están previamente hechos, se dan ya en esa circularidad hermenéutica de la vida fáctica.

Sí sólo es posible entender la facticidad desde su propio ser, porque el “concepto” mismo de facticidad lleva implícito el principio circular de la significatividad, ¿cómo es que se da en ella el sentido del ser que está implícito todo el tiempo en el hacer mismo de la existencia? ¿Y que función tiene en ello la temporalidad que le es inherente al mismo del Dasein? Estas cuestiones son la finalidad última que persigue la investigación hermenéutica sobre la facticidad de la existencia. El problema del sentido del ser, para Heidegger, remite siempre al problema del ser del Dasein. De manera análoga, en la reflexión previa acerca de cómo puede comprenderse adecuadamente el Dasein, estamos ya en el interior del problema del sentido del ser en general y del tiempo mismo. Preguntarse de qué manera estamos en la vida fáctica en “interrelación” con los entes del mundo, es adentrarse, de manera esencial, en la pregunta por el “sentido del ser” en general y por la temporalidad. De hecho, no puede separarse desde este momento el problema de la temporalidad de la vida fáctica y el problema del sentido del ser; preguntar por el problema de la vida fáctica nos lleva necesariamente a preguntar por el problema del sentido de la temporalidad del ser y viceversa.

...el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el “aquí” posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el *ser*.

(...)

Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.¹⁴⁹

Sin embargo, ante este radical cuestionar no se niega a la hermenéutica la posibilidad de fungir como método de la filosofía, sino al contrario, en este momento es cuando más urgente se hace su procedimiento. Pero es conveniente tener presente que la hermenéutica como método va a surgir de la misma raíz ontológica del propio Dasein, porque el estado interpretativo del Dasein se da siempre en la comprensión del mundo, así la hermenéutica tiene que enfrentar las preguntas fundamentales desde la investigación del Dasein como ser que esta siempre interpretando su propia vida en su misma facticidad. De esta manera, se puede

¹⁴⁹ *Ibidem.*, pp.25-26.

entender que la hermenéutica no es ningún método que se imponga desde fuera del objeto, en este caso la vida, sino que surge de ella misma.

Entonces Heidegger sigue considerando que el método propio para el descubrimiento de la captación del ser es la fenomenología, pero con la aclaración de que no es ya la husserliana, sino la fenomenología hermenéutica. La filosofía no debe ya forzar teóricamente a la vida fáctica, ni en consecuencia al Dasein mismo, ni, por supuesto, a la comprensión del sentido del ser, porque eso puede desembocar en una interpretación que ya parta del supuesto de que la conciencia es lo que fundamenta en última instancia la totalidad del ser. Para Heidegger, la fenomenología no invalida a la hermenéutica, sino que, como veremos, se complementan y no de manera externa, porque en el fondo surgen ambas del mismo fin ontológico:

Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan. La indagación se ocupa en lograr la actualización de la cosa. Se propone con esto una vía que la hermenéutica de la facticidad trata de conseguir. Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen ante un determinado mirar.¹⁵⁰

Estos cuestionamientos metodológicos le sirven de base a Heidegger para replantearse radicalmente la tradición del pensamiento occidental y hacer surgir, nuevamente, la problemática de la ontología sobre el sentido del ser. Según Heidegger, la tradición olvidó el problema fundamental de la filosofía que es el sentido de la vida fáctica, que a su vez repercutió en la incompreensión de la problemática del ser y su relación esencial con la temporalidad. Por esta razón, sigue arremetiendo contra la filosofía de Husserl, por considerar que no respetó su principio básico de la interpretación fenomenológica: “*el ir directamente a la cosa misma*”. Según el joven Heidegger, en la interpretación husserliana la propia facticidad del Dasein es sometida, desde el principio, a una interpretación eminentemente teórica. Al poner entre paréntesis todo lo percibido del mundo por la conciencia, en la “reducción trascendental”, se estaba deformando de raíz el principio de su propia realidad. Según Heidegger, este es también el modo en que normalmente funcionan las ciencias, es decir, al objeto de investigación se le impone un método de estudio que no surge de la raíz misma del objeto, sino que se le impone algo que le es exterior a él. En el caso del método husserliano, el procedimiento teórico-reflexivo es algo completamente ajeno al vivenciar de la existencia.

¹⁵⁰ *Ibidem.*, pp. 98-99. La unidad de ontología y fenomenología se mantuvo permanentemente. En *Ser y tiempo* nos lo hace saber de nuevo: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein”. Heidegger, *Ser y tiempo*. Ed. cit., p.61

Los avances en la investigación fenomenológica heideggeriana en 1923 se van apartar tanto de la de Husserl, que en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* se manifiesta expresamente esta situación. Si bien Heidegger entiende a la fenomenología como crucial en la investigación ontológica, la comprende de una forma muy diferente a la de Husserl. Para aquél es sólo como un “modo” de investigación de las cosas y del ser, la “hermenéutica” es otro modo posible y la “hermenéutica fenomenológica” es otro. Esta manera de concebir a la fenomenología, como lo hemos visto, es obviamente impensable para Husserl. Según él, la fenomenología no puede tomarse como un simple método, sino que es toda una ciencia absoluta cuya finalidad es la investigación de las esencias universales que tienen como base última a la conciencia. En cambio, en Heidegger la fenomenología se ha convertido en *un* método, que si bien es surgido del mismo objeto, que es la vida fáctica, no deja de ser sólo un modo de investigarla:

...fenomenología es ante todo un modo de investigar, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida que se muestra.(...)

Otro rasgo que hay que añadir es el siguiente: para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las matemáticas y en las ciencias naturales de carácter matemático.

Más adelante afirma:

No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica (...)¹⁵¹

Heidegger considera que el libre descubrimiento de la captación de las cosas, que es la fenomenología, se enfrenta entonces con el gran problema de la tradición filosófica de Occidente, incluido en ella, por supuesto, la filosofía de Husserl. La tradición ha elaborado una gran cantidad de errores de interpretación de los fenómenos a lo largo de toda su historia que han seguido su propio camino y su deformador movimiento. De todo esto resulta que la filosofía se encuentra cada vez más alejada de las preguntas originales y auténticas del pensar como son la cuestión del ser y del existir del Dasein.

Lo primero que hay que evitar es el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento (...)

Este haber previo de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con “vida fáctica” (“existir”). No cabe modificación alguna del esquema que permita soslayar su inadecuación. El esquema mismo se ha ido configurando en la historia de la tradición a partir de constructos de sus elementos, sujeto y objeto, constructos en principio aislados que luego en cada caso se han compuesto de una u otra manera.¹⁵²

Heidegger delata que ese esquema artificial “sujeto-objeto” es una situación teórica que se ha extendido a todos los ámbitos culturales, ya sea a la llamada “conciencia histórica, o a la

¹⁵¹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica...*, pp. 95-96

¹⁵² Heidegger, *op. cit.*, pp. 105-106.

historia del arte o de la historia de la religión, etc. Pero sucede que en todos los terrenos de la cultura no existe una manera adecuada de abordar de forma autocrítica los presupuestos que están implícitos en sus diferentes teorías y por eso es imposible investigar con suficiente originalidad el problema crucial de la vida, ni menos la cuestión fundamental del ser. Todas las ciencias humanas, según él, carecen de los suficientes principios para enfrentar los esquemas artificiales que funcionan como prejuicios. Por eso Heidegger reclama la necesidad de buscar una ciencia filosófica que pueda establecer los fundamentos originales que le son propios a la vida. Así se entienden sus siguientes palabras al mencionar una ciencia de este calibre que sea capaz de una empresa tan radical, y parece evocar en ellas la necesidad ontológica referida en su obra anterior sobre las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, es decir, sobre la necesidad que se tiene de una decisión propia y oportuna en el instante o *Phronesis*, para poder así abordar con suficiente fundamento las preguntas más cruciales de la filosofía.

Las posibilidades auténticas en cada ocasión no llegan a tener una existencia concreta por el hecho de que las ciencias históricas se pongan delante, a modo de plan de operaciones, un sistema filosóficamente retorcido de los sistemas culturales, sino solamente cuando en cada caso dentro de la ciencia concreta interviene de modo decisivo el hombre adecuado en el lugar adecuado y en el momento adecuado.¹⁵³

En esta desventajosa situación en la que se encuentra la filosofía, Heidegger considera que Husserl, si bien había criticado radicalmente en sus inicios el esquema “sujeto-objeto”¹⁵⁴, no se ha mantenido consecuente y no lleva hasta sus últimas consecuencias esas críticas para allanar el problema de la existencia y del ser. Al contrario, desde 1913, con la publicación de *Ideas*, según Heidegger, Husserl vuelve a caer en las teorías de la metafísica tradicional y en una insostenible filosofía idealista de la conciencia. Husserl se convierte en un sofisticado neocartesiano, que a los ojos de Heidegger desembocaba en una obsoleta y criticable “filosofía fenomenológica”. Heidegger está ya exigiendo a la fenomenología un proyecto diferente y con horizontes mucho más amplios que la de Husserl. Para aquél, éste sólo tuvo un saludable inicio en la obra de 1900 (*Investigaciones lógicas*), para posteriormente traicionarse a sí mismo en 1913 con la “fenomenología pura y trascendental”, pues vuelve a incorporar ideas heredadas del idealismo¹⁵⁵, y asume teorías con una enorme y errada abstracción: “tomar a la conciencia de manera aislada, para posteriormente tratar de entender cómo es que entra en una relación de intencionalidad para con los objetos”.

¹⁵³ *Ibidem.* pp. 78-79

¹⁵⁴ *Vid Supra* pp. 20 y 26.

¹⁵⁵ La problematización de si la filosofía de Husserl recae en un idealismo es una constante en el pensamiento de Heidegger y sí es justificado referirse a ella en esos términos, rebaza los objetivos de esta investigación, como lo he mencionado en otra nota. En este trabajo sólo menciono la crítica que hace Heidegger a Husserl y la forma en que se refirió a él, pero esto es una cuestión todavía a trabajar y que merecería toda una investigación especial.

El problema que Heidegger tiene en este momento con la fenomenología de Husserl no es, pues, un asunto exclusivamente metodológico, sino que las tesis fenomenológicas husserlianas afectan los contenidos mismos en torno a la comprensión de la significatividad del Dasein y del sentido del ser en general.¹⁵⁶ En 1924 Heidegger concibe que la fenomenología de Husserl, al volver a aceptar implícitamente como verdadero ese artificial esquema teórico de separación entre sujeto y objeto, deforma de raíz el sentido originario de la vivencia en su facticidad y con eso se impide la comprensión del sentido del ser. Si se sigue aceptando la separación sujeto-objeto es imposible comprender el sentido verdadero de vivencia y de la propia significación temporal.

Los conceptos y las proposiciones sobre conceptos y proposiciones deben salir de los objetos mismos; por ejemplo, las proposiciones o enunciados se presentan escritos o dichos, leídos u oídos, y los guían vivencias de pensamiento o de conocimiento, y a éstas, *vivencias de significación*. En un enunciado tenemos *aquello acerca de lo cual se dice algo y lo que se dice*, partición que no tiene por qué coincidir con la de sujeto y objeto.¹⁵⁷

Sí el Dasein se reconfirma como la precondition para la pregunta por el ser y si éste es mal interpretado, entonces la deformación de la comprensión del sentido temporal del ser es inevitable. Si se parte del hecho de que el Dasein es, como se ha visto, un *ser en un mundo*, pudiese pensarse que es a partir de este existenciarío que le permite a Heidegger rechazar el esquema sujeto-objeto y descalificarlo como un profundo “malentendido de la vida consigo misma”, pero la razón es distinta.¹⁵⁸ Es conveniente insistir que es al propio Husserl, al “primer Husserl”, a quien debe Heidegger la influencia fenomenológica que le permite superar la “esencial” diferencia entre sujeto y objeto. El primer Husserl no concibe esta separación como

¹⁵⁶ Esta preocupación del joven Heidegger es una situación que se había quedado pendiente desde sus investigaciones de 1919. En *La idea de la filosofía...*, ya intenta descubrir el sentido de ser de los objetos “dentro” de “lo significativo” de la vida fáctica y ya ha denunciado que los esquemas husserlianos impiden dicha comprensión. Para este momento, los objetos sólo adquieren sentido dentro del vivir en el mundo, en el “mundear”, así que pensar un objeto neutral y un sujeto puro, sólo como conciencia, es ya inconcebible, pues anula la vivencia originaria. En esa obra ya cuestiona: “El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al “principio de los principios” de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*” [...] Si uno entendiera “principio” en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. [...] muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, [...] Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* [...]” (pp. 132-133). En otro pasaje afirma: “La realidad no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, no una característica específicamente teórica. Lo significativo es de-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real”. (p. 108). Cfr. M. Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. Barcelona, 2005.

¹⁵⁷ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica...*, p. 94.

¹⁵⁸ Sobre este punto hago una observación: si bien toda la innovación que conlleva la fórmula *ser en un mundo* de 1923, que no es todavía el equivalente exacto a *ser en el mundo* [*In der Welt sein*] de *Ser y tiempo*, no es ésta la que permite “destruir el esquema epistemológico tradicional de la dualidad sujeto-objeto”, como lo afirma categóricamente Francisco Gil Villegas. Cfr. *Los profetas y el mesías*. ed. cit. p. 459.

lo hemos visto en el primer capítulo.¹⁵⁹ Que no haya podido sostenerse es otra cuestión, pero el mérito de superar esta diferencia por primera vez dentro de la fenomenología es de Husserl y el mismo Heidegger lo reconoce en este momento cuando afirma:

Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto de conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el “yo pienso”, esto es yoica, la yoidad, el centro de los actos, [...] En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento. [...]

Entretanto, de modo inadvertido, hay quienes sin llamar la atención han acabado con el falso problema (¡Husserl en sus *Investigaciones lógicas!*) y se ocupan de que aquellos que así lo han entendido no tengan que investigar determinadas cosas nunca más.¹⁶⁰

Esta es la razón por la cual Heidegger afirma que los ojos se los puso Husserl¹⁶¹. Es en el curso de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) donde Heidegger reconoce de manera expresa la influencia que recibió de parte de Husserl y su posición frente a la fenomenología husserliana. No deja de reconocer sus ventajas, como la eliminación de ese falso esquema, pero tampoco lo que, a su juicio, son sus deficiencias, como la aceptación de presupuestos del idealismo moderno y la imposición de un esquema teórico-reflexivo que le era ajeno a la vida.¹⁶² Por eso, la polémica contra Husserl se prolonga largos años y no sólo por una cuestión metodológica. Para Heidegger, la adecuada interpretación del Dasein en su referencia a la vida fáctica y el correcto acceso al sentido del ser quedan negados en la fenomenología trascendental de Husserl, ó más bien, quedan por completo en el olvido, al igual que en todo el pensamiento metafísico.

El camino fenomenológico de Heidegger sigue otros derroteros y dadas las “premisas” de sus obras anteriores y las de ésta, en torno a la vida fáctica, el Dasein ya no se reduce a una realidad humana concebida como mera conciencia, sino el Dasein es entendido como el primer momento de la investigación para allanar el problema del sentido del ser. El Dasein es ahora comprendido como un entramado de relaciones estructurales significativas que dan sentido, tanto a su propio ser, como a su propio mundo. Si la facticidad de la vida se encuentra entremezclada con los entes en los cuales se cura, no habiendo más que una diferencia teórica entre los entes y la misma existencia, el mundo del Dasein se transforma en un plexo de significados en el que convergen los entes y su propia vida, y de esta manera es como propiamente se halla estructurado su “ser en un mundo”; así pues, no se puede hablar de otro mundo más que de éste mundo significado y temporalizado por el propio Dasein.

¹⁵⁹ Vid. *supra*, “b) Intencionalidad y constitución de objetos”, p.21.

¹⁶⁰ Cfr. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. pp.105-106

¹⁶¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p.22

¹⁶² Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006. p. 45 *et passim*.

El término “mundano”, en cuanto derivado de “mundo”, (...) quiere decir, de modo formal: que es, que existe como “mundo”. Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. “Significativo” equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar. Así pues, lo que hay que llegar a entender es cómo la significatividad constituye el *existir* mundano.¹⁶³

Así pues, las interpretaciones significativas constituyen el momento esencial del “ahí” (*da*) que define el ser de la facticidad. Dasein, pues, no mienta el puro existir de un simple hecho tal cual, sino ser el propio “ahí”, lo cual significa que “el ahí no es una circunstancia objetiva que afrontamos, sino un conjunto de estructuras dadas, pero significantes, que determinan el sentido de *mi* mundo y de mi estar en él; por eso, mi estar en ellas no es un “estado ya hecho”, sino un modo temporal de mi propio ser.”¹⁶⁴ La idea de que el mundo del Dasein es el “mundo temporal y cotidiano”, y que éste posee relaciones significativas dadas, anticipa la “idea fundamental” de *Ser y tiempo* de que el mundo ya no es la totalidad de los objetos, sino la totalidad de los significados¹⁶⁵; en este sentido es que el Dasein es un ser propiamente hermenéutico, es decir, en constante y permanente contacto con los significados, que recibe y que él mismo está constantemente usando, interpretando y creando. Los objetos de la vida fáctica ya no son simples cosas tal cuales, sino que “están siendo” objetos-sentidos, es decir, no tiene en ellos primacía una realidad ya hecha, sino que es la significación que se tenga sobre ellos lo que está en juego en el vivenciar, esto es algo que se hace en la temporalidad proyectiva del Dasein, y es lo que propiamente conforma su realidad. La fenomenología hermenéutica tiene ahora como objetivo la comprensión de desentrañar la esencial relación de la significatividad y la temporalidad de la vida.

En esta obra todavía no se desarrollan las cruciales preguntas por el ser en general y el sentido del ser, pero ya sienta las bases para poder plantearlas. En el cuidado del hacer del Dasein se encuentra implícita una íntima estructura temporal y una significatividad que se da ya desde siempre en el comportamiento cotidiano del Dasein. La existencia se encuentra en fundamental conexión con su propia temporalidad y en cooriginariedad con ella, una significatividad que le es inherente. El cuidado significativo que ejecuta el Dasein remite a un tiempo mundano y a una significatividad que se expresa en el tiempo del Dasein. Pero estas ideas que sólo se encuentran latentes aquí y las desarrolla Heidegger en sus siguientes obras.

¹⁶³ . M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. pp. 123 – 124.

¹⁶⁴ Ramón Rodríguez, cuando comenta la *Hermenéutica de la facticidad*, insiste sobre todo en que esta relación significativa, a pesar de ser ejecutada por parte del Dasein de una manera atemática y no reflexiva, lo determina en su carácter de ser. Cfr. Ramón Rodríguez, *La ontología y las voces de la época en Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ed. Serbal, Barcelona, 1991, p. 191.

¹⁶⁵ Cfr. Heidegger. *Ser y tiempo*. Ed. citada § 17 Remisión y signo p. 103 y §18 Significatividad; la mundaneidad del mundo. p. 109.

d) La certeza indeterminada de la muerte en el horizonte temporal del cuidado en *El concepto del tiempo*.

La fenomenología hermenéutica se puso en marcha desde 1923 con la *Hermenéutica de la facticidad* como una investigación ontológica sobre el carácter temporal del Dasein y siguió consolidándose como tal en 1924 con *El concepto de tiempo*. El concepto fenomenológico de la existencia del Dasein y el mundo significativo que implica, exige explicar ese carácter temporal que se manifiesta en la totalidad de las diversas formas de comportamiento de la vida cotidiana, cuestión que se había quedado pendiente en esa obra de 1923. En *El concepto del tiempo* se encuentran los inicios de una investigación sobre la dimensión temporal del Dasein, en ella se empieza a desarrollar un encuadre que corresponde a la llamada “analítica existencial”, y que alcanza su proyección más elaborada en *Ser y tiempo*, en 1927.

La investigación analiza las diferentes formas temporales del cuidado, que se reflejan en el quehacer de la cotidianidad, y se manifiestan como un “luego hago tal cosa” o en el “estar esperando a” o en el “hace un rato”, así como todas las demás formas que remiten a una temporalidad que es propia de la mundaneidad del Dasein. La inmediatez constante de “un estar ocupándome de” necesariamente remite a la comprensión de esos “momentos temporales”, pues es en la cotidianidad del Dasein, donde existe un tiempo que le sirve de guía para realizar su diario hacer, y es en dónde se manifiesta esa temporalidad ontológica que le es inherente. Y sí la fenomenología se va ocupar de ella, ha de ser desde esa misma inmediatez de la vida, no desde una exterioridad teórica que reflexiona sobre ella, es decir, desde la misma la comprensión atemática en la que estamos inmersos, en el propio ritmo temporal de la vida, y por supuesto, desde la significatividad que le corresponde. Así mismo, en la cotidianidad y en la misma existencia fáctica, que posee ya una comprensión circunspectiva, por la significatividad en la que se mueve, requiere de una explicación hermenéutica. Lo que permite consolidar nuestro estado de seres hermenéuticos en la cotidianidad requiere del “método” de la fenomenología-hermenéutica que pueda realizar la interpretación de nuestro estado originario. La fenomenología desde la concepción hermenéutica del Dasein es “*el tipo de investigación que puede poner en marcha y sostener una investigación ontológica*”.¹⁶⁶

La cotidianidad en todas sus formas revelan al Dasein como un ser temporal y ese carácter temporal hace que se proyecte como un ser histórico en su sentido más originario. Ese mismo ser fundamental del Dasein como ser histórico puede ser aprehendido también desde la investigación ontológica de la fenomenología, su propia “*historicidad nos conduce a la*

¹⁶⁶ Heidegger. *El concepto del tiempo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. Barcelona, 2008. p. 12

explicación fenomenológica del tiempo". El tiempo es el que orienta el quehacer cotidiano de la vida humana y ella misma encierra una regulación temporal. "*Ella tiene su tiempo para trabajar, para comer, para descansar y para divertirse.*" En esto también sigue muy de cerca la investigación de su maestro Husserl, aunque ahora ya no es la vida de la conciencia, sino la vida en su facticidad. La "cosa misma" de la vida, en su determinación temporal, sólo puede ser comprendida a partir de una investigación ontológica, que desde los inicios de la fenomenología ha sido indicada por la investigación husserliana.¹⁶⁷

Sin embargo, la investigación fenomenológica de Heidegger se distingue preponderantemente de la investigación trascendental por el énfasis en las estructuras ontológicas del Dasein, que son definidas por un análisis de la existencia humana centrado particularmente en el "cuidado" y en el "*estar en el mundo*". Entendiendo el término "cuidado" u "ocupación" (*Sorge*) como un existencial original, como un "ser en la posibilidad del *siendo*". En ese sentido, hay una continuidad directa entre esta investigación de 1924, donde se analizan las posibilidades existenciales del Dasein, con la iniciada en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y la investigación anterior de 1921. En esa misma dirección, "*el estar en el mundo*" tiene el carácter del *ocuparse* del Dasein y el mundo es interpretado así desde el "con qué" del trato propio de la *ocupación*.¹⁶⁸ En el "para algo" de la ocupación las referencias descansan en esas mismas estructuras originarias propias del *ser en el mundo* que comparecen para el Dasein. La referencia "*para, a, y de algo*" ya son caracterizadas desde "*el hacia-qué del señalar*", es decir, de lo significado del señalar en relación con el Dasein. "*Este significar que señala [a algo o alguien] se dirige originariamente al trato propio de la ocupación*".¹⁶⁹ Con esto se pone de relieve el carácter fundamental de la comparecencia del mundo: la *significatividad*. Esa vinculación necesaria que se da entre el mundo de los otros y el Dasein mismo ya es comprendida como cooriginaria y desde el carácter de la mundana significatividad, de tal manera que sobre su "fundamento significativo" se define lo "*circundante*" y el "*ser con*" de los otros. El horizonte del mundo circundante ya está definido primariamente y comprendido a partir de su sentido de significatividad.

¹⁶⁷ Heidegger abiertamente declara en la nota 1 de esta obra: "El método de la investigación es fenomenológico. La fenomenología irrumpe por primera vez con las *Logische Untersuchungen* (1900-1901) de Husserl. Esta "definición" quiere aludir al hecho de que la fenomenología sólo se puede comprender ejercitándose en el estudio de este libro fundamental. La fenomenología no es, sin embargo, una "técnica", sino más que bien requiere un tipo de investigación determinado en cada caso por las cosas mismas. El autor ha comprendido este hecho no tanto por el estudio de este libro como por la eficaz dirección personal de Husserl mismo...". Heidegger. *op. cit.* p. 25

¹⁶⁸ *Ibidem.* p. 29

¹⁶⁹ *Ibidem.* p. 34. La cercanía entre los conceptos de cuidado y el de intencionalidad en Husserl es tan grande que según Adrián Escudero, "*Heidegger reemplaza el concepto husserliano de intencionalidad por la indicación formal del cuidado. El cuidado encarna el modo como el Dasein se relaciona con el mundo.*" De la misma manera que se puede decir con Husserl que "la intencionalidad remite a la forma como la conciencia se relaciona con el mundo", así se puede afirmar que el Dasein se cuida como ser-en-el-mundo. Cfr. Jesús Adrián Escudero. *El lenguaje de Heidegger*. Ed. citada. p. 156.

Esta articulación cooriginaria entre el mundo de los otros y el mundo del sí mismo tiene que comprenderse, en cuanto mundana, a partir del carácter primario de comparecencia del mundo –es decir, de la significatividad-, de tal manera que sobre la base de esta significatividad quede clara diferencia entre el carácter del “con” y lo simplemente “circundante”. Los “otros” ya están ahí en el horizonte de una determinada referencia al mundo circundante.¹⁷⁰

De esta manera, el Dasein se caracteriza pues por el ocuparse de un mundo significativo y en ello se define su propio *ser en el mundo*, es decir, como *cuidado*. La significatividad es la que va a “permitir” al Dasein el estar cuidándose como *ser en el mundo*. Y en ese cuidado se va a poner de manifiesto la auténtica naturaleza del ser del Dasein. Sí “cuidado” quiere decir que el Dasein siempre esta a la “búsqueda de”, que “esta tras algo”, se “ocupa de”, y en todo ello se revela que es por “esencia un proyecto hacia algo”. Sí el Dasein es “*cuidandose de*” y “*siendo cuidado*” entonces es *para consigo mismo en cuanto algo que todavía no es*.¹⁷¹ Esto significa que su ser se revela como algo que no esta acabado, en su poder-ser se manifiesta una condición ontológica que nunca alcanza fácticamente un acabamiento, jamás es un todo completamente hecho. El sentido propio de su ser es precisamente algo que todavía no es, que todavía está pendiente. Esto nos lleva a entender que en cuanto cuidado el Dasein, posee un ser que esta siempre *inacabado*, mientras exista, siempre le falta algo. En ese fundamental modo temporal del cuidado, que determina el carácter de ser del Dasein, se manifiesta una estructura ontológica más originaria, que es la temporalidad. El acceso a ella debe partir de esta interpretación inmediata del ocuparse en la facticidad, que revela su originario estado de ser incompleto del Dasein. El tiempo que lo determina sólo puede ser comprendido a partir de ese fenómeno fundamental del *cuidado* del Dasein y el acceso a él debe ser entendido siempre desde ese ocuparse del mundo significativo, que es lo que lo caracteriza propiamente en su ser.

Aquí es donde surge otra cuestión fundamental, sí la fenomenología busca la comprensión del Dasein en su ser, entonces debe buscar “lo que es” en su totalidad completa, que parece que su manifestación no sólo le viene desde él. El Dasein en cuanto estar-en-el-mundo es concebido como un “*ser en el tiempo*” y la determinación de su “qué es” sólo puede resultar aprehensible desde el cuidado, pero resulta que este es absoluta proyección y entonces la comprensión del Dasein como ser total se encuentra ahora envuelta en una aporía.¹⁷² El Dasein en su referencia significativa al mundo parece que no puede ser aprehendido como una totalidad, pues su permanente “estado de cuidado” se manifiesta como infinito. Desde de la

¹⁷⁰ *Ibidem*. p. 36.

¹⁷¹ Heidegger. *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo*. Ed. citada. p. 385

¹⁷² Heidegger. *El concepto del tiempo*. Ed. citada. p. 63

comprensión vulgar parece que llegamos a un camino en el que no podemos avanzar más. Según ésta comprensión, se entiende por un todo, desde lo que abarca un principio hasta el “*llegar a su fin*”, es decir, el Dasein se comprendería desde su inicio hasta algo en el que esté “completamente acabado”, pues sólo hasta ahí, no hay ya más posibilidad para él. La plena accesibilidad al Dasein como ser *entero* se entendería así hasta el momento en que se completara la *configuración* de su todo y esto comprendería hasta que llegará un fin, pero en ello, también existe el problema de que en ese estado ya no hay de él disponibilidad alguna, ni de sus vivencias, ni de ningún tipo de tematización por parte de él, ó de algún otro tipo de conocimiento. De esta manera las cosas, la interpretación común del Dasein como totalidad y su fin hasta la muerte parece que no puede llegar a ningún lado.

A partir de aquí surge una originaria interpretación de la muerte. La muerte no es concebida como el final de un proceso de vida, en el que el Dasein termina completamente y llega a un fin; como si la muerte fuese algo ajeno y externo a su propio ser. La interpretación originaria de la muerte ahora debe partir desde la comprensión del carácter ontológico del Dasein y desde su originaria propiedad. La muerte no existe en el *uno* abstracto, como cuando se dice “uno se muere”, sino que “*la muerte es en cada caso mía*”¹⁷³ y en este sentido, nunca *me corresponde propiamente* la muerte del otro, el que *se muere* siempre soy yo. Por eso, el Dasein atemática y preconceptualmente cuida su ser a cada instante, y es así, porque trae siempre en su propio ser la posibilidad de morir. La muerte le es propia a cada uno desde el principio. Dentro de su condición ontológica, la muerte “forma parte” todo el tiempo de su ser. El Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, que es en cada caso “*mi*” Dasein, este “*ser-en-cada-instante*” que soy, se determina como el es y en el cuidado que constantemente soy “*en camino de*”.¹⁷⁴ Así, todo el tiempo, el Dasein, en su “ser en cada caso” trae consigo su muerte y esto significa que en su condición de ser-posible, la muerte es la *más extrema* y segura posibilidad. El Dasein en cada instante esta, es, en su posibilidad más extrema, su muerte, y no puede concebírsele como algo que sólo llega al final de su vida, sino que es la condición de ser inherente a su propia existencia. De esta manera, queda establecida la vinculación necesaria entre la condición ontológica del Dasein y la posible, pero segura, instantaneidad de su muerte, que será de decisiva importancia para la comprensión originaria de la temporalidad.

Ese carácter ontológico de la muerte, en la familiaridad cotidiana de lo uno, es algo evitado por el Dasein en una tematización expresa, pero con esa *huida* del tema se permite a sí mismo el ocuparse de sus quehaceres cotidianos en el estar-en-el-mundo, y esto sería la “positividad” de la comprensión vulgar de la muerte. El “*Uno familiar*” comprende la muerte como una

¹⁷³ *Ibid.* p. 65

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 62

certeza, pero en la trivialidad lejana del “*uno se muere*”, y es interpretada desde una indiferencia que elimina la posibilidad de comprenderla como algo eminentemente propia, se procura entonces olvidar esa condición ontológica que le concierne propiamente, así, se ocupa inmediatamente de cualquier cosa. La absorción en el mundo que conlleva la ocupación cotidiana hace entender a la muerte como algo que llega de manera cierta, pero de forma completamente indeterminada, y por lo mismo, como algo que no necesita que uno se *ocupe* expresamente de ella. De esta forma, el *Uno* que aparta de sí el pensamiento de la muerte le produce al Dasein un estado tranquilizador.¹⁷⁵ Si bien la concibe como “cierta”, el *Uno* impide que se comprenda a la muerte es su carácter ontológico e inexorable y eso produce en el Dasein un estado de “*caída tranquilizador*”. Incluso el “pensar en la muerte” desde lo *uno público* puede ser entendido como una “obscura huida cobarde” para no enfrentar “los problemas de la vida”. Así, la interpretación propia de la facticidad de la vida, que integra a la muerte en la originaria constitución ontológica del Dasein, es completamente incompatible con una concepción indeterminada desde lo *Uno* público y familiar.

En cuanto posibilidad ontológica irrebazable y desde una comprensión auténtica de la muerte ésta sólo puede ser entendida desde su inminencia. Esta comprensión es lo que puede permitir al Dasein “adelantarse” a su “ser-posible” y ver en la muerte la posibilidad más extrema. El Dasein puede descubrir en la muerte la posibilidad más cierta y la puede “reconducir” a su “estado de descubierta”. Al adelantarse a ella concibe su estar-en-el-mundo como el posible “*no-más-aquí*” y ahora puede comprender que en el mundo del trato ocupado no hay ninguna permanencia real. En esta “*retirada del mundo*” su estabilidad se desvanece, y su significatividad pasa simplemente a un “estar ahí adelante” y el mismo se ve remitido en su ser ante la nada.¹⁷⁶ En este “sí mismo” más propio del Dasein, el mundo ya no está más en el mero “*ahí*” y con esto, la comprensión familiar del *Uno* se desmorona, pues se desoculta su ser y se hace evidente la irresponsabilidad de la “huida del nadie”. El Dasein puede ahora entregarse a su posibilidad más extrema y está determinado para poder elegir “*ser él mismo en el “cómo” de la asunción de la responsabilidad de sí mismo*”. En la “existencia propia” el “cómo” no significa otra cosa que el mismo *estar-en-el-mundo*, pero sin que esto implique el constante “tener-conciencia” de su finitud o que siempre se deba estar pensando justamente en la muerte, sino que ahora es en cada caso su propia existencia y esto le proporciona una manera diferente de encarar el *estar-en-el-mundo*, es decir, ha hecho suya la propia finitud que le es inherente.

En todo este proceso, el Dasein es ahora comprendido como un ente que en su misma existencia se le puede ir su ser, ya sea como propio ó como impropio. En el modo de la

¹⁷⁵ *Ibid.* pp. 66-67

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 70

propiedad, en el adelantarse a la muerte, comprende su propio ser-posible como temporal y finito. En el *precursar* su condición más extrema, que es la muerte, se le revela su propio ser, que es temporalidad. El fenómeno del tiempo se le revela como su propio ser. “*El respectivo Dasein mismo es tiempo*”.¹⁷⁷ En su adelantarse a su tiempo se le revela al Dasein este “pre-ser” que se manifiesta como futuro y no se puede interpretar como un simple “*qué*” que tiene que comparecer mundanamente, es decir, ahora este adelantarse al futuro no puede ser interpretado como un algo que vendrá a partir de un algo que se espera. El adelantarse en el *precursar* a la muerte deja ser al futuro en lo que es.

La aprehensión anticipativa de la muerte cierta no es un estar a la espera de un acontecimiento futuro. Esperar significa: esperar en y para el presente. Lo venidero de la espera es lo-que-todavía-no-ha-llegado-a-ser-presente, mientras que para el presente es lo que es posible desear o de lo que es posible tener miedo. El adelantarse no deja advenir a sí en un presente que se entiende como un todavía-no-actualmente-presente...¹⁷⁸

De esta manera, el Dasein que asume su propia temporalidad, que no se abandona al “ser caído” de lo uno y decide adelantarse a su posibilidad más extrema, no significa que simplemente deba dejarse morir, sino al contrario, su propia temporalidad adquiere otro sentido en el vivir. Su ser-posible y su ser presente, en el vivir del Dasein, trae consigo su más propio ser futuro, y este es el sentido originario de su ser temporal. Temporal no significa “en el tiempo”, sino que el Dasein es el tiempo mismo. De esta manera, Heidegger retoma “laicamente” su intuición de tiempo dada en *Introducción a la fenomenología de la religión*. En el propio tiempo del Dasein quedan integrados todos los tiempos. El Dasein, en cuanto posibilidad, es futuro, y conlleva en sí mismo el ser-pasado y el ser-presente. En el adelantarse del estado de resuelto del Dasein se hace visible la plena existencia fenoménica del tiempo. El “estar resuelto” ante la posibilidad extrema de su muerte se proyecta hacia el ser-futuro y en ello se le muestra el “carácter del descubrir”. En la aprehensión del “haber pasado” se asume “mi propio yo” como algo que todavía soy en el presente. En el adelantarse el Dasein es remitido a sí mismo, a la aprehensión de su ser pasado, que todavía es su ser-ahora y a cada instante. Y desde el adelantarse a sí en el futuro comparece en un instante la totalidad de los momentos temporales: El haber pasado, el ser-ahora y el ser-posible del futuro.

El haber-pasado es el haber pasado del que se tiene certeza ahora y en cada instante. En el ser pasado así descubierto está implícito el hecho de que el Dasein estaba ya en cada instante en la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo, de que estaba a cada instante en la posibilidad de elegir “con conciencia” y “sin conciencia”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 76

¹⁷⁸ *Ibid.* pp. 76-77.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 78

El estar resuelto ante la muerte hace que el Dasein pueda resolver a cada instante, desde su sí mismo, que es su ser pasado y su ser-posible futuro, el cómo de su actuar presente. El instante es aprehendido en cada caso, el Dasein se adelanta como ser-futuro-pasado-presente, en un todo del tiempo. En el “al mismo tiempo” del *instante* comparece el Dasein con su carácter ontológico, “*es en el modo de ser-temporal y está determinado como temporalidad*”.¹⁸⁰ En estas ideas, puede verse como Heidegger incorpora sus intuiciones del instante como *kairós* y *parusía*, de la *Introducción a la fenomenología de la religión*, que se encontraban ahí en el ámbito de la temporalidad de la vida religiosa del cristianismo primitivo, en la cual el presente, que se vivía como instante (*kairós*), se proyecta siempre desde el “estar a la espera de” (*parusía*), pues esa condición le era inherente al propio ser del presente,¹⁸¹ pero para este momento de 1924, la temporalidad es comprendida sólo desde el vivenciar fáctico del Dasein como *ser en el mundo* y en un adelantarse a su ser más propio. Desde su propia finitud, es revelado el Dasein como ser estrictamente temporal, y desde una instantaneidad que incorpora su futuro-pasado-presente.

Por otro lado, a partir de la forma como el Dasein “tiene” el tiempo se determina la diferencia entre el modo de ser-temporal propio y el modo de ser-temporal impropio. Sin entrar en detalles de esta conflictiva diferencia entre lo propio e impropio, podemos decir que el Dasein que “se” ocupa de sí mismo en cuanto que se ocupa de las cosas del mundo, significa que se ocupa de ellas desde un estar-ya-concluido, es decir, sólo desde el presente. Esto significa que el “estar-abierto-a”, como un “todavía-no” de un futuro que se espera desde un ahora-presente, la ocupación es determinada entonces sólo desde tal presente, y esto constituiría el modo temporal impropio. En cambio, la comprensión propia del cuidado se encuentra entendida como ser-futuro, desde un “estar-abierto-a” el porvenir para llegar “a-ser-presente”. Esta modalidad propia comprende la existencia como proyecto y muestra “*el traer aquello de que uno se ocupa a la dimensión presente de la ocupación*,”¹⁸² pero desde la dimensión del futuro. Estas diferenciaciones entre los modos temporales tiene una decisiva influencia en el desarrollo de la obra *Ser y tiempo* como lo veremos más adelante.

Ahora bien, en el ocuparse del trato con el mundo, éste se presenta abierto en el modo de la circunspección. El estar-en-el-mundo interpretativo, que tiene siempre el modo de ser de la caída, abre al Dasein a sí mismo y se da la apertura del mundo. La convivencia, en cuanto *circunspectiva* en el trato con el mundo y con los otros Dasein, es interpretada según la adecuación de un determinado *ahora*. El “*ahora*” se determina a partir del ocuparse del estar-

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 80

¹⁸¹ *Vid Supra.* p. 57 y ss.

¹⁸² *Ibid.* p. 84

en-el-mundo. En los diversos modos de la ocupación se determinan los “ahoras”, el “ahora para trabajar” se determina adecuadamente durante el día, y el “ahora para descansar”, que es también un modo de la ocupación, se determina en el “ahora” de la noche. Así también cada “ahora” a lo largo del día: un “ahora” para comer, un “ahora” para divertirse, etc. La adecuación y la interpretación de los “ahoras” parten de lo que se tiene uno que ocupar en el estar-en-el-mundo. Si bien la determinación de los “ahoras” permanece abierta, es decir, su significatividad está determinada por los modos de la ocupación, y sin dejar de ser indeterminados, permanentemente están posibilitando la apertura del mundo. “Los “ahoras” adecuados y disponibles para la ocupación que está a la espera constituyen el “tiempo” que hay que tener en cuenta” y esto significa que el tiempo del *estar-en* comparece en el mundo.¹⁸³ Por un lado, el tiempo que está presente en el mundo tiene que verse y comprenderse de acuerdo con la existencia fenoménica; por otro lado, la ocupación se atiene a su absorción en la significatividad que abre el mundo. La ocupación, que es esencialmente temporal, tiene su carácter ontológico desde la significatividad, que es establecida por el uno que da a cada cosa su tiempo.

Por tanto, el presentar, en cuanto estar-en, es un ser-temporal tal para el que en su circunspección “el tiempo” comparece mundanamente con el carácter de la significatividad. Para el ser-temporal que ocupándose de... queda absorbido en el mundo, “el tiempo” se da en su mundo.¹⁸⁴

Así, la circunspección con la que se da el vivenciar fáctico y cómo se presenta en-el-mundo comparece a partir de la significatividad, que a su vez “posibilita” el tiempo del ocuparse del cuidado del Dasein. La temporalidad de la ocupación, que es establecida desde la absorción en el *uno*, se abre a partir de la significatividad, que es cooriginaria a este tiempo del Dasein, pues los “ahoras” son adecuados o inadecuados según la comparecencia de esa misma significatividad familiar. De esta manera, queda anunciada la vinculación originaria entre significatividad y temporalidad que es una condición ontológica para la apertura del mundo del Dasein. Es de destacar también que ya desde esta obra está presente en esa temporalidad la instantaneidad como un momento fundamental en el que convergen todos los momentos temporales, tanto el haber-sido del pasado, como el ser-ahora y el ser-posible del futuro. Y que en el modo de ser-temporal de la instantaneidad, que representa el modo propio de “estar resuelto ante la muerte”, se nos revela a su vez, el carácter ontológico del Dasein. El desarrollo en extenso de esa cooriginalidad temporal del ser-en-el-mundo, del papel que juega en ella la instantaneidad y de todos los existenciaros implicados, es la tarea fenomenológica de *Ser y tiempo*, que veremos más adelante, pero por el momento hagamos una recapitulación de las

¹⁸³ *Ibid.* 89

¹⁸⁴ *Ibid.* 90

ideas vistas hasta este momento de la investigación fenomenológica para poder enlazarlas los conceptos del joven Heidegger con el desarrollo pleno de la analítica existencial y también para poder ver que lo separa de las ideas de su maestro Husserl.

La interpretación temporal del joven Heidegger parte del análisis de la vida en el cristianismo primitivo y crea una idea de temporalidad que transforma tanto la manera de concebir la facticidad como la forma de interpretar la significatividad. Éstas se temporalizan a partir del “instante” de la *parusía*, ya no sólo se gesta un transcurrir de la vida fáctica, sino que ahora se vive en el tiempo. La *parusía* permite “experimentar” la vida a partir de una espera indefinida y esto define el sentido de la facticidad como temporalidad. Para esta nueva forma de comprensión del tiempo, Heidegger utiliza el concepto griego de *kairós* y conforma el término de “instantaneidad” (*Augenblick*) para señalar cómo esa temporalidad se vive. Por el carácter especial de la “comprensión” *kairológica* y vivencial de la instantaneidad es necesario que se realice un “señalamiento” muy particular, que es lo que se denomina “indicación formal”. Ésta señala una relación ontológica de “cómo” es que “se da” el originario hacer de la vida. La indicación formal tiene una importancia decisiva en el desarrollo de la analítica que constituirán posteriormente los “existencialistas” en *Ser y tiempo*. La cuestión del tiempo y la instantaneidad se encuentran ligadas a nuestra propia experiencia originaria de la vida. El análisis muestra una síntesis de la necesidad del “haber sido” del pasado con la posibilidad de un futuro indeterminado, en la cual media la instantaneidad del presente. El *kairos*, como instante, se resiste a todo cálculo objetivado y sólo puede aprehenderse desde la experiencia originaria del tiempo. El Dasein es concebido ahora inmerso en este mundo temporal originario y se torna significativo. La absorción en su mundo por su facticidad se torna temporal y se constituye también en significativo. Así, la instantaneidad del “presente” es lo que le da un sentido al vivir, y esta idea es la gran diferencia con lo que se realiza en *Ser y tiempo*, donde el advenir del futuro es lo que constituye ontológicamente a la facticidad y no desde el instante del presente como en esta primera obra.

En las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger hace avanzar la investigación de la vida fáctica y la concibe en situación de “caída”, un estado en la que necesariamente siempre se ve envuelta, pero que no se concibe como algo negativo, sino como un fenómeno que tiene que ser enfrentado como una tendencia a lo *uno*. El Dasein, que es la base a la investigación hermenéutica, tiene que ser tomado tal como se nos muestra originariamente. Sí el fin último que se persigue en la investigación filosófica es el sentido temporal del ser, y quien proyecta luz sobre esto es la estructura temporal Dasein, entonces ésta tiene que mostrarse en su ser tal como aparece. A partir de este momento se va a centrar en la investigación del sentido del ser en general y tiene como punto de partida la

temporalidad del Dasein a fin de desentrañar su carácter ontológico. En sentido ontológico la vida fáctica no puede comprenderse como alejada del trato que tiene el Dasein con el mundo y tiene que ser entendida a partir de ese “*estado de interpretación*” en el que se haya ya inserto. El hacer en el tiempo, que en todo momento ejecuta el Dasein sobre los objetos, requiere que éstos previamente posean ya una significación. Los objetos comparecen en tanto que provistos de significado y sólo en el encuentro fáctico con el mundo del significado se puede hablar de objetualidad. No se puede ignorar el contexto *significativo* de la vida humana, ni tampoco el trasfondo temporal, pues se hayan cooriginariamente presentes en su realización.

La facticidad se ve enriquecida con la faceta del “instante de la decisión” del Dasein. La interpretación que hace Heidegger de la *phrónesis* es entendida como una “lucha” constante del Dasein por permanecer en su “sí mismo”. Su “ahora” cotidiano le exige una constante toma de decisión. El ahora del “perseverar en su ser” es concebido en sentido “laico”, no teológico, ni cristiano, pues en el “cada instante” el Dasein tiene que estar resolviendo sobre su posible “propiedad o impropiedad” a partir de su mismo modo de ser. En esto no hay un saber universal o una técnica que le indique cual es la mejor opción a tomar, pues la *phrónesis* no es *epistemonikón*, ni τέχνη. Lo único que hay es una visión del entorno que capta la “*intuición comprendedora*” que permite al Dasein tomar una decisión práctica. La importancia filosófica es la comprensión de este saber del *logistikón* que no es teórico, sino de un saber circunspectivo que abarca las vivencias del mundo circundante y que abre la posibilidad filosófica de un acceso no objetivante de la vida. En la *phrónesis* aristotélica es donde vislumbra Heidegger un modo de acceso originario de la vida misma, pues no se hace una objetivación temática o teórica de sus caracteres fundamentales, sino que se trata de un modo de desocultamiento o un modo de la *aletheúein* que comprende el movimiento de la vida misma.

En el instante de la decisión que acontece se transparentan todas las circunstancias que le rodean, es el momento en el que el Dasein puede elegir con propiedad y actuar conforme a una visión de su *situación*. El Dasein propio, sabiendo su finitud, que le atraviesa todo el tiempo, la proyecta en el momento de su elección y comprende sus posibilidades como meras posibilidades. Es en el instante de la existencia propia que el Dasein asume la indeterminación de su muerte y puede adelantarse a su fin y es entonces cuando abre una situación que le permite tomar una elección propia. El saber de la *phrónesis* está ligada a la temporalidad concreta del instante y es por lo que puede constituirse en verdad desde el “sí mismo” del Dasein con una temporalidad estrictamente individual. La decisión práctica y concreta a la que siempre se ve obligado en la vida cotidiana, implica que el Dasein se ocupe de sí y que fragüe su propio ser. La acción deliberativa de la *phrónesis* necesariamente remite a su plano ontológico. La hermenéutica se ve obligada a investigar ese momento originario del instante de

la decisión y la significatividad implicada en su entorno. Significatividad y temporalidad del instante no son más que aspectos de la misma facticidad. Ni la acción de la vida fáctica ha de comprenderse independientemente del mundo temporal de lo significativo, ni el tiempo puede entenderse de manera abstracta, ajeno a su vivir significativo.

En *Hermenéutica de la facticidad*, se comprende el “estado hermenéutico” no como una cualidad asertórica del Dasein o como un simple “arte de la interpretación”, sino como la propia “estructura de ser” del “ser-ahí” del Dasein. En su cotidianidad, esta comprensión significativa es normalmente no consciente y atemática, aunque en un segundo momento pueda volverse teórica y proposicional, pero siempre implica una previa comprensión interpretativa de los sentidos en la facticidad. Esta estructura previa del sentido requiere de una explicación ontológica que es el análisis de la estructura del Dasein como ser-en-el-mundo. Es en la facticidad cuando los entes se manifiestan como un “estar-a-mano” y no como meros “objetos presentes”, es donde el ente “adquiere” su sentido de útil a la mano, dentro del todo significativo referencial, y es también donde el Dasein se determina ontológicamente en ese “encuentro” del uso del ente a mano. La significatividad posibilita la ocupación con los entes a mano, porque comprende el significado del útil desde el entramado respectivo de los sentidos. El Dasein comprende el “para qué” del útil de “algo cómo algo” sin necesidad de tematizarlo de manera expresa, sino que simplemente lo utiliza. Es en esta explicitación significativa del útil y en esta misma ocupación del Dasein que ocurre lo que se llama la *apertura del mundo*.

En *El concepto del tiempo*, se analizan las diferentes formas temporales del cuidado, que se reflejan en el quehacer de la cotidianidad del Dasein. La inmediatez de la vida revela la comprensión atemática de la significatividad. El Dasein se caracteriza por ese ocuparse en un mundo significativo y con ello define su propio *ser en el mundo* como *cuidado*. La significatividad es la que “permite” el cuidado del Dasein como *ser en el mundo* y en ello se revela su ser como “inacabado”, su propio “poder-ser” no se lo permite. Así, su *ser inacabado* refiere a una estructura ontológica originaria que es la temporalidad. El acceso a ella debe partir entonces de la interpretación de la inmediatez de la ocupación, que revela su originario estado de ser incompleto. La comprensión del Dasein en su ser, se debe buscar entonces desde “lo que es”, pero como absoluta proyección. A partir de esto se da la originaria interpretación de la muerte. Su comprensión no debe ser concebida al final de un proceso de vida, como si la muerte fuese algo ajeno al propio ser del Dasein y que llega a ella para terminar por completo, más bien es al contrario, en su condición de ser-posible, la muerte es permanentemente su *más extrema* y segura posibilidad. El Dasein en cada instante esta, es, en su posibilidad más extrema, su muerte, es la condición fundamental de su existencia. De esta

manera, se establece la vinculación necesaria entre la condición finita del Dasein y la comprensión originaria de la temporalidad.

El Dasein que no se abandona al “ser caído” de lo *uno* y que asume su propia temporalidad finita, que decide adelantarse a su posibilidad más extrema, no significa que deba simplemente dejarse morir, sino al contrario, su vivir adquiere otro sentido. Su ser presente trae consigo su más propio ser temporal como futuro. Temporal no significa entonces “en el tiempo”, sino que el Dasein es el tiempo mismo. Heidegger retoma su intuición dada desde la *Introducción a la fenomenología de la religión*: En el propio tiempo del Dasein quedan integrados implícitamente todos los tiempos. El Dasein, en cuanto posibilidad, es futuro que conlleva en sí mismo el ser-pasado y el ser-presente. En el adelantarse al estado de resuelto, al Dasein se le hace visible la existencia como tiempo y puede resolver en el instante su hacer presente. En el instante, el Dasein se adelanta en un ahora propio como ser-futuro-pasado-presente, en un todo del tiempo. Las intuiciones iniciales del instante como *kairós* y *parusía*, ya no se dan en el ámbito de la vida religiosa, en la cual el presente se vivía como instante que se proyectaba desde un “esperar indefinido”, sino que ahora se dan en una temporalidad comprendida desde el vivenciar fáctico del Dasein y desde un adelantarse a su ser más propio, que es su propia finitud y que constituye su advenir.

Al mismo tiempo, la proyección temporal del Dasein con el mundo se presenta abierta en el modo de la circunspección. El estar-en-el-mundo interpretativo que abre al Dasein a sí mismo posibilita a la vez la apertura del mundo. La convivencia, en cuanto *circumspectiva* del trato con el mundo y con los otros Dasein, es interpretada según la adecuación de un determinado *ahora*. La adecuación de los “ahoras” se interpreta a partir de lo “uno” que se ocupa en el estar-en-el-mundo y la significatividad se da a partir del tiempo de ese uno. La adecuación a los “ahoras” se dan según la comparecencia de la significatividad familiar y queda reafirmada la vinculación originaria entre significatividad y temporalidad. En estas ideas sobre la temporalidad ya está presente en Heidegger la idea de temporalidad como instantaneidad, que es el momento fundamental en el que convergen todos los momentos temporales: el haber-sido del pasado, como el ser-ahora y el ser-posible del futuro. En este modo de ser-temporal de la instantaneidad todos los momentos son cooriginarios y el adelantarse al fin representa el modo propio del “estar resuelto ante la muerte”, que a su vez revela el carácter advenidero del ser del Dasein. Ideas todas que se desarrollan en extenso en la analítica existencial de *Ser y tiempo* y que veremos en el siguiente capítulo.

III. La significatividad del *Dasein* y la instantaneidad temporal en la analítica existencial.

Llamamos al presente que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él *instante* [*Augenblick*]. Y es que con este término, entendemos un modo del presente –el fenómeno que de este modo mostramos tiene un carácter extático-horizontal-. Esto quiere decir que el instante es un presentificar lo que esta presente que revela la situación que pertenece a la decisión en la que el estar-resuelto se ha resuelto. En el instante, en tanto que éxtasis, el *Dasein* existente, en tanto que resuelto es arrebatado en las posibilidades, en las circunstancias, en las peculiaridades de la situación del obrar siempre determinadas fácticamente. El instante [...] es lo primero y único que echa una mirada a lo que constituye la situación del obrar.¹⁸⁵

Martin Heidegger

En el primer desarrollo de la analítica existencial, que versa sobre la situación hermenéutica de la temporalidad fáctica del *Dasein*, Heidegger se encuentra en la situación de un gran problema fenomenológico y que considera de vital importancia encararlo para el real avance en la investigación sobre el sentido del ser. Heidegger denuncia desde un principio el esquema artificial “sujeto-objeto”, pues según él deforma la estructura originaria y significativa de la vida, por ende también dificulta el cuestionamiento del problema del ser. Este esquema artificial ha creado una situación teórica que se ha extendido a todos los ámbitos culturales y ha impedido investigar con suficiente originalidad el problema de la facticidad. En todas las ciencias humanas se puede ver cómo funciona este prejuicio y es por eso necesario reclamar una ciencia filosófica que pueda establecer los fundamentos originales que le sean propios a la vida. En esta desventajosa situación, Heidegger considera que Husserl, si bien ha criticado radicalmente en sus inicios el esquema “sujeto-objeto”, no supo mantenerse consecuente y no lleva hasta sus últimas consecuencias las críticas para allanar el problema de la existencia y del ser. Al contrario, con la publicación de *Ideas*, según Heidegger, Husserl vuelve a caer de nuevo en las teorías ya superadas por él mismo de la metafísica tradicional y en una insostenible filosofía de la conciencia. Así, a los ojos de Heidegger, las ideas de Husserl desembocan en una obsoleta y criticable “filosofía trascendental” y él se convierte en un sofisticado neocartesiano. Desde sus tempranas obras Heidegger está ya exigiendo una fenomenología diferente y con un horizonte mucho más amplio que el proyecto de Husserl. Para aquél, éste sólo tuvo un saludable inicio en la obra de *Investigaciones lógicas*, para

¹⁸⁵ Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. Trotta. Madrid, 2000. p. 344.

posteriormente traicionarse a sí mismo en 1913 con la “fenomenología pura y trascendental”, pues vuelve a incorporar ideas heredadas del idealismo y asume teorías con una errada abstracción: “abordar a la conciencia de manera pura y aislada, para posteriormente tratar de entender cómo es que entra en una relación de intencionalidad para con los objetos”.

En 1924, Heidegger concibe que la fenomenología de Husserl, al volver a aceptar de nuevo como verdadero ese artificial esquema teórico de separación entre sujeto y objeto, deforma de raíz el sentido originario de la vivencia en su facticidad y con eso se impide la comprensión del sentido del ser. Si se sigue aceptando el esquema de separación sujeto-objeto como hace la fenomenología trascendental es imposible comprender el sentido verdadero de vivencia y de la propia significación temporal. El problema que el Heidegger tiene con la fenomenología de Husserl no es entonces un asunto exclusivamente metodológico, sino que considera que las tesis fenomenológicas husserlianas afectan directamente los contenidos mismos en torno a la comprensión de la significatividad del Dasein y del sentido del ser en general.

Sin embargo, para el fin de esta investigación es necesario ver las diferencias entre ambos filósofos, pero no de manera irreconciliable. Tampoco se trata de eliminarlas, porque por supuesto que son innegables las diferencias entre ambos, pero de lo que se trata es más bien de indagar por los principios fenomenológicos comunes que mueven a las dos filosofías. Es necesario cuestionarse con Heidegger ¿Qué es lo que en el fondo motivó a la analítica existencial a buscar fenomenológicamente otra vía ontológica por el sentido del ser diferente de la filosofía trascendental? ¿Cuál fue la razón que “separó” a Heidegger del camino de la fenomenología como investigación de la conciencia como quería Husserl? pero también es indispensable preguntarse ¿Qué es lo que conserva Heidegger en su fenomenología hermenéutica del original proyecto de la “filosofía como ciencia rigurosa” de Husserl? ¿Cómo Heidegger mantiene viva en la analítica existencial la originaria intuición husserliana de ir “a las cosas mismas”? ¿Cómo se mantiene viva en la filosofía heideggeriana esa búsqueda por el sentido originario de los fenómenos tan presente en Husserl?

Estas últimas cuestiones se mantienen todo el tiempo presentes en el desarrollo de este tercer capítulo. No se intenta desarrollarlas de manera exhaustiva, pues eso requeriría otro tipo de trabajo de investigación, pero sí están acompañando el desarrollo de nuestras ideas, como también lo están en las del propio Heidegger, que siempre las tuvo como telón de fondo en todo su primer proyecto fenomenológico. Antes que nada, es importante mantener la hipótesis, como razón de esta “nueva búsqueda fenomenológica” iniciada por Heidegger, de que él se considera a sí mismo como “la posibilidad más propia” del interrogar resucitado de Platón y Aristóteles, por eso no es gratuito de que *Ser y tiempo* inicie con un largo epígrafe que remite al

interrogar sobre “el ser del ente” en el *Diálogo El Sofista*. Según Heidegger, este interrogar se vuelve a manifestar en Aristóteles como un “volver a buscar”, un nuevo retomar los principios de la filosofía científica que pregunta por las “cosas mismas”.¹⁸⁶ Nosotros podemos preguntarnos ¿Y no es esta la misma “posibilidad propia” que persigue también la filosofía de Husserl? Las críticas al psicologismo, al historicismo y a las filosofías como cosmovisiones del mundo, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La filosofía como ciencia rigurosa*, no tienen otro fin que reafirmar ese carácter de ciencia estricta que tiene la filosofía.¹⁸⁷ También lo esencial de la fenomenología hermenéutica de Heidegger es esa “pretensión científica” de la filosofía” y no es entonces algo nuevo con respecto a su maestro, sino que es algo que atraviesa a ambos, que viene desde lo más originario de la filosofía griega, y que por supuesto concierne al mismo pensamiento de Husserl.¹⁸⁸

Heidegger hace un particular énfasis en conservar ese espíritu de los griegos a lo largo del desarrollo de toda su filosofía y que al mismo tiempo, lo “encadena” a la pretensión husserliana de “ir a las cosas mismas”, pero que también lo diferencia de las ideas de su maestro. La intensión de la fenomenología husserliana de establecer las esencias puras en los actos de conciencia se vincula coherentemente con la intensión de mostrar a los fenómenos en su ser y con la pretensión de buscar el sentido originario de los entes en su ser, que correspondía al sentido de la filosofía griega, presente tanto en Platón como en Aristóteles. Sin embargo, como lo sostiene Gadamer, fue gracias a que Heidegger se armó con un fondo especulativo griego, que lo hizo invulnerable al riesgo de caer en un idealismo, como epígono neocartesiano, que es como él mismo terminó conceptualizando a la fenomenología husserliana.¹⁸⁹ La reflexión de Heidegger se mantuvo en un profundo contacto con la filosofía griega, cuya principal directriz está constituida precisamente por un esfuerzo teórico por el “desvelamiento” del ser. El peso de la influencia del pensamiento griego es evidente en *Ser y tiempo*. El mismo Heidegger lo reconoció muchos años después cuando en retrospectiva afirma:

¹⁸⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 55-57.

¹⁸⁷ Cfr. Husserl. *Investigaciones lógicas*. Ed. Citada. Vol. I. pp. 67 y ss. También *La filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. Miguel García-Baró. Ed. Encuentro. Madrid, 2009. Pp. 53 y ss.

¹⁸⁸ Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 47.

¹⁸⁹ Cfr. Gadamer. *Heidegger y los griegos* en *Los caminos de Heidegger*. p. 328 y ss. Esta dualidad en la influencia formadora de Heidegger también la considera Gadamer en otro ensayo cuando afirma: “El esfuerzo histórico de pensar de manera griega y de extraer este pensar, como los griegos, de nuestros propios hábitos de pensar modernos, servía aquí de una manera única al propio impulso del preguntar de Heidegger. No fue sólo en la reducción fenomenológica a la conciencia pura donde trató de superar la llamada escisión de sujeto y objeto, sino que fue este campo mismo de la reducción de la intencionalidad y de la investigación de la correlación en noética y noemática – como Husserl había definido la fenomenología-, al que dirigió la pregunta de qué significa “ser”, ya se trate del “ser” en tanto conciencia, estar a la vista, estar a la mano, ser-ahí o en tanto tiempo.” Gadamer, Hans-Georg. *Los griegos* en *Los caminos de Heidegger*. Ed. Herder. Barcelona, 2002. p. 128

Igualmente por ello observaría Husserl, magnánimo, [...] cómo yo [...] estudiaba semanalmente [...] las *Investigaciones lógicas*. La preparación de ese seminario resultaría fructífera sobre todo para mí. Allí es donde me percataría –llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa- de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como Ἀλήθεια, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su “desalbergarse”, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental de pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal.¹⁹⁰

Con esto, Heidegger se considera, por un lado, fiel al espíritu de Husserl de concebir a la filosofía como una “ciencia fenomenológica” (rigurosa, en el caso de Husserl) encargada de investigar el fundamento de las cosas, pero, al mismo tiempo, también fiel al espíritu de los griegos al considerar a la filosofía como una búsqueda de las cosas en su ser, fuera del ámbito de los actos de la conciencia. Así, Heidegger toma, por un lado, “el rigor” de la fenomenología de Husserl, sin caer en lo que él consideraba las consecuencias idealistas de la fenomenología trascendental, y por el otro, asimila el modo griego de preguntar y hacer que las cosas se presenten como “se dan”, es decir, como verdaderos fenómenos.

No podemos negar entonces con todo lo que hemos visto la formación fenomenológica trascendental de Heidegger y que él mismo reconoce. Influencia aprendida primero a través de una lectura cuidadosa de las *Investigaciones lógicas* y después a través de una relación directa con el propio Husserl, para posteriormente, por él mismo reorientar su “aprendizaje” y la apropiación del discurso husserliano hacia su propio camino. Podemos afirmar también que, Heidegger conserva el sentido fenomenológico de Husserl, de ir “a las cosas mismas”, pero de una manera aún más originaria que aquél, al modo griego, no quedándose en los actos de la conciencia como su fundamento, sino en una búsqueda del sentido del ser de los entes. En el momento de la analítica existencial puede decirse que lo que mueve a Heidegger es entonces un doble y conflictivo impulso: Por un lado, “conservarse unido” a la radicalidad de la fenomenología husserliana, pero por el otro, el “separarse” de la fenomenología trascendental, para conservar el espíritu griego del preguntar originario por el ser de las cosas. Esa conflictiva pero fuerte influencia fenomenológica es la que se mueve en toda la investigación por “el ser y el tiempo” en 1927. Donde categóricamente afirma:

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez. Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una “corriente” filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad.¹⁹¹

¹⁹⁰ Heidegger. *Mi camino en la fenomenología*. op. cit. p. 100.

¹⁹¹ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 61.

Sin embargo, se puede afirmar que a pesar de las diferencias con Husserl, tanto en el contenido de las ideas, como en los objetivos que persigue la investigación, Heidegger sigue conservando con toda seriedad el proyecto fenomenológico en la analítica existencial. Lo considera como el método más adecuado para dejar que el fenómeno de la facticidad y la significatividad se muestren en la temporalidad del Dasein. Según él, sólo su fenomenología conserva el verdadero carácter de un programa coherente en la investigación de las cosas mismas. Su valoración de la fenomenología sigue firme como proyecto ontológico de la facticidad. La sigue tomando de manera radical: "Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan. (...) Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran,..."¹⁹² Así, Heidegger se mantiene todo el tiempo en una doble valoración ante la fenomenología trascendental de Husserl. Por un lado, lo critica por los esquemas y los presupuestos idealistas que según él se refiltran en la teoría trascendental y por los olvidos ontológicos que conllevan, pero al mismo tiempo considera que sólo desde la fenomenología (por eso ese diálogo constante con las ideas de Husserl) es que se pueden abordar "las cosas mismas". La investigación de la analítica existencial es y será entonces fenomenológica, pero siempre y cuando sea hermenéutica, es decir, desde la misma originalidad de la vida.

Heidegger pretende acercarse a la auténtica originalidad de la existencia para así tener acceso a la pregunta por el sentido del ser en interrelación con la temporalidad del Dasein, cuestión fundamental que se queda pendiente en la fenomenología trascendental. Una vez abordada esta temporalidad, que se encuentra entrecruzada con la significatividad y que se refleja en una estructura unitaria que es la misma facticidad, puede entonces quedar así señalada la tarea crucial de la fenomenología hermenéutica. Su finalidad es la explicación ontológica del *cómo* de ese "hacer" que se realiza facticamente, tanto como tiempo del ser-en-el-mundo y también como temporalidad del Dasein. La fenomenología hermenéutica tiene como misión la comprensión de esa compleja y esencial relación de la significatividad con la temporalidad de la vida. Hasta este momento de las ideas de Heidegger no se han desarrollado las preguntas fundamentales, pero si se han sentado las bases para poder plantearlas de manera radical. Queda establecido que la cuestión del ser sólo se puede abordar en el "*siendo*" del tiempo y en relación ontológica con la significatividad ineludible del Dasein, que en el fondo no es más que la proyección de su propio ser temporal. Es en el cuidado del hacer del Dasein donde se encuentra implícita la conexión ontológica de la estructura temporal en íntima vinculación con la significatividad que se da ya desde siempre en el comportamiento cotidiano de su existencia. La existencia del Dasein se encuentra así

¹⁹² Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. citada. pp. 98-99.

permeada por su propia temporalidad y en cooriginariedad con ella una significatividad que también le es inherente a su propio ser. El cuidado significativo que ejecuta el Dasein remite a un tiempo mundano y la significatividad se manifiesta en un tiempo que es él mismo. Todas estas ideas sólo se encuentran esbozadas en sus primeras obras y Heidegger las desarrolla ampliamente en *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Veremos en este capítulo como es que las plantea, cómo evolucionan en nuevos conceptos y cómo a partir de éstos enfoca también las críticas a su maestro Husserl.

a) El debate de Heidegger con la idea husserliana de fenomenología y la relevancia de la intuición categorial en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

Los *Prolegómenos para una Historia del concepto del tiempo* de 1925 son particularmente importantes, porque comienzan con una sección en la que expone la tarea y el sentido de la investigación fenomenológica. En esta obra, Heidegger avanza en su tarea central sobre la determinación de la temporalidad en su íntima conexión con el ser. En todo ello contiene seguramente el intento más sistemático de Heidegger por aclararse a sí mismo su “enigmática” relación con el que a sus ojos considera como el “gran idealista”, Husserl. En razón de la cual fue el blanco de duras críticas, pero por el que al mismo tiempo también siente “admiración y amistad”.

Heidegger reafirma, como lo hemos visto desde sus primeras obras, que el método más adecuado para la investigación del tiempo y el ser, es el fenomenológico, pero para este momento de 1925, ya no era, por supuesto, el fenomenológico husserliano. Por esta razón, es conveniente detenernos a hacer toda una serie de aclaraciones para comprender que es lo que está entendiendo por fenomenología como el método para su proyecto ontológico. Tal vez pueda parecer todo esto un gran rodeo, pero considero que es necesario aclarar que entiende Heidegger en este momento por fenomenología, pues el problema del sentido de ser y la íntima relación que tiene con la temporalidad, sólo pueden ser abordados desde ella. Por otro lado, es indispensable precisar cuál era el método hermenéutico fenomenológico que lo diferencia del proyecto husserliano. Si bien la fenomenología ontológica representa el interrogar fundamental de la filosofía porque pregunta por la cuestión más originaria y por el significado de “las cosas mismas”, que permite a su vez a los entes revelarse en su ser; con todo para él la fenomenología sólo representa un modo de la investigación. A diferencia de esto, Husserl considera que la fenomenología no sólo es un método de investigación, sino que es todo un proyecto radical de la filosofía para establecer las bases absolutas de la ciencia, cosa que ya

hemos abordado en el primer capítulo. Sobre este punto Heidegger hace en este momento la categórica afirmación de que la fenomenología sólo tiene como tarea central el *cómo* de la investigación:

La cuestión del ser debe entonces abordarse hoy en día por medio de la fenomenología; aunque este método “especifica únicamente el *cómo* de la investigación”, lleva en su tendencia natural hacia la interrogación por las cosas mismas, la posibilidad de preguntar primigeniamente por la cuestión del ser en general.¹⁹³

Con esto, se identifican filosofía, ontología y fenomenología, unificación que ya se venía gestando desde sus obras anteriores. Hasta 1928 Heidegger insistió en la solidaridad entre fenomenología y ontología. Pero es manifiesto que la dimensión ontológica de su análisis tiene más peso, pues la estrategia fenomenológica, que si bien corresponde al modo en que el “objeto debe ser investigado”, la cuestión fundamental de su fenomenología sigue siendo el ser en su entramado con la temporalidad. La fenomenología que continúa utilizando Heidegger para su investigación es la ontológica, que según él es la más consecuente, y es la que ya se encuentra en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En ésta obra se exige una rigurosa aplicación del principio “a las cosas mismas” y es el que corresponde propiamente al sentido griego de “fenómeno”.¹⁹⁴ Heidegger rechaza la fenomenología posterior a las *Investigaciones lógicas* y apunta una crítica hacia lo que considera el “nuevo pensamiento idealista trascendental de Husserl”. Enseguida veremos cómo entiende a la fenomenología en este momento, qué es lo que acepta de la fenomenología de Husserl sobre el tiempo y sobre el ser, y qué es lo que no acepta de las nuevas ideas husserlianas.

La “intencionalidad” es la primera idea fundamental que retoma Heidegger en 1925 y está a la base en la investigación del tiempo, aunque la incorpora y transforma dentro de su propia filosofía.¹⁹⁵ La importancia de este concepto no es sólo que indica una referencia, un “dirigirse a” de sujeto a un objeto, sino en el *cómo* de darse esa referencia, en el *cómo* de la captación. Como hemos visto, Husserl ataca la idea “preconcebida” de entender la conciencia como algo vacío a la cual se contraponen los objetos para llenar ese vacío. Según esta idea, sólo metodológica y temporalmente se puede imaginar a la conciencia aislada del “mundo exterior”, porque en sentido estricto no existe un mundo interior vacío de la conciencia por un lado y, por

¹⁹³ Martin Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Ed. Alianza. Madrid, 2006. pp. 103-104.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Cfr. Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002. pp. 378-379. En la nota 1 del § 69 el propio Heidegger afirma que uno de los objetivos de la obra de *Ser y tiempo* es que “se mostrará que la intencionalidad de la “conciencia” se funda en la temporeidad extática del Dasein, y el modo como se funda en ella.”, confirmando con ello el seguimiento de uno de los caminos trazados por Husserl.

otro, una realidad exterior diferente de ella, a la cual posteriormente puede dirigirse. Para Husserl, la intencionalidad es el “estar siempre dirigido a objetos” y es por principio el estado fundamental de la estructura de la conciencia.¹⁹⁶

En cambio, para Heidegger, la intencionalidad ya no se refiere a un acto de una conciencia pura, sino que es un dirigirse del propio Dasein, él es el que “está dirigido” realmente a los objetos, está arrojado a los entes desde siempre y con la totalidad de su ser, no sólo como una conciencia pura y teórica, sino con todo un conjunto significativo que temporalmente le es dado. La intencionalidad para Heidegger no es sólo un acto teórico de la conciencia, sino que está implicado en ello todo un contexto precomprensivo, atemático y afectivo, que es lo que conforma al “cuidado” del Dasein. Según Heidegger, la intencionalidad no refiere sólo al plano subjetivo del Dasein, es decir, a la conciencia, sino que la relación intencional del sujeto se desborda e incluye a la estructura del mismo objeto. Aquí es dónde está la gran diferencia de conceptualización de la intencionalidad con el pensar husserliano. El intento de Husserl de superar lo intelectual mediante la teoría de la intencionalidad, se queda sólo en eso, en un mero intento, pues la intencionalidad queda dentro de la esfera de la conciencia. Para Heidegger, en cambio, la intencionalidad es un *comportamiento* del sujeto que abarca estructuralmente tanto al Dasein como al objeto. En este sentido la intencionalidad no es ni subjetiva, ni objetiva. Las “vivencias del yo”, cómo diría Husserl, sí pertenecen a la esfera subjetiva, pero esas vivencias intencionales del sujeto “adquieren”, desde el principio, un contenido trascendente del objeto. La “subjetivación” de la intencionalidad supondría a un yo o sujeto con vivencias intencionales “empaquetadas” y que sólo corresponden a la esfera subjetiva. Por otro lado, se supondría, dentro de la esfera de la trascendencia, a un objeto, que por su naturaleza posee determinaciones independientes de aquél. Por lo cual, no es conveniente sostener “la distinción de un dentro y de un fuera”, ni de una esfera subjetiva y una trascendencia objetiva cuando nos refiramos a la intencionalidad de un sujeto hacia un objeto.

Primero, ha de decirse, contra la *errónea objetivación* de la intencionalidad, que la intencionalidad no es una relación subsistente entre dos entes subsistentes, sujeto y objeto, sino una estructura, que constituye el carácter de relación del comportarse del Dasein como tal. Segundo, en oposición a la *errónea subjetivación* de la intencionalidad, hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto, y esté necesitada ante todo de trascendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del Dasein es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia*.¹⁹⁷

La relación entre la conciencia intencional y lo intencionado es algo que todavía permanece “oscuro” y que “aún resulta problemática”, incluyendo en ella el gran problema de la

¹⁹⁶ Vid supra: b) Intencionalidad y constitución de objetos. p. 21.

¹⁹⁷ Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. citada. p.94

“trascendencia”.¹⁹⁸ Sin embargo, muchos comentaristas afirman que es este concepto de intencionalidad en Husserl el que dio origen al existenciario “cuidado” del Dasein, pues, ya la intencionalidad es considerada como una “estructura esencial y ontológica” de sus comportamientos. Posteriormente Heidegger desarrolla para sus propias ideas “*a pesar de la superficie intelectualista del texto husserliano, la idea de intencionalidad, supone superar el dogma tradicional del primado de lo teórico, al obligar a reconocer la originalidad de los diferentes modos de darse la realidad*”.¹⁹⁹ Según este planteamiento, el sentido profundo y el espíritu de la idea de intencionalidad la conserva Heidegger en su “concepto” de cuidado. Este planteamiento es muy interesante, pero tendría que ser fundamentado y no es éste el espacio para desarrollarla.

Por otro lado, a juicio de Heidegger, la intuición categorial es un verdadero “descubrimiento” dentro de la fenomenología. Husserl “en su franqueza de ir “a las cosas mismas” cree encontrar en las categorías del lenguaje, como “este”, “y”, “es”, “no” que no tienen una significación objetual, pero que sí son capaces de un particular cumplimiento intuitivo”. El “es” del lenguaje, por ejemplo, no se encuentra en la realidad, es una categoría que se da en una intuición específica, en la intuición categorial. Husserl toma distancia ante el hecho elemental de ver un objeto. Para “ver” un objeto cualquiera es necesario tener previamente una comprensión de la “categoría de substancia”. Husserl afirma que esta comprensión no puede ser derivada exclusivamente de los “datos *hyléticos* de la intuición sensible, sino que necesariamente se tiene que aclarar como es que se establece el “*paralelismo entre las intenciones significativas de las expresiones y aquellos actos que están fundados en las percepciones correspondientes*.”²⁰⁰ Husserl ejemplifica la cuestión de la siguiente manera:

El *papel* es conocido como blanco, o mejor como papel blanco, cuando decimos expresando la percepción: *papel blanco*. La intención de la palabra *blanco* sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse. Papel blanco quiere decir que *es* blanco. [...] Solamente las significaciones de las notas unidas en su “concepto” terminan en la percepción; también en este caso es conocido como papel el objeto entero; también en este caso hay una forma complementaria que contiene el ser, aunque no como única forma. La función impletiva de la simple percepción no puede alcanzar, notoriamente, a estas formas.²⁰¹

¹⁹⁸ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Ed. Alianza. Madrid, 2006. p. 70. Cfr. también *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 86-87.

¹⁹⁹ Patricio Peñalver, comentado las *Investigaciones lógicas* de Husserl y en su valoración del pensar heideggeriano, considera que la idea de intencionalidad se conservó en Heidegger en su discurso fenomenológico, pero contextualizado dentro del entramado del ser-en-el mundo. Cfr. *Del espíritu al tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 64 y ss. Sobre esta influencia del concepto de intencionalidad para la formación del existenciario “cuidado” en Heidegger véase las notas 125 y 169 de este trabajo. *Vid supra*. pp. 65 y 86 respectivamente.

²⁰⁰ Cfr. Husserl. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Ed. citada. 6ª Investigación. cap. 6, § 40. p. 694.

²⁰¹ Husserl. *op. cit.* p. 695

Para Heidegger, en cambio, esta es justamente la intuición categorial, dentro de la cual y de antemano la conciencia puede “ver” al ser. Así, Husserl únicamente sostiene que en la intuición categorial no se puede determinar ese “es”, que si refiere a un acto significativo, pero que la “función impletiva de la percepción” no puede alcanzar a esa forma de ser”, quedando por ello “dispensando ese ser sólo a una fijación en el enunciado”. Heidegger posteriormente corrobora que sólo mediante un análisis fenomenológico se puede mostrar como el “ser” no es ningún mero concepto, ni una abstracción, ni algo que corresponda al ámbito de la percepción sensible, sino que es un particular modo de “intuir” que posee ya detrás de sí una significación, y que es el sentido originario del “ver”, que es lo que en esta obra comienza a desarrollar:

La expresión “intuición” corresponde en su significación a lo que ya antes determinamos como “ver” en sentido pleno. *Intuición* quiere decir simple y directa aprehensión de lo que se encuentra dado, tal como ello mismo se muestra (...) la intuición categorial se encuentra incluida en toda percepción concreta de cosas.²⁰²

De esta forma, se puede afirmar que la intuición categorial no tiene nada que ver con “*un método excepcional de penetrar en los dominios y profundidades del mundo habitualmente cerrados*” o con un “intuicionismo moderno” a la manera de Bergson.²⁰³ Más bien, Heidegger la entiende, en principio de manera semejante a Husserl, pero a diferencia de éste, él se retrotrae al hecho de ver cualquier objeto y considera que lo que lo hace ser no es la categoría de substancia, ni algo derivado de la síntesis de la conciencia sobre los datos “hyléticos” (como sí lo afirma Husserl), sino que es un evidente “ver categorial”, y desde esta también se puede “ver” al ser (que es la “precomprensión del ser”). Con la intuición categorial, se puede afirmar que “Husserl lo habría llevado a él, Heidegger, al camino que él, Husserl, ya no vuelve a recorrer, pues considera como evidente por sí mismo que el “ser” significaba “ser-objeto” de la conciencia.²⁰⁴ Así, Heidegger se siente ahora sobre la pista ontológica correcta para ahondar en su propio camino e intentar señalar cual es el “fundamento de ser” de las cosas. Es un hecho la forma en cómo influyen los análisis lingüísticos de Husserl en el desarrollo de las ideas de Heidegger, cosa que él mismo reconoce.²⁰⁵ Esto se manifiesta al precisar la idea de la intuición categorial y puede verse también en los análisis de la investigación de *Ser y tiempo*.

²⁰² Heidegger. *Prolegómenos para una historia...* pp. 70-71.

²⁰³ Heidegger. *op. cit.* p. 71

²⁰⁴ Así lo sostiene también Ernst Nolte. *Heidegger*. Ed. Tecnos. Madrid, 1992 p. 315. Nolte está glosando a Heidegger. *Seminare*. G A, t 15, p 327.

²⁰⁵ En retrospectiva muchos años después Heidegger reconoce que “*Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las Investigaciones lógicas, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el “múltiple significado del ente”.*” Cfr. Heidegger. *Mi camino en la fenomenología*. Trad. Félix Duque. Ed. Tecnos. Madrid, 2001. p. 99.

Ahí puede verse claramente la convicción que tiene Heidegger de que el término “ser” tiene una diversidad de significaciones, con toda una pluralidad verbal: “soy”, “es”, “eres”, “será”, etc. que se manifiesta en el uso cotidiano y frecuente que le damos ese término en el lenguaje; lo cual para él señala que ya se tiene una marcada comprensión y significado del “es” del término “ser”, que si bien no es temática, no por ello deja de manifestarse. En 1927 se lee:

El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto a un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo *es* azul”; “soy feliz”, y otras expresiones semejantes.²⁰⁶

Según Heidegger, la intuición categorial no se da en ese “paralelismo entre el mentar significativo y el intuir impletivo” que sugiere una expresión, como lo sostiene Husserl, sino en la sobreposición significativa del lenguaje en relación con la percepción. “*No es que veamos primariamente y originariamente los objetos y las cosas, sino que inmediatamente hablamos sobre ello, más exactamente, no expresamos lo que vemos, sino que al contrario, vemos lo que se dice sobre la cosa*”²⁰⁷. Esto nos lleva a afirmar que sólo intuimos categorialmente dentro de cierta “expresividad” previa, dentro de el “estar ya dicho y hablado en las cosas”, es decir, dentro del conjunto de la significatividad y del lenguaje preestablecido. De hecho, no puede llevarse a cabo la interpretación de otra manera, porque la intuición, cualquiera que esta sea, es siempre del Dasein, que es siempre un *ser-en-el-mundo* y “dentro” de un todo significativo, como lo hemos visto. El intuir categorial en Heidegger se da siempre “dentro” de un todo significativo de referencias, y el intuir se da necesariamente dentro del marco de la significatividad, por eso, nunca es un “simple ver”. El “ver” de la intuición categorial es posible desde el conjunto referencial previo del “ver en torno” de la significatividad.

Aunque si bien es cierto que Heidegger comparte con Husserl que la intuición es el punto de partida de todo proceso fenomenológico, también se distancia de él sosteniendo que el correspondiente acto teórico de la conciencia no es una intuición pura, sino que se comprende “dentro” de un contexto significativo previo, es decir, a partir de una “intuición hermenéutica”. “La intuición hermenéutica comprende el mundo antes de cualquier acto de reflexión y teorización por parte de una conciencia pura.”²⁰⁸ Según Heidegger, la intuición es una derivación de la previa comprensión significativa del entorno, pues la significatividad del ser-en-el-mundo es un existenciarío originario. En cambio, en Husserl la intuición categorial es

²⁰⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 27.

²⁰⁷ Cfr. Heidegger. *Questiones*, IV, Gallimard, Paris, 1976, p. 75. Comentado y glosado por Patricio Peñalver en *op. cit.* p. 66.

²⁰⁸ Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Ed. Citada. pp. 43-44

primera y la comprensión proyectiva viene en un acto posterior de la conciencia. Pero es hasta 1927, en *Ser y tiempo*, donde termina de desarrollar estas ideas y se ve claramente que Heidegger se distancia esencialmente de Husserl en torno al concepto de intuición. En esta obra, se establece plenamente al Dasein como *ser-en-el-mundo* y dentro del contexto de la relación de sentidos, que a su vez posibilitan el cuidado, y con estos existenciales se aclararán las ideas de intuición y comprensión significativa. Por el momento, en 1925, en los *Prolegómenos*, la intencionalidad y la intuición categorial husserlianas son consideradas como vistas de “manera fragmentaria” y entendidas “desde fuera” del contexto significativo previo, pues no están entendidas “dentro” de la red de remisiones y de articulaciones de sentidos.²⁰⁹

Por esta misma razón, es que Heidegger cuestiona también ya desde este momento la intencionalidad dentro de la fenomenología trascendental, por concebir al Dasein desde la perspectiva de una conciencia teórica. Él considera que para un correcto acceso al Dasein se hace imprescindible entenderlo no como una conciencia pura que se proyecta al mundo, sino que hay que comprenderlo de principio como un “poder ser” que sólo puede proyectarse estando ya en ese conjunto de remisiones que es el mundo, con un contenido significativo previo. La intencionalidad no es un puro arrojarne neutro, y de la misma manera, que el intuir categorial sólo puede ser comprendido más que a partir de esa significatividad previa.

El Dasein tiene que darse a comprender su propio poder-ser. Se da a sí mismo la tarea de interpretar cómo está respecto de su poder-ser. El conjunto de estas relaciones, o sea, todo aquello que pertenece a la estructura de la totalidad dentro del cual el Dasein puede darse a sí mismo algo para comprender, esto es, puede darse para comprender su poder-ser, lo denominamos la *significatividad*. Ésta es la estructura de lo que llamamos *mundo en sentido ontológico estricto*.²¹⁰

A juicio de Heidegger, Husserl no puede entender ese previo significativo del *ser en el mundo* y por eso se mantiene dentro de la concepción tradicional de la filosofía, en el cual el *ser* es el ser de los entes, es decir, de la casa, del libro, etc. Por esa razón, la pregunta por el sentido del ser nunca existió como un problema dentro de la fenomenología husserliana, solamente con la intuición categorial se acercaba a la cuestión, pero en eso se quedaba nada más, jamás llegó a ser expresada directamente como el más fundamental de los problemas filosóficos. Para Heidegger, Husserl no agotó las posibilidades de la intuición categorial, ni pudo darle un sentido ontológico, porque la mantuvo dentro de un horizonte hermenéutico tradicional y dentro de éste solamente llegó a “rozar” el problema ontológico del sentido del ser, pero jamás llegó a constituirse en un problema real.

²⁰⁹ En los *Prolegómenos a la historia...* Heidegger lo dice de soslayo. pp. 71-72. Cfr. Peñalver *op. cit.* p. 74.

²¹⁰ Heidegger. *Prolegómenos a la historia...* Ed. Cit. p. 353

Sin embargo, el propio Heidegger nunca deja de reconocer que fue gracias a la sexta de las *Investigaciones lógicas* de su maestro Husserl y al estudio de la distinción entre intuición sensible y categorial que vislumbra la multiplicidad de los sentidos del ser. Todavía en el protocolo del *Seminario de Zähringen* leemos lo que considera como las aportaciones de Husserl a la investigación fenomenológica: “para poder desplegar la interrogante sobre el sentido del ser era necesario que el ser sea dado a fin de poder interrogar su sentido. El gran esfuerzo de Husserl consistió justamente en esta forma de presentar el ser, fenoménicamente presente en la categoría”.²¹¹ En consideración de Heidegger, la obra de Husserl tiene pues, como gran mérito, el descubrimiento del concepto de intuición categorial, que nos permite pensar lo categórico como algo dado en el ámbito de lo fenomenológico y a su vez nos hace accesible la posibilidad del despliegue de la pregunta que interroga por el sentido del ser, en ello radica justamente su gran importancia. Para Heidegger la intuición categorial reabre una problemática que tiene su origen desde la ontología griega. Él retoma ese origen, la reinterpreta de una manera ontológica para proyectarla expresamente hacia la pregunta que interroga por el ser. Por eso, el mismo Heidegger considera a Husserl como el gran “impulsor” hacia la pregunta por el ser. Varios comentaristas así también lo expresan, que es precisamente el estudio de la “sexta de las *Investigaciones lógicas*” la que desempeña en Heidegger un papel decisivo en el éxito de iniciar la tarea de investigar el sentido del ser.²¹²

Sin embargo, por el desarrollo que ha alcanzado la fenomenología heideggeriana en los *Prolegómenos* y por la concisión de lo que es el Dasein, como un complejo de relación significativa, como *ser en el mundo*, es que termina siendo completamente distinta a la concepción husserliana de conciencia pura. A partir de esto, la crítica de Heidegger se basa principalmente en que considera que los presupuestos de la fenomenología husserliana son insuficientes para abordar con fundamento la principal cuestión del sentido del ser. Según Heidegger desde 1900, *Las investigaciones lógicas* tienen una inclinación temática hacia la epistemología, y si bien en 1911 con *La filosofía como ciencia estricta* y en 1913 con *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* se cuestiona la fundamentación última

²¹¹ Cfr. Heidegger. *Le Séminaire de Zähringen* en las *Questiones IV*. Trad. J. Beaufret. Gallimard, París, 1976, p. 315. El señalamiento es dado por Alain Boutot y hace la referencia en el texto introductorio *¿Qué sé? Heidegger* Publicaciones Cruz O. S.A. México, 1991, p. 18.

²¹² Friedrich-Wilhelm von Herrmann, por ejemplo, es uno de los principales comentaristas que sostienen que Heidegger “recoge positivamente” muchos de los planteamientos que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas*: “Hay tres aspectos del tratamiento fenomenológico husserliano de la *Lógica* que Heidegger valora como señales orientadoras hacia su propio pensamiento: en primer lugar, la comprensión de la diversidad de los ámbitos de ser; en segundo, la comprensión de la intencionalidad como captación de la esencia de lo psíquico; en tercero, la comprensión de la acreditación [*Ausweinsung*] como identificación y de la verdad como verdad de la intuición.” Cfr. Friedrich-Wilhelm von Hermann. *Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl* en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Ed. Trotta. Madrid, 1997. p. 79.

de la fenomenología, sin embargo, el olvido de Husserl por la significación ontológica termina siendo inevitable. Heidegger se pregunta ¿cómo es posible que la fenomenología, siendo una investigación hacia las cosas mismas, hacia el ser de los entes, llega a ser tan afenomenológica? “*La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía*”.²¹³

Husserl busca, como hemos visto desde el principio, una certidumbre absoluta, un punto de partida firme que fuese la base de la filosofía como ciencia. La encuentra en la conciencia pura, porque entiende a la conciencia natural como imposibilitada para comprenderse a sí misma e incluso considera que ésta se coloca a sí misma en un plano de igualdad con la realidad del mundo, cosa para él inaceptable. La conciencia en actitud natural no satisface entonces a Husserl. Según él, para que la conciencia pueda aparecer en su “esencia propia” y pueda ser fundamento, hace falta una reducción (*epoché*) de sí misma y de esta manera también puede también cobrar valor en su justa medida el mundo real. La “reducción fenomenológica” sólo es inicialmente una desconexión con el mundo, pues posteriormente se determina, gracias a la ciencia, lo dado “en el qué y cómo de su ser”.²¹⁴ Sin embargo, todo esto le parece a Heidegger un procedimiento insostenible, pues la fenomenología trascendental se queda recluida en el ámbito de la conciencia pura, ignora la facticidad de la existencia. Entonces esa tesis de la conciencia como región del ser absoluto le resulta a Heidegger rigurosamente inaceptable. Para él, esta tesis no es original de Husserl, se remonta a los orígenes de la filosofía moderna, es decir, a las ideas de Descartes. Por esta razón, considera que la fenomenología husserliana no es sacada fenomenológicamente mediante una vuelta “a las cosas mismas,” sino que es una vuelta a la idea tradicional de filosofía. El principio husserliano “a las cosas mismas” resulta una vuelta a la idea tradicional de conciencia. Lo que mueve a Husserl no es un retroceso a las cosas mismas, sino que es literalmente un retro-ceso a una idea tradicional de la filosofía moderna que “pide” como fundamento una conciencia pura²¹⁵. Los *Prolegomenos* son importantes, entre otras cosas, por esta crítica expresa y directa contra su maestro Husserl. Heidegger nunca acepta que la fenomenología tenga que caer de nuevo en lo que a

²¹³ Heidegger. *op. cit.* p. 140.

²¹⁴ Cfr. Edmundo Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. [Ideas I]*. Traducción de José Gaos y Antonio Zirió Q. Ed. UNAM-FCE. México, 2013. p. 207 y ss. Cfr. También Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986. *Passim*

²¹⁵ Cfr. Heidegger. *op. cit.* p. 142. Heidegger mucho tiempo después hará esta reflexión y seguirá manteniendo este juicio de valor: “Husserl siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia y no vio esto como un supuesto. Esto es el límite del hombre; él no puede ver detrás de sí. Las “cosas mismas” eran, pues, para Husserl la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió *Ser y tiempo*”. Seminario: *Übungen im Lesen, Aristóteles Physik II und III*, WS 1951-1952. La referencia se encuentra en *Filosofía sin supuestos* de Danilo Cruz Vélez. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1970 pp. 111-112. Cfr. También Peñalver. *op. cit.* p. 70.

su juicio es un idealismo, si bien no en el clásico, a la manera cartesiana, pero sí en el sentido de que “la conciencia sea el único ser absoluto”.

Según Heidegger, Husserl en su deseo de independizar a la conciencia de los procesos psicológicos, se deja fascinar por las leyes del pensamiento ideal, dando por resultado una “desconexión” con el mundo que no se vuelve a restituir, pero que paradójicamente resulta que lo constituye. Lo que intenta la filosofía de Heidegger es “mundanizar de nuevo” a esta “conciencia” que en Husserl se transforma en algo tan prodigioso, que se convierte en el único fundamento del mundo. Se dice “mundanizar de nuevo” entrecomillado porque para Heidegger el mundo nunca se separa ni de la conciencia, ni del yo; esa artificial separación sólo se puede dar como un ejercicio teórico, que es justamente la *époje* husserliana. Pero en el darse efectivo de los entes en su mundaneidad nunca se da esta separación entre mundo y conciencia, incluso se encuentran desde siempre en una “interrelación” tal que tiene un carácter óntico y ontológico, que sólo de manera teórica pueden pensarse como separados.

Así pues, se tiene que volver a pensar de nuevo al mundo y a la conciencia en su originaria relación, que es precisamente lo que constituye al Dasein. El pensamiento de Heidegger ha formulado un juicio definitivo sobre la fenomenología husserliana, que marca una diferencia substancial con respecto a su maestro. Heidegger no cree que sea posible sustentar una filosofía fenomenológica en la “subjetividad-objetiva” de la conciencia, ni tampoco cree que sea posible después²¹⁶. La investigación verdaderamente fenomenológica tiene que buscar el fundamento en un estado ontológico más originario, y éste no era otro que el mismo Dasein.

Para este momento de la fenomenología heideggeriana, es más que evidente que el Dasein no puede ser el equivalente al *Ego puro* husserliano. El término Dasein pretende mostrar una relación más rica y fundamental con respecto al ser. Desde los *Prolegómenos* del 1925, Dasein significa una “unión ontológica” del ser del hombre con el ser. De hecho, la analítica existencial tiene de aquí en adelante como finalidad la investigación de esta relación fundamental. He aquí la razón por la que a Heidegger le parece siempre inadmisibles una filosofía fenomenológica que sólo se encuentre centrada en la conciencia teórica-reflexiva del Dasein. Las significaciones de Dasein, de ente y de ser no pueden ser comprendidas desde sí mismos. Los límites del Dasein se extienden hasta la comprensión del sentido del ser.

²¹⁶ Heidegger en 1963 afirmaba todavía: “La “fenomenología pura” es “la ciencia fundamental” de la filosofía, acuñada por aquélla. “Pura” quiere decir “fenomenología trascendental”. Pero con “trascendental” se alude a la “subjetividad” del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, “subjetividad” y “trascendental”, indican que la “fenomenología” se sumía conciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la “subjetividad trascendental” accedía a una determinabilidad más original, universal.” *Mi camino en la fenomenología*. Ed. citada. p. 97.

Elaborar el planteamiento de la cuestión del sentido de ser quiere decir: poner al descubierto el preguntar en cuanto ente, es decir, poner al descubierto el propio *Dasein*; pues sólo de ese modo será lo que se busca –en su sentido más propio- algo auténticamente buscado. El preguntar se ve aquí tocado a la vez por lo que se pregunta, puesto que, el preguntar anda tras del ser siendo él mismo algo que es, un ente.²¹⁷

De esta manera, no se puede homologar jamás la existencia del *Dasein* con el *Ego Cogito Puro* de Husserl. Si se parte de la idea errónea de que la analítica existencial es un mero estudio del ser del hombre, es muy fácil caer en la concepción de que la filosofía de Heidegger no es más que una nueva aplicación de la filosofía de Husserl como estudio del sujeto o conciencia. Y con esta idea, por supuesto que se pierde la finalidad última de la filosofía de Heidegger, que es la investigación del sentido del ser. La tarea de la fenomenología, desde los *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* será la de desentrañar esa relación ontológica entre ser y *Dasein*. La analítica existencial parte del hecho de que el sentido del ser en el *Dasein* no es una comprensión conceptual, sino que es un “*ahí*” que se da de forma originaria en la misma *facticidad* de su existencia. La analítica existencial no tiene pues otra alternativa más que la investigación ontológica del *Dasein*, porque sólo y únicamente en ese “*ahí*” es donde se manifiesta el sentido del ser. Esa manifestación del ser se encuentra en todas las proyecciones de la *facticidad* de la existencia.

Por esta razón, en un primer momento, la investigación ontológica de Heidegger da sólo preeminencia a la investigación del *Dasein*, pues, él es quién le iba a dar nueva luz al sentido del ser; y esto se expresa ya desde la obra del 1925 (que pasa también como primer propósito de la investigación ontológica en la obra de *Ser y tiempo* en 1927). Por la misma necesidad fenomenológica, ya en este momento la pregunta por el sentido del ser se desplaza, desde su propio centro, a una investigación sobre la interpretación del tiempo en su relación tanto con el propio ser, como con la temporalidad. Temporalidad entendida, por supuesto, en una intrínseca relación fundamental con el *Dasein*. Para esto, las ventajas que tiene la fenomenología en ésta investigación siguen siendo evidentes.

La cosa preguntada misma, que aquí es el ser, exige que se exponga lo ente –el *Dasein*. Únicamente la tendencia fenomenológica –revelar y entender el ser en cuanto tal- conlleva el cometido de explicar el ente que el propio preguntar es –el *Dasein* que nosotros, los mismos que preguntamos, somos.²¹⁸

²¹⁷ Heidegger. *Prolegómenos a la historia...* Ed. cit. p. 186

²¹⁸ Heidegger. *op. cit.* p. 187.

De esta manera, el Dasein no sólo es ese ámbito en el que se hace visible la temporalidad, sino el lugar de la pregunta por el ser. Por eso el análisis del Dasein se consagra en esta fase madura de la analítica existencial como ontología fundamental. Así, para el propio Heidegger, la fenomenología en su estado más radical, no es otra cosa, que el volver a buscar desde los inicios y hasta las últimas consecuencias la raíz misma de la pregunta fundamental, a fin de permitir a los entes revelarse como entes en su ser. El espíritu husserliano de ir “a las cosas mismas” es evidente que está presente en este texto, pero se ha transformado con la gran innovación de no ir ya al “ser de los entes que se presentan como actos de la conciencia”, sino al sentido del ser desde la temporalidad del Dasein. Por tal motivo, la razón de las discrepancias teóricas entre Husserl y Heidegger no reside sólo en el objeto del método filosófico –esencias dadas a la conciencia en Husserl, el sentido del ser en Heidegger-, sino también en la naturaleza de la investigación misma. Para Heidegger la fenomenología sólo es válida como una posibilidad de tener acceso al sentido del ser y no como “la dirección” filosófica encaminada a fundamentar un “sistema absoluto” desde la conciencia, como sí lo hubiese querido Husserl. Sin embargo, aunque Heidegger anteponga a la fenomenología de la conciencia de Husserl una fenomenología ontológica, no por eso significa que haya dejado de ser una búsqueda de “las cosas mismas”, esa originaria intención husserliana sigue permaneciendo en él y se refleja en su búsqueda del sentido del ser, que es lo que veremos en los siguientes incisos.

b) Significatividad y temporalidad en el entramado *ser-en-el-mundo* en *Ser y tiempo*.

En 1927, con *Ser y tiempo*, el pensar sobre el tiempo se reorienta para consolidarse en dirección hacia una interpretación y comprensión ontológica fundamentada en el ser del Dasein, que ahora es esencialmente concebido como integrado en la estructura *ser-en-el-mundo*. Esta radicalización del proyecto original no es una simple substitución de términos, sino que obedece a una “evolución” en el contenido del pensamiento de Heidegger en torno a la comprensión de la temporalidad. Los conceptos 1921 de la subitaneidad del instante y el tiempo *kairológico* son aparentemente dejados de lado en favor de una primacía del advenir o futuro en la estructura temporal del Dasein, pero aparecen incorporados y reelaborados de una manera diferente. En la investigación sobre la estructura temporal del Dasein, la comprensión de la instantaneidad se manifiesta en otros términos, pero no deja de estar presente y tiene un decisivo lugar en la cooriginareidad de los éxtasis temporales. La estructura original del Dasein se comprende ahora desde la analítica existencial, pero sigue dentro del proyecto filosófico inicial de la investigación por la pregunta por el ser. El Dasein se sigue concibiendo como un ser temporal y en interrelación con un complejo de existenciales (el cuidado, la

existencialidad, facticidad, la caída, etc.) que cada vez se tematizan más dentro de una cooriginariedad unitaria que abarca a todos los existencialistas. Todos son configurados con una base originaria que es la previa estructura temporal de *ser-en-el-mundo*. Es partir de esta unidad básica de la estructura existencial del Dasein que es posible plantearse la pregunta por el tiempo y por el sentido del ser. Muy lejos de éste planteamiento queda el esquema tradicional de pensar una relación de un mero sujeto por un lado y una realidad temporal, por el otro, como sucede en la metafísica tradicional. Una investigación sobre la temporalidad del Dasein no puede realizarse si no es en relación con los existencialistas temporalizados que lo constituyen. No es gratuito que en esta obra de 1927 Heidegger analice por separado la temporalidad del comprender, del encontrarse, la temporalidad de la caída, etc.

Si abordamos la cuestión del Dasein necesariamente tenemos que hablar de su “relación originaria” con el mundo, aunque no hayamos determinado previamente la naturaleza ni de uno, ni del otro. Cosa que sí se intenta hacer de manera individual y por separado, el acceso a cualquiera de ellos queda como fenomenológicamente imposible, ya que la integración originaria Dasein-mundo es un fenómeno unitario. Sólo se alcanza claridad de lo que son cuando los veamos desde un principio como “cointegrados” el uno con el otro. Si queremos adelantarnos a su comprensión y entender lo que son cada uno por separado entonces sólo llegaremos a ideas abstractas aisladas que difícilmente nos dirán algo de su realidad. Lo que significa la existencia del Dasein es necesariamente siempre un “*estar-en-el-mundo*”, un *ser-en-el-mundo*. La historia de la metafísica no ha terminado de aclarar esta esencial relación porque continúa investigando lo qué son dentro del esquema artificial sujeto-objeto u hombre-mundo. De esta manera, la investigación puede seguir siendo una relación problemática hasta el infinito. Las falsas interpretaciones de la naturaleza del mundo y la del hombre, que los conciben por separado, y con conceptos preestablecidos, terminan en la nebulosidad de diversas teorías, y no han contribuido a despejar esta esencial relación.

Lo que es innegable es que la existencia del Dasein se encuentra incorporado y en una “relación originaria” con la estructura del mundo. Existencia significa forzosamente *ser-en-el-mundo* y este es el punto de partida de la analítica existencialista. Se hace entonces necesario comprender que es lo que implica esa unidad radical. En la medida en que el Dasein existe, existe siempre en una facticidad tal como siendo en un estar “fuera de” él mismo, es un estar en medio de los entes, existiendo como *ser-en-el-mundo*. El análisis fenomenológico heideggeriano nos obliga a develar ese estado esencial del Dasein como ser que se ocupa de los útiles y en esa temporalidad que es inherente a su facticidad, pues es con ella “se abre” el mundo. La fenomenología debe partir de este “estado originario” de *apertura* que es el modo esencial del “*ahí*” del ser del Dasein en su relación *hacia* el mundo. De hecho, su propia

existencia es de por sí una apertura del mundo. Sin embargo, hay que aclarar que con las expresiones “dentro”, “fuera de” y “hacia” puede llevarnos a pensar una serie de equívocos y a concebir al Dasein como si alguna vez hubiese estado en la condición de ser algo cerrado e independiente. El equívoco es inevitable por el lenguaje tradicional que nos ha sido heredado desde la historia de la metafísica; por eso Heidegger ha intentado acceder a este problema regresando al modo originario en que “se dan las cosas” del mundo. Así pretende que se comprenda que no hay un “adentro” y un “afuera” en la constitución del ser del Dasein y en su “relación” con el mundo. Si partimos de cómo se muestra el Dasein en sí mismo y desde sí mismo, entonces tenemos que partir de ese *factum* de cómo es que se encuentra coincorporado en su misma cotidianidad, habiéndoselas con los útiles y con los otros Dasein, es decir, de cómo se muestra de manera inmediata y regularmente porque en esto se nos develará el todo de su ser.²¹⁹

Según Heidegger, la tradición olvidó el modo cotidiano de la existencia por considerarlo obvio y trivial, sin ningún valor para una investigación filosófica, sin embargo, para la investigación fenomenológica, que es la que realiza la analítica existencial, es justamente el punto de partida fundamental para comprender la estructura esencial que constituye al Dasein. Este análisis tiene como punto de partida el ser cotidiano, que es el existir del Dasein, que vuelve sobre sí mismo en su propia cotidianidad.²²⁰ El Dasein de la cotidianidad, que somos en cada caso nosotros mismos, tiene múltiples momentos, que van apareciendo en la medida que avanza el análisis, pero lo que salta en primer lugar es el existencial *ser-en-el-mundo*. Aquí nos encontramos en un “estado de integración” del Dasein con su mundo y en ello vemos que para que esto sea posible comparecen originariamente todos los existenciales. Si partimos de este hecho de la cotidianidad del Dasein entonces se nos revela como un *ser-en-el-mundo*, cointegrado desde siempre en su facticidad con las cosas, en el ocuparse de los útiles que conforman su mundo. Por eso, para Heidegger es inconcebible pensar al Dasein, en un primer momento, como una “substancia pensante” aislada o como una “conciencia reflexiva”, a la manera fenomenológica husserliana, que entra en relación de intencionalidad con las cosas del mundo, como lo hemos visto anteriormente o cómo se manifiesta en la modernidad desde Descartes. El mundo, desde el punto de vista ontológico, refiere siempre a la mundanidad, es decir, a su estructura originariamente unitaria y pensarlos separadamente, uno del otro, es, como dijimos anteriormente, literalmente una abstracción artificial.²²¹

²¹⁹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge E. Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002. p. 41

²²⁰ Heidegger. *op.cit.* pp. 35-36. Cfr. también Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 136

²²¹ Heidegger. *Ibidem.* p. 77.

La irreductibilidad de resolver esta estructura originaria del *ser-en-el-mundo* en elementos ensamblables no significa que no se puedan analizar los momentos que la constituyen. Esta estructura unitaria “contiene” tres fenómenos fundamentales: la mundaneidad del mundo, el “*quién*” del *ser-en-el-mundo* y el “*ser-en*” en cuanto tal. A su vez el “*en-el-mundo*” remite a la estructura ontológica del mundo y a la definición de la idea de “mundaneidad” y “circunmundaneidad”. El “*ente*” que es en la forma del *ser-en-el-mundo* refiere al “*quién*” que es el “*ahí*” del Dasein en el modo de la cotidianidad. El estado de abierto, el “*ahí*” del Dasein es lo que constituye la llamada *existenciariedad*, y el “*ser-en*” indica su constitución ontológica como un fenómeno entero, como *ser-en-el-mundo*. Este tiene que establecerse como un *a priori* necesario del Dasein, pero que no agota completamente la determinación total de su ser.

La investigación fenomenológica que se sitúa desde un principio en la cotidianidad del Dasein debe mostrar también el ser de los entes que lo rodean. Así la fenomenología que investiga la estructura unitaria del *ser-en-el-mundo* nunca parte de concebir a “un ente en sí”, ni de pensar a un útil aislado, sino que un ente siempre es concebido como un útil que apunta a un “*para-algo*” y éste para-algo apunta a un “todo de útiles” con los que se liga cada útil. Se parte del hecho de que un útil remite a otro, y esto es llamado su “condición respectiva” o su “carácter de remisión”, remisión que a su vez apunta siempre a un complejo remisional o totalidad de útiles. Esto lo ilustra el clásico ejemplo del martillo: el martillar está en respectividad con el clavar, clavamos para construir o mantener una casa, la cual tiene como finalidad la protección del habitad del Dasein, etc. Aquí aparece otro “para-qué” de los útiles: la obra, que a su vez tiene el modo de ser del útil y ese todo remite en último término al Dasein. Nuestra ocupación cotidiana apunta siempre a una obra, hacer algo para algo o para alguien. En esto, ha aparecido lo que Heidegger llama el fenómeno de la “mundanidad”.²²²

Por otra parte, el “quién” del *ser-en-el-mundo* es el que “*porte*” esa relación significativa. El análisis existenciarío del mundo de útiles necesariamente lleva a un “*quién*” los utiliza. Si el útil se encuentra inserto en un mundo significativo entonces responde a un “para qué” que le es inherente. El avance final del análisis fenomenológico nos lleva a un ente que ya no es un útil, que ya no tiene un “servir para”, sino que es el ente que tiene la forma última de *ser-en-el-mundo* y que no es otro que el propio Dasein. A la constitución del ser del Dasein le es inherente esta mundaneidad y a él le corresponde un “para qué” originario que es el “*por mor de*”, al que se llega en el análisis como el centro de todas las referencias significativas. Por eso puede decirse que el ser del Dasein está constituido por esa red significativa que implica en último término su propio *ser-en-el-mundo*.

²²² *Ibidem*. p. 113

En el cotidiano estar en medio de los entes, en la circunmundanidad, en el que nos ocupamos de los entes del mundo, nos dejamos absorber por ellos, y por esa misma situación, no podemos dar cuenta de manera inmediata del mundo en sentido ontológico, porque estamos tan inmersos en la ocupación de los útiles que no nos percatamos de ello; pero de hecho, en la cotidianidad, no necesitamos darnos cuenta de esa ocupación, ni necesitamos de ninguna teorización para poder ocuparnos de los entes. Por eso, lo atemático y lo preconceptual tienen su gran valor; porque no nos ocupamos en determinar el sentido de ontológico del mundo es que podemos ocuparnos de los entes del mundo circundante, y por esta razón, es que adecuadamente lo llamamos el mundo óntico. Ese es el sentido del término “circunmundanidad”, pues es el mundo que nos rodea a cada uno, en el mero plano de la ocupación. Ahora bien, ese dejar ser a los entes en libertad se da contemporáneamente a la creación de una “espacialidad particular” para el ocuparse de ellos. El ocuparse de los entes o el “curarse” de entes “hace surgir” un espacio en el que por supuesto el Dasein ya se haya previamente. Desde el principio, el ocuparse mismo de los entes encierra en sí ya una referencia a la espacialidad.

La expresión “mundo circundante” contiene en el término “circundante” una referencia a la espacialidad. El “en-torno” que es constitutivo del mundo circundante no tiene empero ningún sentido primariamente “espacial”. El carácter espacial que pertenece indiscutiblemente al mundo circundante se debe aclarar, más bien, a partir de la estructura de la mundanidad. Desde aquí se hace fenoménicamente visible el fenómeno de la espacialidad del Dasein ...²²³

Así, por “espacialidad” debemos entender el concepto ontológico que refiere a la estructura del momento constitutivo del estar-en-el-mundo, y entonces debemos también entender por “mundaneidad” como la determinación existencial del Dasein, y al mundo mismo como un existencial, con un significado preontológico, pues, es la base previa atórica que le permite estarse ocupando de los entes en el mundo. Cuando preguntamos por el “mundo” desde el punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de *aquel* ente que por esencia no es el Dasein, sino que es un carácter del Dasein mismo.²²⁴

Este “*quién*”, que “*en cada caso soy yo mismo*” (con todos los equívocos que puede acarrear esta expresión) es una “indicación formal” que refiere al señalamiento del modo cotidiano e inmediato en que el Dasein existe regularmente. Este modo cotidiano, por un lado, nos revela

²²³ *Ibidem.* p.94

²²⁴ *Ibidem.* p.77.

al Dasein en su “*ser-ah!*” de término medio y, por otro, éste modo encubre una forma en que el Dasein cree identificarse consigo mismo, y que conlleva, en última instancia, a una pérdida de sí mismo. El análisis del ser-en-el-mundo nos revela no sólo que el Dasein no es un “sujeto sin mundo”, ni que es un ser aislado de los otros Dasein. Este tiene como estructura fundamental el “ser-con” en su trato con otros Dasein. Así que investigar “quién” es el Dasein no implica entenderlo, como si fuese, en un primer momento, un ser aislado, y que en un segundo momento, pueda encontrarse en un mundo de útiles y además “dentro” de la sociabilidad con los otros Dasein. La pregunta por el quién lleva a entenderlo desde un principio en ese todo remisional de útiles y en la convivencia con los otros Dasein, es decir, al Dasein sólo es posible concebirlo originariamente en su inmediatez con el mundo de útiles y en un mundo que es constituido también por los otros.

Ahora bien, este absorberse en la cotidianidad del Dasein que le es inherente a su propia condición de ser, debe entenderse como una situación que siempre define su existencia. El “*ah!*” del Dasein se presenta en la cotidianidad en estado de “caída” y es una dimensión que siempre lo acompaña de forma regular e inmediata. El estado de caída no es otro elemento estructural de su existencia, que puede o no estar presente, sino que es un “estado” que permanece originariamente ligado al Dasein, junto con los otros existenciales como el encontrarse afectivo y la comprensión. En todas las diversas formas de su ocupación, la caída es una situación de su propio ser que nunca puede “rebasar”. Incluso los existenciales derivados del comprender, como la interpretación, se encuentran fundidos por este “ser-en” previo, que es la caída en el “uno”, y se encuentran en relación cororiginaria con ella.²²⁵ Y así, todo análisis existencial debe partir de esta situación originaria inmerso en el “uno” de lo público, que siempre se encuentra determinando la facticidad misma del Dasein. Así, “la caída” no debe entenderse como un fenómeno negativo, pues le proporciona al Dasein una estabilidad en su “quehacer” cotidiano desde la familiaridad en la que se realiza. Si bien en esa sociabilidad con los otros, en la que se constituye su propio ser, es importante decir también que, por estar completamente sumergido en ese mundo social y en esa familiaridad imperceptible del trato con los otros, es cierto que puede llegar a la “pérdida de sí mismo” y constituirse como existencia inauténtica. Por un lado, los otros son los que le dan ser al Dasein, y por el otro, son los otros los que también le permiten “huir de sí mismo”, a tal grado que “se

²²⁵ Heidegger al referirse a la interpretación desde el uno de las habladurías hace la siguiente valoración de esta condición irreductible de caída del Dasein: “Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que primariamente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primariamente ha crecido. En él, desde él, y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo público, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso.” Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 192.

le puede ir su propio ser”, su “sí mismo”. Esta fundición e inmersión del Dasein en el trato con los otros y la convivencia con la totalidad del “uno” es una relación de claros-oscuros, pues lo constituye en su ser al mismo tiempo, pero también lo pone en la posibilidad de la “pérdida de sí mismo”, por eso es “condición de caída”, pero esa complejidad de “ser y no-ser” del uno no la vamos a desarrollar en este trabajo.

Por otro lado, dentro de la constitución ontológica del Dasein, que es determinado por el “ser-en”, “ser-cabe” o el “estar en medio”,²²⁶ que a su vez es una estructura fundamental del ser-en-el-mundo, puede afirmarse que el Dasein no está, entonces, sólo como un ente más en el mundo. No está de manera indiferenciada en el mundo con respecto a los otros modos de ser. Para Heidegger, como dijimos, el mundo es un carácter de ser del Dasein, un existencial, y por lo mismo no debe ser entendido como un ente específico que resulta de la suma de todos los entes que se encuentran en el espacio. El existencial “ser-en” no indica el sentido de un estar espacialmente dentro del mundo, aunque no por esto se negará la espacialidad del Dasein, porque eso esencialmente le es constitutivo. La espacialidad, más bien, debe ser entendida como algo derivado del ser-en, que señala un estado ontológico fundamental de ser del Dasein, que le permite estar espacialmente en el mundo, y que a su vez, le permite ser al mundo.

El “*ser-en*” del ser-en-el-mundo es pues, un existencial del Dasein y como tal debe entenderse, es decir, como un modo fundamental de ser del Dasein. No debe comprenderse entonces ese “*en*” como un “estar dentro de”, o como “un estar en otro”, porque de esta manera estaríamos entendiendo una relación de dos entes distintos que se extienden “en” el espacio previo y tienen entre sí una relación de lugar en ese espacio. Dasein y mundo, estarían supuestamente de la misma manera en el espacio, como cosas que se encuentran “dentro” del espacio; de la misma manera que podría hablarse de que el agua está “en” el vaso, como simples cosas, una dentro de la otra.²²⁷ Más bien, el “ser-en” muestra un estado más originario del Dasein. No se le puede pensar como una cosa corpórea que simplemente “está-ahí” dentro del mundo y éste a su vez, dentro del espacio. Ésta es la concepción errónea y tradicional de concebir al hombre dentro del mundo. En sentido ontológico, el mundo y el espacio, no son, pues, los grandes contenedores de la diversidad de los entes.

²²⁶ La expresión en alemán “*Sein bei*” Eduardo Rivera la traduce como “estar en medio” a diferencia de José Gaos que la traduce como “ser cabe”, que para el primero ésta última es polémica, la sigo mencionando por el uso heideggeriano que todavía conserva. Cfr. Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. Traducción José Gaos. Ed. FCE. México, 1983. p. 67. Véase también *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002. p. 81 y sobretodo su nota en p. 465.

²²⁷ Heidegger. *op. cit.* p. 80

Lo importante es comprender que los entes son entes en el modo de la familiaridad, del trato cotidiano con el Dasein y esto es lo que propiamente constituye al mundo. En el ser-cabe con los entes del Dasein implica que no se trata de un estar “dentro de” algo mayor que los contenga. El sentido ontológico del ser-en apunta al modo específico del estar del Dasein con los diversos entes, en la familiaridad cotidiana de la facticidad. Cuando un Dasein está en el trato con otro Dasein, lo está en el modo de la comparecencia, o cuando un útil esta siendo usado por un Dasein, el útil comparece para el Dasein. Pero cuando dos entes intramundanos, que no son Dasein, se encuentran juntos, no puede decirse que uno comparece para el otro, porque ambos “*carecen de mundo*”.²²⁸ De mundo sólo puede hablarse con respecto a los *sentidos* que le da el Dasein a los entes en su trato con ellos. El ser-cabe mienta una relación de reciprocidad del Dasein y los entes en el ocuparse de ellos, por eso el “encontrarse” en el mundo, no es un estar juntos de manera pasiva como en el caso de una “relación” de dos entes intramundanos. El ser-cabe es una existenciario del Dasein que mienta un manifestarse de los entes, para ser descubiertos o para que comparezcan ante nosotros y en eso también comparece al mismo tiempo nuestro ser Dasein.

Sí decimos que el ser-cabe es un existenciario es porque es una condición ontológica del ser de Dasein. Del trato que tiene con los entes no puede decirse que es una decisión voluntaria de éste para que los entes se manifiesten, no es una capacidad que dependa de él mismo. Tampoco puede afirmarse en el sentido de que cuando quiere usar o conocer las cosas, simplemente se extiende a ellas según su voluntad. El Dasein no es un sujeto encapsulado en una substancia desde donde se desliza ocasionalmente para utilizar a los entes que se encuentran en otra “cápsula substancial”, sino que, el ser-cabe del Dasein es una condición ontológica en la que ya se encuentra esencialmente abierto desde siempre, para la patencia o encuentro con los entes y eso esta completamente ajeno a su voluntad, por eso, puede afirmarse que es su condición ontológica fundamental.²²⁹

Para Heidegger, el “ser-cabe” o “estar en medio” indica un sentido de estar ya absorbido en un estado originario con el mundo. Un estado de ser que refiere a una estructura ontológica del ser del Dasein, cuyo contenido fenoménico es inaprensible mediante las categorías ontológicas

²²⁸ *Ibidem*. p. 81

²²⁹ Heidegger en años posteriores sigue afirmando: “El estar cabe lo que esta ahí delante no es algo así como un sensor que la existencia o Dasein extiende hacia las cosas y que después vuelva a recoger, sino que la existencia o Dasein quiere decir ser-cabe, *esseapud*; pero este esencial ser-cabe las cosas tampoco es ni mucho menos una especie de periscopio siempre dispuesto y preparado, en cuyo interior, es decir, encapsulado dentro de él, el sujeto se desliza hacia las cosas, y así cada existencia para sí y por separado, es decir, cada existencia dentro de su periscopio, sino que este ser cabe es manifiesto como tal, *patet*, está abierto; nunca está cerrado o encapsulado, aun cuando la existencia esté sola cabe algo, sino que el ser-cabe es esencialmente de suerte que en todo momento en tanto que manifiesto (...) otra existencia puede entrar en él.” Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Ediciones Cátedra. Madrid, 1999. p. 146.

tradicionales.²³⁰ Por eso el análisis fenomenológico, en cambio, tiene esa finalidad de desentrañar ese “ser-cabe” para comprender como el Dasein se haya inmerso en esa estructura de ser-en-el-mundo. Esa es la razón por la que Heidegger parte del hecho cotidiano de cómo se muestra el fenómeno de la existencia del Dasein por sí mismo y desde sí mismo. La forma de acceso del análisis existencial del Dasein parte siempre de cómo es “inmediata y regularmente en su cotidianidad media”.²³¹ Lo que quiere decir que la estructura fundamental de ser-en-el-mundo es analizada en ese modo inmediato de ser como se presenta en la cotidianidad del Dasein. Cotidianidad que refiere a ese trato con los entes, que simplemente se usan, sin que se cuestione sobre ellos de manera teórica o conceptual, pues en ese estado al Dasein no le llaman la atención de esa manera.²³²

Ahora bien, para Heidegger, es precisamente en esta misma facticidad de la cotidianidad atemática y preconceptual donde tiene lugar la apertura al ser, y es lo que define propiamente al Dasein como ser-en-el-mundo. Aun cuando el Dasein se mueve en su cotidianidad en el trato óntico con los entes, y su modo de ser fundamental es esa apertura al ser, él no se percata de esa comprensión del ser, ni de su propio ser, ni del ser de los entes, y sin embargo, la comprensión preontológica siempre esta presente. Él simplemente se mantiene en el hacer cotidiano de manera no temática y no conceptual, pero gracias a que posee esa precomprensión ontológica es que es posible el vivenciar de la existencia y la ejecución de los útiles. La llamada condición preontológica del Dasein se diferencia de su condición óntica y de su condición ontológica, que explicaremos más adelante en otro lugar. En este momento sólo es importante insistir en que el “ahí” de la apertura ontológica en que se mueve siempre el Dasein, no es algo que requiera ser construido ni temática, ni conceptualmente, porque ese es el modo fáctico de su ser cotidiano. Este modo fundamental atemático del Dasein es, sin embargo, el que le permite habérselas en su trato cotidiano con los entes en el ser-en-el-mundo; y esta condición preconceptual es la que requiere ser explayada por la fenomenología.

Ya que el “ser-en” no apunta a un fáctico estar situado en un ahí meramente espacial, entonces la constitución de la apertura que existe en el ser-en es investigada fenomenológicamente desde esta condición ontológica señalada, en la que ya siempre comparecen los entes para el Dasein, es decir, desde el “ahí” en su habitar familiar con la cotidianidad de los útiles y con los otros Dasein. Este fenómeno del ahí, de lo abierto del ser-ahí requiere la explicación ontológica en dos niveles: el ser cotidiano del ahí y la constitución existencial del ahí. El ahí no es un “primer principio” simple, esta constituido, por los

²³⁰ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*. Edición citada. p. 81.

²³¹ Heidegger, *op. cit.* p. 41

²³² *Ibidem.* p. 85

existenciarios cooriginarios, entre otros: la comprensión, el encontrarse afectivo, el habla.

La mundaneidad del mundo que es el mundo cotidiano del Dasein, no es pues un mundo de cosas, de “realidades exteriores” ajenos a él, sino que es su mundo circundante que se nos revela como los objetos a los que se dirige y usa en su vida cotidiana, en la cual está ya desde un principio. Los “fenómenos prácticos”, en su cotidiano hacer, son los que son constituidos como “útiles” por él. El mundo es el mundo de útiles, constituidos como “entes a la mano”. Ahora bien, cada uno de ellos funciona porque están siempre en un plexo de referencias dentro de una totalidad significativa, y es imposible concebirllos de manera aislada, es decir, fuera de ese ámbito significativo. “Debajo” del existenciar ser-en-el-mundo debemos afirmar que subyace la estructura referencial de la significatividad, que es lo que va a conformar esa mundaneidad del mundo del Dasein. La aperturidad del Dasein se integra por un horizonte de referencias significativas que se articulan de modo originario en su ser en el mundo, y que justamente es lo que vamos a desarrollar a continuación.

Heidegger nos explica que los existenciarios, del comprender, el encontrarse, su manifestación en la interpretación y los otros, están situados también en este contexto de articulación de sentido. De ahí la importancia decisiva que tiene la significatividad en el entramado de ser-en-el-mundo. El ámbito del sentido se constituye como el modo en el que se abre el “ahí” del Dasein, con todos los existenciarios implicados. El comprender en tanto aperturidad del ahí atañe siempre a la estructuración de sentido dentro del entramado del ser en el mundo y así como también de todo existenciar. La comprensión en su carácter cooriginario junto con el encontrarse y el habla no son más que diversas manifestaciones de esa estructura previa del plexo de sentidos.

Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. [...] Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora.²³³

De esta manera, la estructura previa del sentido se proyecta también en la “comprensión afectiva”. La comprensión, cooriginariamente con el encontrarse afectivo, se manifiesta como un fenómeno unitario en la cotidianidad del Dasein, pero requiere de una explicación ontológica para comprender cómo es que se da en esa intrínseca unidad existenciar. En el análisis de la mundaneidad del mundo, los entes a la mano se manifiestan como útiles y no como meros objetos que están ahí presentes. Por un lado, puede decirse que el ente adquiere

²³³ *Ibidem*. p. 175.

su sentido de útil a la mano dentro de ese todo significativo referencial que ya previamente se da en el mundo. Por el otro, el Dasein “adquiere” su determinación ontológica en ese “encuentro” con el uso del útil, que puede ser usado porque ya previamente tiene un sentido en ese marco de referencia del todo de sentidos, es decir, dentro de la estructura de los significados. Se dice “adquiere su sentido de útil” no porque previamente el ente tenga una realidad por sí mismo, porque no hay tal fenómeno, sino que es siempre útil estando ya en el mundo del Dasein. Lo mismo puede afirmarse del Dasein, cuando se dice que “adquiere su determinación ontológica”, y para evitar el equívoco, diremos que no hay algo así como un Dasein aislado, ajeno a su mundo de útiles, sino que, lo que lo constituye en su ser es ese hacer en el entramado significativo de útiles. Así, no hay un “antes de adquirir su determinación ontológica”, sino que el Dasein ya es desde siempre un “Dasein utilitario”, en ese entramado de significatividad que es el ser-en-el-mundo.

La situación originaria tiene como condición de posibilidad la comprensión previa del significado del útil. En ella hay una significatividad en la que se mueve la facticidad y que es lo que permite el estar ocupado del Dasein con los entes a la mano. La existencialidad en ese entramado respectivo de sentidos, que ya hemos mencionado, recibe por nombre la “mundaneidad del mundo”. La comprensión significativa del Dasein resulta en la constitución de la apertura del mundo, sin excluir que es junto con los otros existenciales cooriginarios. Todo esto es lo que hace posible la comprensión de una explicitación ontológica de la significatividad del uso del útil. El Dasein se encuentra en una interpretación respectiva que consta de tres momentos: el “tener”, el “ver” y el “concebir” previos. Toda interpretación debe ya de haber comprendido lo que en ella se ha de interpretar. “*La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender*”.²³⁴ La interpretación es guiada en función de un entender que algo puede ser usado como algo “en cuanto tal”, es decir, toda interpretación de un útil es una aprehensión de algo llevada a cabo con supuestos, y se mueve en una circularidad.²³⁵ De hecho, en el modo cotidiano e inmediato del trato con los útiles se nos revela como una previa comprensión de la totalidad de nuestro entorno y esa circularidad originaria es necesaria para entender como usar algo como algo, y por supuesto, también para la comprensión ontológica del mundo.

Éste círculo no es un vicio argumentativo que debe ser evitado y no debe verse esa circularidad de la interpretación como una deficiencia de la comprensión, que debe evitarse, y que por lo mismo, debe ser ajustada a los cánones de la argumentación lógica, sino que debe entenderse desde esa manera originaria en que se manifiesta el fenómeno del sentido, pues

²³⁴ *Ibidem.* p. 174.

²³⁵ *Ibidem.* p. 176.

tiene sus raíces en la estructura misma del Dasein. El círculo del comprender es la manifestación de la circularidad que le es inherente ontológicamente al ser del Dasein, que en su ser “se mueve en círculos” y en los confines de su ser en el mundo. Esta no es otra cosa que la circularidad hermenéutica de la que ya había hablado en su *Hermenéutica de la factidad* de 1923. Y en esta obra de 1927 Heidegger afirma:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura existencial de prioridad* Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario,...²³⁶

Ahora bien, esa apertura del mundo, que es una determinación del *ahí* del ser del Dasein, nunca se manifiesta como neutral, sino que se da en un modo de encontrarse afectivo, que es cooriginaria con el comprender, es decir, a un mismo tiempo. No puede decirse, bajo ninguna circunstancia, que la comprensión original del mundo por parte del Dasein sea neutra y teórica (que sería la pretensión ingenua que normalmente busca la ciencia fáctica). El encontrarse afectivo es un existencial que se da de modo originario en la estructura ser en el mundo, de la misma manera que el comprender, pero en este modo del “ahí”, se trata de un “estado de ánimo básico” en que el Dasein se encuentra. La afectividad originaria no significa ninguno de los llamados sentimientos psicológicos particulares, como la alegría o la tristeza, sino que se trata del tono de “animosidad” con la que se da toda proyección de la facticidad. Por el hecho mismo de encontrarse el Dasein, en la ocupación de los útiles o en la convivencia con otros Dasein, es inevitable que haya una afectación emocional en esa “relación original”. Aunque ya previamente en el trato con los útiles también puede hablarse de una disposición anímica “anterior a todo trato humano”, con mayor razón, puede afirmarse que en el trato del ser-unos-con-otros ya hay siempre un “temple de ánimo”, y por lo mismo, jamás puede decirse que el Dasein se encuentra en un “estado neutro”. El “estado de ánimo” sobreviene contemporáneamente con la apertura del mundo, de la misma manera que la comprensión y el habla, es decir, todo esto se da cooriginariamente con el ser en el mundo. No puede afirmarse que la afectividad simplemente acompañe posteriormente al comprender, como si fuese algo que puede o no puede estar en la comprensión originaria, sino que la afectividad está en una relación igualmente originaria que aquél y por estar también vinculada originariamente con la significatividad del habla. El encontrarse afectivo abre al Dasein como “estar en el mundo”, a un mismo tiempo que el comprender y el habla. Por esta razón, no puede tampoco sostenerse que el estar en el mundo del Dasein sea una cuestión teórica-reflexiva, sino que en la comprensión que tiene de sí mismo, por y con los otros Dasein en el mundo, es siempre desde un “temple

²³⁶ *Ibidem.* p. 176

afectivo". Nuestro acceso afectivo a los entes intramundanos contrasta con la uniformidad de lo puramente presente por parte de la mirada teórica. "Así la circunspección del trato con los entes en la cotidianidad muestra intrínsecamente un carácter afectivo en la significatividad de lo encontrado".²³⁷ Esta "originareidad anímica" del encontrarse no depende ni de su voluntad, ni de la tematización que pueda hacer del mundo, ni de ninguna otra cosa externa a él, sino que surge del fenómeno mismo de su estar "significativamente" en el mundo y que simplemente emerge del sí mismo del Dasein.²³⁸

Así, la apertura del ahí del Dasein, como ser en el mundo, en la familiaridad de su cotidianidad, tiene un sentido de ser dinámico y práctico, tanto por su comprensión, como por su encontrarse afectivo. Los entes de los que nos ocupamos son descubiertos en el ahí del Dasein mediante la comprensión y el encontrarse afectivo, es decir, mediante el todo de nuestro ser, y son aquellos mismos con los que nos "curamos" a diario. De acuerdo con esto y dado el componente práctico que le es inherente al ser del Dasein, podemos definir su *ahí* como "cuidado". Afirmaremos entonces juntos con Heidegger que al estar dirigidos cotidianamente a los entes "concretos", como útiles, y en ese constante ser-con otros, en la originaria interpretación del mundo y en la interrelación con los otros Dasein, nuestra existencia es definida como "cuidado". La vida fáctica y cotidiana del Dasein, en su actividad y movilidad que le es inherente el estar "habiéndoselas con", es "cuidado". Ahora bien, este descubrimiento del ser del Dasein no es, pues, originariamente en un modo teórico, sino que es en un modo fáctico, y en ello existe una característica que lo va a definir en su ser de manera fundamental, que es la *temporalidad*. El cuidado del ser del Dasein al tener una dimensión eminentemente fáctica, que refiere a la capacidad proyectiva de la existencialidad, lo convierte entonces en un ser con estructura temporal y que se da siempre como "siendo en el tiempo".

Por otro lado, en la medida en que el Dasein existe temporalmente como ser en el mundo, y esta abierto hacia y para los entes, esto repercute en el allanamiento del problema de la trascendencia del mundo y termina viéndose como en un no problema. Si partimos de la comprensión del Dasein como un ser que nunca se haya cerrado, sino que está en un "ya afuera" permanente hacia el mundo, esto es, desde el principio de su constitución ontológica, como *siendo* ya en el mundo, entonces el sentido fundamental de trascendencia tiene que ser entendido desde esa misma proyección fáctica del Dasein. La trascendencia es aprehensible ahora sólo desde esa misma existencialidad del Dasein y aquí es donde verdaderamente

²³⁷ Xolocotzi Yañez, Ángel. *Las formas de la apertura: Disposición afectiva y comprensión* en el volumen colectivo *Introducción a Ser y tiempo de Heidegger*. Coord. Luis César Santiesteban. Universidad Autónoma de Chihuahua. México, 2013. p.211.

²³⁸ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 161

podría hacerse a un lado el problema de la existencia del mundo como algo trascendente.²³⁹ Si la trascendencia del mundo quiere ser entendida cabalmente entonces tiene que ser originariamente comprendida desde el *ser en el mundo* del Dasein, y no debe ser equiparable esto a la intencionalidad husserliana, puesto que ésta tiene ahora que ser abordada desde el fenómeno de la temporalidad de la facticidad existente del Dasein y no a partir de una conciencia teórica. Sólo así, es que este “problema de la trascendencia” puede ser aclarado desde la misma condición ontológica del mundo. Si la trascendencia quiere decir ser en el mundo del Dasein, debemos comprender esto desde su misma concreción que efectivamente existe, desde el “*está en la tierra, camina entre los árboles y se mueve en medio de los otros seres humanos*”,²⁴⁰ y entonces el problema del mundo como algo trascendente al Dasein desaparece. Pero si bien Heidegger afirma que el Dasein soy “en cada caso yo mismo”, no debemos entender esta constitución fundamental de una manera singular, como sólo “*mi Dasein fáctico*”, sino entendiéndola en el sentido de una estructura esencial de ser-en-el-mundo, aunque tampoco sin dejar de comprender la concreción de *mi Dasein fáctico*, aunque ésta quedaría ya “incluida” dentro de aquella. Esta sería la manera existencial, no óptica, de comprender el ser en el mundo y la trascendencia como caracterizada desde el modo de ser de la existencia del Dasein. De esta manera, no se vería dónde está el problema de la trascendencia del mundo, si se comprende desde el principio que: “*El Dasein, por su constitución fundamental, o sea, por su esencia, es en un mundo*”.²⁴¹

Sí el ser del Dasein se proyecta como *ser-en-el-mundo* y se le comprende como su estructura esencial, esto es posible porque se puede ver como la temporalidad lo constituye. Entonces el siguiente paso de la fenomenología es la investigación de esa aperturidad temporal en la que todo comparece. El Dasein debe ahora comprenderse en esa temporalidad, que si bien él no tematiza de manera expresa, pero que sí refleja en todas las formas de su cuidado. Ahora bien, esa estructura ontológica temporal del Dasein, que se revela como cuidado, lleva implícita una significatividad que requiere ser redefinida, en un momento previo, para poder así explicitar en esa temporalidad que le es inherente, la proyección de su ser que se da siempre conjuntamente como una interacción de sentido y tiempo. La fenomenología sólo puede cumplir su tarea ontológica definiendo la facticidad del Dasein como conjunción de temporalidad y significatividad.

²³⁹ Heidegger, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan García Norro. Ed. Síntesis. Madrid, 2009. p. 197.

²⁴⁰ Heidegger. *op. cit.* p. 198

²⁴¹ *Ibidem*.

c) Unidad estructural de sentido, significatividad y habla.

La situación concreta del *ahí* de la facticidad del Dasein, como lo hemos mencionado, se da por esa remisionalidad del mundo, que a su vez constituye su *apertura* y que respectivamente se encuentra implicada con el existencial ser-en-el-mundo. Los horizontes de sentidos que comparecen por y para el Dasein no son otra cosa que las explicitaciones de los existenciales del comprender, el encontrarse afectivo y el curarse en el mundo. En todos estos existenciales hay una significatividad de sentido que los permea ontológicamente. Ésta se da, de manera indisolublemente, “dentro” de esa misma temporalidad constituyente del Dasein y juntas conforman el fenómeno estructural unitario de la facticidad. Para comprender este fenómeno indisoluble de significatividad y temporalidad, se hace entonces necesario partir de la comprensión del Dasein en ese proyectarse de sus posibilidades esenciales, que se están constituyendo permanentemente su “poder-ser” hacia el mundo, que es lo que apropiadamente puede ser llamado ahora como “trascendencia”. Ésta, que parte también de la temporalidad, debe entenderse desde la constitución ontológica que le es propia al Dasein, y que no es otra que la misma facticidad esencial como ser-en-el-mundo. De esta manera, la comprensión del Dasein debe partir de esa vinculación ontológica de significatividad y “mundaneidad trascendental” desde el trasfondo de una temporalidad que permanentemente las esta constituyendo. La estructura básica de la mundaneidad del Dasein como ser-en-el-mundo estaría incompleta si no se le interpreta desde el fenómeno de la significatividad, pero siempre entendida a la luz de la temporalidad que esta implicada esencialmente en ella, que es el fenómeno que en este inciso explicaremos.

La explicación ontológica del fenómeno de la significatividad tiene que ser progresiva, pues este necesita ser deslindado, en primer lugar, de otros fenómenos existenciales como son el signo, la remisión y el mismo fenómeno de la relación, que sí remiten en el fondo a una significatividad, ya que comparten una misma raíz ontológica, pero que requieren ser diferenciados claramente de ella. Dentro de la trama significativa del mundo, toda remisión es una relación, pero no toda relación es una remisión. “*Toda señalización es una remisión óptica, pero no toda remisión es un signo*”.²⁴² Todo útil, por su mismo carácter práctico de “servir para” necesariamente remite a otros entes, pero esa remisionalidad no lo transforma en un signo. En el clásico ejemplo del martillo, al que ya hemos hecho alusión, es evidente que en su martillar remite a clavo, a madera, a casa, etc., pero eso no lo hace un signo. En cambio, en el signo, su “servir para” se refiere a un señalar a otro ente que no es él y esa es propiamente su función. Ahora bien, todo signo tiene el modo de ser de la significatividad, es decir, significa algo, sin

²⁴² Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. p. 256

embargo, la misma significatividad no es un mero signo. El signo y la remisión pueden ser caracterizados de manera *general* y *formal* dentro del fenómeno de la *relación*, pero la significatividad misma es la condición ontológica de aquellos, no se limita sólo a relacionar.

Los signos son “cosas” del mundo-en-torno y de esa manera comparecen ante nosotros. Para actualizar el ejemplo de la flecha automotriz, que es el ejemplo que utiliza Heidegger en *Ser y tiempo*,²⁴³ hablaremos de la luz amarilla que se usa como “direccional” en los automóviles modernos. La luz amarilla comparece con un carácter de remisión, como cualquier otra cosa del mundo-en-torno, pero esta presente en los autos con una función de “servir para” específica, es un “para señalar” la dirección en la que el auto va a moverse más adelante. Esa remisión del “para”, en cuanto modo del estar a la mano, puede comparecer como signo porque comparece como presencia dentro del todo de la estructura de remisiones, es decir, dentro de un mundo-en-torno concreto de la vialidad y en ese sentido es un signo para señalar. Cosa que carecería de ese sentido si el auto se encontrará fuera de este contexto específico, en una visita por el campo, fuera de la vialidad citadina; fuera de esta situación, carecería de sentido que se prendiera la direccional antes de doblar hacia un costado de una vereda aislada, por ejemplo. El señalar del signo sólo tiene su función de indicar la dirección “dentro” de un contexto concreto del mundo entorno. Es a partir de éste que puede indicársele una “actuación” al Dasein, es decir, porque en éste ya se haya dentro de un mundo específico de sentidos. El signo por sí mismo no trasmite ninguna instrucción, sólo se entiende porque puede señalar en un contexto significativo previo. Ni tampoco da ningún conocimiento expreso, incluso dentro de su propia situación, su función es exclusivamente la de dar sólo una indicación dentro de la trama de remisiones significativas, es decir, “*preseñala, hace ver* algo que está ahí en el mundo- en-torno”.²⁴⁴ El *preseñalar* que indica el signo cumple su función porque modifica el ocuparse o el “habérselas” del Dasein en el “andar” de su ser en el mundo y esto se da porque ya se encuentra en esa trama previa de remisiones que le son significativas.

El uso del signo modifica el cuidado del ser en el mundo, pero no como un saber teórico o un conocimiento temático, sino porque ya en el ocuparse del Dasein, desde el principio se le aparece un mundo compadeciendo significativamente para él, que es una red de remisiones de manera tácita, así que no necesita que se le haga explícito ningún conocimiento para que pueda habérselas con los útiles. Los signos en el mundo en torno están instituidos simplemente como “cosas-signos” que están ya “a la mano” y que no requieren explicitación. Sin embargo, es preciso distinguir el mero “tomar por signo” y la “producción de la cosa signo”. El “tomar por signo” refiere a un proceso natural, que no ha sido producido, pero que sí es un indicio que

²⁴³ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 105.

²⁴⁴ Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. p. 258

“dirige el ocuparse cotidiano”. Por ejemplo, el cielo nublado comparece ante mi para el ocuparme en el buscar mi paraguas, la temporada de lluvias comparece ante el campesino para que se ocupe en el cultivo de la tierra, etc. El “tomar por signo” se funda en lo que cotidianamente nos ocupamos, pero no se debe ver en ello una “objetivación” o una “subjetivación” del signo, pues se erraría por completo la comprensión de la estructura del ser en el mundo. Al querer introducir los conceptos teóricos “objetivo” o “subjetivo”, se estaría ya introduciendo de nuevo el esquema tradicional sujeto-objeto, ajenos a esta estructura básica de la mundaneidad. Por otra parte, la “producción de cosas-signo” debe entenderse también a partir del estado de “lo a la mano” en el estar ya en el mundo. La “producción de cosas-signos” responde también a lo ya fundado como determinación del mundo entorno, pero se diferenciaría del “tomar por signo” por el hecho de que es algo que queda señalado desde lo instituido por los otros Dasein en lo que cotidianamente los ocupa, y que es inherente a ese entramado de signos del “servir para” en un contexto específico de la ocupación. Por ejemplo, se produce una alerta sísmica, como signo auditivo, como un intento de prevenir pérdidas humanas por el entorno de una ciudad en un mundo con mucha actividad tectónica, que es en la que vivimos. La relación de un signo no es entonces sólo por la remisión específica de un “servir para”, sino que esta determinado por un “señalar” dentro de un entorno del *ser en el mundo*, es decir, tiene un “carácter formal” porque depende de su entorno significativo.

Ahora bien, por su carácter formal de significación, el señalar se hace especial dentro del ámbito de la reflexión teórica y sobre todo por las características que posee en la interpretación que se realiza en la facticidad de la vida. El propio signo puede representar lo señalado, en el sentido de que el propio útil-signo es lo señalado, pero esta coincidencia no debe hacernos ver en ello una “objetivación” o una “naturalización” del signo, que implique a su vez una “materialización” del significado independientemente del Dasein. El signo debe ser tomado siempre dentro de la configuración concreta del ocuparse específico del mundo en torno para el cual se encuentra disponible.²⁴⁵

El mundo comparece para el Dasein como una relación de cosas-signo, que no es otra cosa que la explicación de su ser en el mundo y que le es inherente a su propio ser. La familiaridad con la que entiende su estar siendo y su estar ocupándose en el mundo sólo es posible por el “saber” primordial del entramado significativo; que siempre debe ser entendido como una relación primaria con el mundo y no como un algo añadido con posterioridad. La significatividad del mundo se tiene que interpretar desde el principio como la constitución básica de su *estar siendo en el mundo*.

²⁴⁵ Heidegger. *op. cit.* p. 261

Las remisiones y los nexos de remisiones son primordialmente significación. Las significaciones son la estructura de ser en el mundo. La totalidad de remisiones del mundo es una totalidad de nexos de significaciones, significatividad. Al definir que la significatividad es la estructura específica de la totalidad de lo entendible no estamos diciendo nada del estilo de: aquí tenemos el mundo y la mundaneidad, una vez más concebidos en cuanto objetualidad, no es el ser propio del mundo, sino el mundo tal cual es objetualmente, [...] frente a un quedarse mirando e investigar contemplativos, sino para el entender-de ocupándose; [que] aquí también significatividad vuelve a mentar la manera del haber sido aprehendido.²⁴⁶

Así, la significatividad es entonces de entrada “*el modo de la presencia*” en la cual todo ente del mundo se halla descubierto. El ocuparse fáctico del Dasein se encuentra en todo momento orientado y determinado porque él ya vive desde siempre en esos nexos de significación primaria; esto es manifiesto sobre todo en el “ver entorno”, en el que desde el principio interpreta las significaciones y es por eso que actúa en consecuencia para el habérselas del caso concreto con los útiles. Lo primero es este “estado” del “estar siendo significativo” del mundo, el “entender previo” de lo que nos ocupamos en esa trama de significaciones, en la que, a su vez, es la propia existencia que va proporcionando también una articulación a esa previa significatividad. Este hecho primario de la significatividad de la existencia es el que, dicho sea de paso, es el que de entrada debe ser tomado en cuenta a la hora de elaborar una investigación sobre el origen del lenguaje. No es que primero haya existido algo así como una “expresión sonora pura” a la cual posteriormente se le agrega una significación, sino que la significatividad, existe previamente y es factible de expresarse en sonidos. Con esto también se descartaría la ingenua teoría lingüística de querer entender el lenguaje a modo de sonidos imitativos, como una copia o pintura sonora de los significados que subyacen en el mundo independientemente del Dasein. La teoría del lenguaje más bien debe partir de la evidencia de que todo hablar es siempre pronunciarse acerca de algo que ya previamente tiene un sentido y todo discurrir sólo se entiende a partir y dentro del *siendo* del Dasein específico, es decir, que un sonido o una voz sólo se puede entender a partir de la significatividad del *estar-siendo-en-el-mundo*.²⁴⁷ De esta manera, se evitan discusiones lingüísticas innecesarias: ¿cómo puede una palabra llegar a tener una significación? O ¿cómo puede significar algo una palabra?, cuestiones que sólo se pueden plantear desde un desarraigo completo de la subsistencia significativa y fenoménica previa del Dasein.

De esta manera, únicamente se puede hacer comprensible la significatividad partiendo del fenómeno originario del ser-en-el-mundo, que es el modo en el que el Dasein se encuentra

²⁴⁶ *Ibidem*. p. 263

²⁴⁷ *Ibidem*. p. 264

absorbido en el ocuparse, comprendiendo su entorno, pues en el *siendo* del ser-en-el-mundo es que adquiere sus sentidos. La significatividad y la mundaneidad son existenciaros cooriginarios. Por un lado, la significatividad se funda en la mundaneidad de la ocupación concreta del mundo en torno del Dasein y por el otro, la mundana ocupación “es posible” por la significatividad previa en la que ya se haya. Por eso Heidegger afirma:

...de la significatividad hay que decir que el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto entender-de ocupándose propicia que lo que se manifiesta comparezca en el significarse. Ese significar que se manifiesta constituye la significatividad y es la presencia del mundo en tanto en cuanto que éste está descubierto en el ocuparse entendiendo-de. Presencia del mundo es la mundaneidad del mundo en cuanto significatividad. Los nexos de significación, que son el modo como ahora concebimos las remisiones, no son una manera subjetiva de ver el mundo, [...] sino que el propio ocuparse es el ser de lo ente...²⁴⁸

Ahora bien, este modo de entender toda relación significativa repercute en la manera de comprender otras fuentes de significación, ya sea esta un documento, o una fuente histórica, un testimonio, etc., éstas sólo pueden ser analizadas sobre la base del fenómeno de mundo y cuyo modo de la comparecencia es la significatividad, la cuál, a su vez, se basa en ese ocuparse mundano del propio Dasein. Sin embargo, la mundaneidad del mundo, en cuanto totalidad de remisiones, no debe llevarnos a pensar que las cosas se disuelvan como meros significados de un mundo-en-torno, como sí fuesen sólo “substancias” en nexos de funciones significativas, sino, más bien, se debe comprender que ese “presentarse de las cosas” se define en el remitir, en cuanto que significan algo dentro del ocuparse concreto *en el mundo*. El fenómeno de la “presencia de las cosas”, o “apresentación”, debe ser entendido a partir del análisis del *estar-siendo-en-el-mundo*, y este modo ontológico de comprender las cosas, de hacerse presente de “manera significativa”, sólo hallará su fundamento a partir del análisis del tiempo mismo.

Es en este punto de la relación ontológica con el mundo dónde se encuentra anclado el núcleo de la hermenéutica heideggeriana y extiende sus nexos ontológicos a todos los existenciaros. La comprensión previa de los nexos significativos que articulan la realidad es la “condición de posibilidad” para la interpretación de los objetos y de la constitución del Dasein como ser hermenéutico. Muy lejos se encuentra la idea de la comprensión de las cosas desde la escisión que realiza el artificial esquema sujeto-objeto. Las cosas sólo nos resultan accesibles desde la interpretación del Dasein “dentro” de un mundo que previamente ya está articulado significativamente, es decir, desde la vivencia inmediata del “ocuparse-de” en el ser-en-el-mundo. “*Formamos un horizonte de sentido con el mundo donde los significados se*

²⁴⁸ *Ibidem* p. 267

aglutinan como un todo estructurado holísticamente".²⁴⁹ En el estar en el mundo no se perciben las cosas de manera aislada, como objetos singulares o cosas puras, sino que lo que se comprenden son los significados que se remiten unos a otros, formando una red significativa, pero aunque es compleja no por eso es menos comprensiva su atematicidad funcional. Esa red de significados entrelazados es la que articula el ser-en-el-mundo, que es lo que se denomina propiamente como "*significatividad*" y que es la "condición de posibilidad" de la manifestación de la "presencia" de los entes.

Por esa red de la significatividad es que los entes intramundanos son "proyectados" sobre el fondo del mundo, cuyas relaciones de referencia se han fijado por anticipado desde el ocuparse de la facticidad y que es lo que conforma el ser-en-el-mundo. Ahora bien, cuando los entes son descubiertos en este mundo significativo y el Dasein se ocupa de ellos, es decir, cuando han venido a ser comprendidos propiamente, decimos entonces que tienen "*sentido*", pero lo comprendido no es el sentido por sí mismo, sino los entes de los cuales el Dasein se ocupa. El "concepto de sentido" aparece ahora en el fondo de la armazón formal de la significatividad, pues es el que se articula en toda interpretación comprensora de los entes en el mundo.

Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. [...] *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo.*²⁵⁰

Así, toda la estructura existencial del "*ahí*" y el estado de abierto del Dasein se define ahora a partir de la armazón formal del sentido que es el fondo de la significatividad. El comprender y la interpretación del mundo se van a constituir a partir de la articulación del sentido. El sentido debe comprenderse como un existencial del Dasein y no como algo que pertenezca a la naturaleza de los entes o como una peculiar entidad que flote entre el mundo de los entes y la conciencia del Dasein. Por ser un existencial, dice Heidegger: "*Sólo el Dasein "tiene" sentido, en la medida en que la apertura del estar en el mundo puede ser "llenada" por el ente ahora descubrible.*" "*Sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él,*"²⁵¹ en tanto que "posibilita" el estado de abierto del ser en el mundo.

Ahora bien, para referirnos al sentido puede ser problemático utilizar el término "concepto." Dentro de la filosofía de Heidegger, "concepto" designa una "*idea con un contenido proposicional idéntico frente a la multiplicidad fáctica de lo diverso*" y esto dentro del rigor de la

²⁴⁹ Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Ed. citada. p. 52

²⁵⁰ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 175

²⁵¹ *Ibidem*.

lógica tradicional, aunque pueda parecer *fundamentalmente arbitrario*.²⁵² Tal vez es mejor usar, en vez de “concepto”, la expresión el “*existenciarío del sentido*”, pero se seguirá utilizando “concepto” de manera provisional al referirme al sentido, pues, el propio Heidegger también utiliza el término “*concepto de sentido*”, cuando afirma: “El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora,” aunque si bien es cierto que lo utiliza en cursivas.²⁵³

Es adecuado ofrecer primero una definición provisional del “concepto de sentido”, para poder establecer su vinculación ontológica con la significatividad, que es a la que llega Heidegger en *Ser y tiempo*. En esta obra, como hemos mencionado, entiende por sentido el fondo previo sobre el que se estructura la comprensión y la interpretación como existenciaríos en el plano ontológico, no en el sentido de una comprensión e interpretación expresamente teórica y conceptual. Tiene que entenderse sentido de manera originaria, como el armazón existenciarío-formal del “estado de abierto” del Dasein, que es lo que le permite tener la previa comprensión de los entes en el curarse con ellos y en la que también está incluida la precomprensión ontológica del ser que subyace en el cotidiano hacer de la vida. El propio Heidegger nos dice:

Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tienen *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora.²⁵⁴

Más adelante añade:

Toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado como articulable en el comprender.²⁵⁵

El sentido es entonces lo articulable que permite descubrir y comprender a los entes intramundanos, es “el fundamento originario que se articula para permitir la comprensión e interpretación de los entes para el curarse en ellos y al mismo tiempo en ello está implícita “correlativamente” la precomprensión ontológica del ser. El sentido es, pues, el transfondo que sirve de base formal mediante la cual todos los entes y el ocuparse de ellos son comprensibles o inteligibles para el Dasein. El sentido subyace en esta estructura general o transfondo significativo para que el Dasein pueda ocuparse de los entes y “convertirlos” propiamente en “útiles”.

²⁵² Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. J. Alberto Ciria. Ed. Alianza. Madrid, 2004. pp. 53-54.

²⁵³ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 175. Cfr. también la traducción de Gaos de *El ser y el tiempo*. p. 169.

²⁵⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. Eduardo Rivera. p. 175.

²⁵⁵ Heidegger. *op. cit.* p. 177.

Esta idea de sentido sólo se comprende cabalmente cuando se le enmarca dentro del desarrollo del primer proyecto heideggeriano de la fenomenología y sus debates con la fenomenología husserliana en torno a encontrar el método adecuado para acceder a la comprensión de cómo es que se da la vida fáctica en su sentido originario. Dentro de este proyecto está la importantísima relación de significado y significatividad con el “concepto” de sentido en el cual está implicada ya la misma facticidad de la vida. Por eso es que nos hemos detenido en el estudio de sus primeras obras y en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* ya que en ellas se encuentra tanto un debate con las ideas de Husserl, como también un proyecto común a él, que es el definir la relación de sentido y significado. Es conveniente pues, para el propósito de este trabajo, intentar aclarar dicha relación significativa para posteriormente mostrar la relación con la significatividad.

Si bien es cierto que no se puede homologar por completo “sentido” con “significado”, también lo es que no se pueden comprender más que en una relación binaria. El significado remite al “uso” de un ente concreto o “útil”, pero éste nunca puede comprenderse de manera aislada, pues siempre los significados se articulan con otros, que es lo que propiamente va a constituir un sentido. Los sentidos se constituyen entonces por las relaciones de unos significados con otros; digamos que el sentido se forma por el plexo de significados, de tal manera que no puede hablarse del uno sin el otro, sino que existe una unidad intrínseca de sentido y significado. La diferenciación entre sentido y significado probablemente ya se encuentre presente antes de *Ser y tiempo*, pero no se hace expresa antes de esta obra. En 1927, Heidegger afirma categóricamente: “*A lo articulado en la articulación del discurso [habla] lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable están siempre provistas de sentido*”.²⁵⁶ Así pues, se establece la distinción entre sentido y significado (significación): las significaciones son las que se articulan entre sí en tanto que están provistas de sentido. Al nivel preteórico de la cotidianidad de la vida es lo que fenomenológicamente sucede. El significado de un ente aislado no tiene sentido para la facticidad de la vida, porque estaría fuera de la red significativa en la que normalmente esta inserto. Por ejemplo: Un sacacorchos, aunque tenga un significado, si se aísla, por sí mismo carece de sentido, sólo adquiere sentido en relación a las significaciones de botella de vino, de decantadora, de copas, de amante o de amigos, etc. El significado de un ente sólo se “comprende automáticamente” y tiene sentido cuando remite a otros significados. Por esta razón, en adelante no haré ninguna distinción entre ellos (a menos que sea necesaria para hacer una aclaración importante), no se insistirá en la diferencia de matiz entre ambos. En general, se utilizan estos términos de manera indistinta, aunque

²⁵⁶ *Ibidem.* p. 184

teniendo en cuenta su particular diferencia, pero sin olvidar su mutua copertenencia. Por otro lado, estas mismas ideas de diferencia e implicación podrían sostenerse también en la filosofía de Husserl.²⁵⁷

Ahora bien, si afirmamos que la articulación originaria de sentido es la que sirve de base a la comprensión y a la interpretación, entonces esto nos remite a la articulación de la comprensibilidad y al existenciario el habla (el *discurso*), y a éste sólo podemos entenderlo desde el todo referencial que conforma la significatividad. Si “*lo articulable en la interpretación y, más originariamente ya en el discurso [en el habla], ha sido llamado el sentido*” y “*a lo articulado en la articulación del discurso [habla] lo llamamos el todo de significaciones*” y es un “*existencial originario de la aperturidad y la aperturidad está constituida primariamente por el estar en el mundo*”,²⁵⁸ entonces tal parece que tendríamos que homologar existencialmente habla y significatividad. De esta manera, las significaciones que articula el habla, se extenderían, no sólo a la condición de posibilidad de presencia de los entes, sino a la forma en la que se manifiesta en el hablar de ellos, es decir, en el lenguaje.

La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como “significaciones”, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje.²⁵⁹

La vinculación ontológica entre la significatividad y el habla es de primordial importancia en el todo estructural de la analítica existencial, pues es la que nos permite relacionarlas con la temporalidad. La fenomenología tiene como una de sus tareas cruciales la explicación de ese entramado de significatividad-temporalidad y el papel que juega el habla en todo esto. Si “*Los respectos de significatividad que determinan la estructura del mundo no son, pues, una trama de formas impuestas a un material por un sujeto sin mundo*”,²⁶⁰ sino que el Dasein se comprende a sí mismo y facticamente comprende los entes que comparecen ante él desde su propia unidad temporal, entonces el mismo se temporaliza en esa apertura del mundo. Así, los existenciales que no son otra cosa más que explicaciones del poder ser fáctico del Dasein y si

²⁵⁷ Por ser esta unidad tan intrincada es que Fernando Salmerón termina por sostener la completa identificación de sentido y significado en Heidegger, cuando se refiere a *Ser y tiempo*. Incluso la extiende a la obra de Husserl: “Igual que en Husserl para Heidegger el sentido o significado -pues se trata de sinónimos- es previo a la referencia de una proposición. Las proposiciones en cuanto tales tienen ya significado, porque el significado como un todo ha sido constituido en el mero estado de abierto del ser-ahí que en su actividad práctica fija las relaciones de referencia”. Cfr. Fernando Salmerón, *Lenguaje y significado en “El ser y el tiempo” de Heidegger*. Sobretiro de Dianoia. Ed. FCE, México, 1968, p. 119.

²⁵⁸ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 184

²⁵⁹ Heidegger. *op. cit.* p. 114.

²⁶⁰ *Ibidem*. p. 381

éste es ontológicamente temporal, entonces esos existenciaros necesariamente tienen que reflejar ese carácter. *“En la medida en que el Dasein se temporaliza es que hay [o es] un mundo. [...] El mundo no está-ahí ni está a la mano, sino que se temporaliza en la temporeidad. [...] Si no existiera ningún Dasein, tampoco “existiría” un mundo.”*²⁶¹ Ahora bien, si los respectos de significatividad temporalizada hacen que comparezca un mundo, entonces el habla, que es considerado un existenciaro cooriginario junto con el comprender y el encontrarse afectivo, no puede quedar fuera de la temporalidad del Dasein, el habla entonces también se *“temporiza”*. Si al habla le corresponde articular los sentidos de la comprensión. *“El Habla es la articulación “significante” de la comprensibilidad del estar en el mundo...”*²⁶² Y o mismo puede decirse del encontrarse afectivo, *“La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el discurso [habla]”*,²⁶³ entonces toda esa articulación significativa de los existenciaros es también dentro del orden del tiempo del habla, que no es otra que la misma temporalidad inherente al Dasein. A manera de hipótesis se puede afirmar que, si bien la vinculación ontológica de sentido, significatividad y habla forman una unidad estructural, cuando nos referimos al habla, como existenciaro, hablamos del plano ontológico desde donde se expone ónticamente el lenguaje; y cuando nos referimos a la significatividad, indicamos el plano de significaciones que subyacen, de manera preconceptual, en la *“realización”* o *“ejecución”* de la vida cotidiana con los útiles, y que no necesariamente tiene que ser llevada al lenguaje, pero en ambas, habla y significatividad, se encuentra forzosamente la previa articulación del sentido. Articulación de sentido que sólo se da desde la misma temporalización que realiza cotidianamente el Dasein en el vivir de la existencia fáctica.

d) Finitud y resolución precursora ante la muerte como “fundamento” del ser total y de la temporalidad propia del Dasein.

En la investigación de la analítica existenciaro se ha mostrado al Dasein desde su estructura ontológica y se ha revelado como un ser con carácter temporal, y uno de sus objetivos ha sido señalar la vinculación esencial que guarda su ser, como temporalidad, con la comprensión del sentido de ser. Desde el principio, la meta fenomenológica ha sido partir de esa comprensión ontológica para así poder tener acceso a la comprensión del sentido del ser. Sin embargo, el análisis preparatorio para esta importantísima cuestión ha arrojado como resultado provisional la dificultad de abordar el ser del Dasein de una manera total. Si bien se ha partido del análisis del existenciaro del *cuidado* en su cotidianidad y desde la significatividad del sentido implicado

²⁶¹ *Ibidem.*

²⁶² *Ibidem.* p. 185

²⁶³ *Ibidem.* p. 158.

en ese vivenciar, para garantizar así una visión integral de su ser, y no omitir algo fundamental que lo estuviese constituyendo. Sin embargo, es el propio Heidegger quién reconoce que todos estos resultados todavía son insuficientes. Si el Dasein como *ser en el mundo* es una estructura unitaria y *entera*, se debe entonces tener en cuenta que no se le puede abordar como una simple presencia y por lo mismo nunca puede ser encontrado en su ser total, como si fuese algo que meramente está presente.

Aunque se parte del principio de la cotidianidad del Dasein, donde se manifiestan todas sus posibilidades temporales y no se toman como si fuesen sólo meras presencias que se limitan a estar ahí, aun así no se alcanza la comprensión de su ser de una manera total. No se quiere ver en el Dasein a un ente que se realiza al final de un proceso, ni tampoco a sus posibilidades fácticas como algo que simplemente van llegando, de tal manera que en un determinado momento alcanza la realización total de su existencia y que termina en la construcción final de su ser. Aquí es donde surge precisamente el gran problema de su “conceptualización”, porque su ser no termina de definirse nunca, sino que justamente sólo puede afirmarse su “poder ser” como abierto. El Dasein siempre se encuentra en la posibilidad de llegar a ser, y obtiene con ello, un carácter de inacabada definición. El Dasein es caracterizado como *ser-en-el-mundo* y es concebido como un poder-ser, es decir, como una potencialidad que constantemente se proyecta sobre su mundo, pero esto es la condición que impide que pueda ser visto como un ser acabado por completo. Tal parece que éste no alcanza jamás un término en su *ser en el mundo* y que por lo mismo, siempre conserva en su ser la posibilidad de otra realización. Sin embargo, con la muerte, a pesar de todas sus infinitas posibilidades, es el fenómeno que nos permite afirmar que el Dasein llega a un no-ser, a un acabamiento final de su poder-ser, y que esa estructura de abierto incumplimiento llega a cancelarse por completo.

El carácter temporal del Dasein fundado desde su muerte, desde la posibilidad de toda imposibilidad, ya había sido tratado en 1924 en la obra *El concepto del tiempo*, como lo hemos visto anteriormente. Pero en 1927 con *Ser y tiempo* se consolida completamente ese carácter temporal del Dasein “fundado” desde el ser mismo de la muerte, que le es siempre inherente y que lo define como “absoluta finitud”. Según Heidegger, la muerte representa el carácter ontológico del ser del Dasein, es una posibilidad infranqueable en la que se pone en juego la totalidad de su ser, ésta es su condición fundamental que nos permite la posibilidad de una visión total del Dasein. Carácter fundamental que, por supuesto, la fenomenología tiene necesariamente que llevar a un análisis ontológico. En estos términos, la muerte, en primer lugar, debe pues ser interpretada en un sentido fenomenológico, no como algo que le es externo y que sólo le acaece al final de su vida.

La muerte ha sido señalada como fenómeno existencial. Con esto la investigación recibe una orientación puramente existencial hacia el Dasein cada vez propio. Para el análisis de la muerte en tanto que morir sólo queda la posibilidad de llevar este fenómeno a un concepto puramente *existencial*; de otro modo, habría que renunciar a su comprensión ontológica.²⁶⁴

Independientemente de las deficiencias que pudiesen argumentarse contra los procedimientos de la investigación ontológica, pues si bien es cierto que no podemos experimentar el fenómeno de la muerte, ya que es una posibilidad propia que sólo concierne de manera exclusiva a cada uno de nosotros. Sin embargo, si podemos llegar, mediante un particular procedimiento fenomenológico, a sostener que es algo que pertenece a la constitución ontológica del Dasein. Si partimos del hecho de que la existencia del Dasein no es un simple ente que está ahí frente a nosotros, como una mera presencia, como lo hemos visto atrás, entonces no podemos pensarlo como si con el fenómeno de la muerte se llegara a un estado de completa totalidad, como si con la muerte simplemente se completara algo que le hacía falta para llegar a ser total. Entendida de esta manera, ni con la muerte podemos entender la existencia como un todo, pues verla así, sería volver de nuevo a entender al Dasein como un ente que simplemente está ahí y que sólo le falta morir para ser un todo. La muerte sería así un mero hecho al que todavía no se llega mientras se vive, pero que luego simplemente llega y se hace presente. Es necesario comprender la muerte de un modo originario, como la posibilidad ontológica fundamental que viene a constituir existencialmente a un proyecto que en sí mismo representa esencialmente a la existencia del Dasein. La muerte no es esa finalización que le llega como un suceso exterior y que pone fin a su existencia. No es un límite impuesto desde fuera y que llega para dar fin a la vida, sino que el Dasein lleva ya ontológicamente en todo momento de su vida la posibilidad de morir. La muerte no es un fin exterior que le llega como un suceso cualquiera, como si fuese algo completamente ajeno a él, sino que es siempre algo íntegro a la propia constitución de sus potencialidades, en este sentido, la muerte es un verdadero existencial "dentro" del proyecto que es el Dasein.

Para esta investigación fenomenológica se descartan conceptos referidos a la muerte que no concuerdan con una interpretación ontológica de ésta. Heidegger propone una delimitación del concepto para que pueda corresponder existencialmente con el Dasein y que permita dar cuenta de cómo en su esencia es un ser "vuelto hacia la muerte". Su descripción fenomenológica debe partir desde el fenómeno mismo de la vida y esta sólo es pensable con referencia al cuidado del Dasein. Se discriminan entonces las investigaciones hechas por las ciencias biológicas, médicas, psicológicas, etc. ya que éstas se mueven en el plano óntico y dan como válidos muchos presupuestos teóricos. Por eso, el análisis de la muerte como un

²⁶⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 261

existenciario es metódica y fenomenológicamente diferente a la de las ciencias particulares, pues, en ellas ya se da por supuesto un concepto tradicional de la muerte, como algo ajeno a la vida, que simplemente llega al final de ella. Este concepto es, por supuesto, radicalmente incompatible con la interpretación existenciaría de la muerte.

Primero Heidegger hace una distinción entre los distintos términos que se usan para referirnos a la muerte:²⁶⁵ a) Fenecer o fallecer: un terminar de cualquier viviente, sea este vegetal, animal u hombre. b) Dejar de vivir: es el hecho de morir. Y c) Morir: el modo en el que se sabe que se va a morir, y por lo mismo se puede comprender como un ser que “está-vuelto-hacia-su-muerte”. Al ser del Dasein es al único que le corresponde este último modo, puesto que, sólo de él se puede predicar la existencia y sólo puede saberse algo de la muerte en relación con la existencia misma. Saber que consiste en ver que la muerte es quien lo define en un límite final, que el mismo sabe mientras está siendo hacia su fin. La muerte en el Dasein es ontológicamente un estar *vuelto hacia el fin*. El morirse es un hecho que de algún modo esta ya siempre anticipado. Esto es, que el Dasein lleva en sí a la muerte en su propio ser, por eso es “un ser para la muerte”. Con esta condición no se alude a que el Dasein va llegar un simple fin o que va a tener un final como lo tienen cualquier otro ente vivo que no tiene su modo de ser, sino que “el fin”, comprendido ontológicamente, no implica un mero “todavía no” o un llegar a plenitud, como pudiese ser en el fruto que llega a la madurez. Ni tampoco alude a algo externo que le es ajeno por completo y que cae sobre la existencia para finalizarla, sino que la determinación fenomenológica de la muerte designa ese modo de ser propio del Dasein como un fin que está siempre siendo en el *estar-en-el-mundo*, y que su “*ser-final*” es su posibilidad más cierta.

El análisis fenomenológico tiene como propósito aclarar cómo la muerte se hace presente dentro de la posibilidad del mismo Dasein, que “*queda enteramente remitido a su poder-ser más propio*.” Así, el Dasein cotidiano revela una estructura fundamental que lo define como “*un anticiparse-a-sí-estando ya en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo)*”.²⁶⁶ Para ello tiene que exponerse la estructura ontológica del estar-vuelto-hacia-el-fin desde el modo como ese ‘*fin*’ se presenta en la cotidianidad, es decir, el fenómeno de la muerte deberá determinarse por los caracteres del *cuidado* cotidiano, que es el existenciario en el que siempre “*está*”.

Ahora bien, ante esta constitución ontológica mortal, el Dasein puede tomar dos actitudes diferentes: Puede huir de su propia condición fundamental, refugiándose en la mentalidad

²⁶⁵ *op. cit.* p. 267.

²⁶⁶ *Ibidem.* p. 270

cotidiana de lo público, viéndola como un hecho desagradable, al que lo mejor que se puede hacer es evitar el tema y no hablar de ello jamás. Este es el modo impropio que comúnmente todos tomamos para continuar en nuestro diario seguir viviendo, y así la muerte es vista como algo que “a todo el mundo le ocurre, pero que por el momento es algo que nos es ajeno”; ó puede suceder el caso que el Dasein enfrente su propio ser y encare la muerte, asumiéndola dentro de su propio ser. Este último es el modo propio, donde la muerte no puede ser negada como *mi posibilidad más real* de Dasein, sino, al contrario, representa la radical posibilidad que no puede ser superada. A diferencias de otras posibilidades contingentes, que pueden o no pueden ser en la existencia, la muerte es tomada aquí como la posibilidad ante la cual el Dasein no puede escapar. Aquí, la muerte, en relación con el Dasein como ser en el mundo, es caracterizada como la posibilidad más inminente que puede cancelar cualquier otra posibilidad. Es la posibilidad de la imposibilidad que puede negar toda otra posibilidad del Dasein.

Desde el *cuidado* se nos revela el fenómeno de la muerte como algo inminente, como la posibilidad más extrema y más radical, pero sucede que cuando el Dasein se encuentra sumergido en lo “uno”, cuando el Dasein está absorto en las cosas, en la familiaridad de lo cotidiano, es decir, en el estado de *caída*, es cuando puede acontecer la “llamada de la muerte *en voz queda*” y a la cual normalmente no se le da ninguna importancia. Dicha “manifestación ocasional y silenciosa” de la muerte es comúnmente “mejor ni mencionarla, ni hacerle ningún caso”, y esto dentro de la valoración de Heidegger, es el modo impropio de la existencia. Sin embargo, contra esta tendencia, acontece “*el fenómeno de la muerte, se revela en la existencia, la facticidad y la caída,*”²⁶⁷ aunque el Dasein impropio no lo quiera así. La totalidad del cuidado tiene su posibilidad ontológica en la muerte, aunque la inclinación general del Dasein sea la de ocultarla. Por el contrario, la asunción de la condición fundamental de ser, es decir, de la propia muerte, es el modo propio de la existencia. Pero sea cual fuese el modo de enfrentarla, el análisis fenomenológico de la muerte debe tomarla como *la posibilidad más extrema, irrespectiva e insuperable.*²⁶⁸ De tal manera que, no puede entenderse jamás como un simple resto pendiente, como “*lo aún por no vivir*”, puesto que esto significaría de nuevo comprenderla como lo que aún falta al Dasein para completarse.

El *estar vuelto hacia la muerte* es un modo esencial de ser, la muerte está siempre delante del Dasein como algo inminente, aunque esto es distinto de otras formas en la que se presentan las cosas. Su inminencia se funda en su esencial apertura a sí mismo, en la constante anticipación de su propia existencia, y se da *como posibilidad del no poder existir más*. El hecho que la muerte sea inminente significa que se funda en una posibilidad existencial del

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibid.* p. 271

Dasein en la que está abierto a sí mismo en el modo de *anticiparse-a-sí*. El Dasein es remitido a su propio “poder-ser” y no es referido ya a otro ente o a otros Dasein.

La existencia propia asume la muerte como una posibilidad insuperable, como aquello de lo que hay que hacerse cargo “permanentemente”, ésta no puede asumirse de una vez y para siempre, sino que al estar viviendo se le tiene que estar constantemente “asumiendo a cada momento”, por decirlo de manera defectuosa, pues no es una concientización teórica y temática de ella. Mientras existe el Dasein está siempre *arrojado* a la muerte, lo conforma su *estar-en- el-mundo* y ante esa condición esencial *sabe* que no hay un saber teórico que le permita eludirla para “estar tranquilo”. La disposición afectiva de la angustia es un reflejo que patentiza esa “imposibilidad ineludible y fundamental” que representa la inminencia de la *propia muerte* del Dasein. La angustia ante la muerte procede desde el fondo de su misma existencia, su *ante-que* es ante su propio ser en el mundo como mera posibilidad, por su *poder-ser* más propio del Dasein. Es la originaria apertura de la existencia ante el hecho de que el Dasein existe siempre como un ser *arrojado* y vuelto hacia su fin. El *estar-vuelto-hacia-el-fin* no expresa una actitud ante la muerte que pueda surgir ocasionalmente, sino que se trata de algo perteneciente a la misma condición ontológica del *estado* de *arrojado* del Dasein, y es independiente del querer o no querer saber de su propia condición. En el estado de caída el Dasein puede intentar ocultarse a sí mismo su condición y su relación entrañable con la muerte, por eso es que prefiere estar absorto en los útiles, pero su condición de ser finita es ineludible. Al estar ocupándose en los entes, puede intentar huir de lo desazonante que le resulta la muerte, pero nunca puede encontrar “consuelo” permanente en ello. El Dasein aunque se esfuerce en estar en el modo impropio de la cotidianidad, su ser constitutivo y originario, el estar vuelto hacia la muerte, se impone, pues es una condición insuperable, que tarde o temprano se manifiesta y es algo de lo cual no puede escapar.

En la cotidianidad del “uno” se nos ofrece una concepción de la muerte en la que aparentemente todos saben de la muerte. La interpretación pública también da a conocer su particular comprensión del estar vuelto hacia la muerte. En ella, la muerte es un acontecimiento habitual, ya que todos los días “alguien se muere”, no hay notoriedad en ello, pero existe también una aparente seguridad de que aquél que se va a morir, aún no soy yo. Ese alguien que se muere, no es nadie en particular, es sólo “un muerto más”. El hablar de la muerte se da cotidianamente de un modo liviano, “*todos vamos un día a morirnos*”, o más bien, se dice simplemente “*uno se muere.*” Así, la muerte se piensa como algo que llegará en algún momento de la vida, pero mientras tanto, es lejana y no amenazante. Al convertirse en mero acontecimiento público, se deja de lado su constante posibilidad y su complejidad ontológica, al igual que su carácter de ser eminentemente propia e *insustituiblemente mía*.

La indiferencia ante la muerte por parte del uno es provisionalmente tranquilizadora para el Dasein, porque lo que “realmente” apremia es ocuparse de los quehaceres inmediatos de la vida, y con ello uno aparentemente escapa de su propio ser, fácilmente uno se pierde en la familiaridad o en la mera habladuría, encubriéndose así el estar vuelto hacia la muerte. En ese comportamiento cotidiano de huida del Dasein *cadente*, la disposición afectiva ante la muerte puede metamorfosearse de varias maneras. Desde pasar por un simple miedo ante la llegada de la muerte, ó hasta llegar a ser un fundamental estado de ánimo que es la angustia. Dentro de lo *uno*, el pensar sobre ella puede llegar a ser calificado como una mera debilidad o una “falta de carácter” para enfrentarla. Desde lo *uno* “*lo debido, (...), es la indiferente tranquilidad ante el ‘hecho’ de que uno se muere*”.²⁶⁹ “*Lo mejor*” que se puede hacer en esta cotidianidad cadente del Dasein es procurar “*tomar*” la muerte de una manera impasible y tranquilizadora, es decir, de manera indiferente.

En este análisis se manifiesta que en el “decir encubridor del uno” ya hay una especie de reconocimiento de la muerte, pues no se duda de su certeza, aunque es una seguridad ambigua que intenta hacerse tolerable. En la habladuría del uno se dice: “*uno se muere, pero todavía no*” para afianzar la “*seguridad*” de la vida. Se hace evidente con ello que en la misma facticidad del Dasein existe inherentemente a su ser el encubrimiento, pues, *el Dasein en cuanto fáctico está en la “no-verdad”*.²⁷⁰ Tal encubrimiento de la verdad con respecto al estar vuelto hacia la muerte es la interpretación del uno, y es también la forma impropia de tener por verdadero la certeza ambigua de la muerte. Dicho de otra manera, el uno entiende a la muerte como algo que en general sucede en el mundo y que a todos en algún momento nos llegará la hora de morir, pero esa certeza es siempre de la muerte de los otros, no se acerca en ningún momento, a la certeza de mi propia muerte. Decir que la muerte “*algún día vendrá*” la confirma como un acontecimiento probable y en ello radica su certeza ambigua, pues, al estar en suspenso su momento, al aplazar “el asumir mi muerte” se queda todo en la completa indeterminación. El uno sólo “sabe” que puede llegarle en cualquier día el momento de morir. Ante el morir fáctico, el Dasein cotidiano se decide generalmente por el modo impropio, y opta por el esquivamiento cotidiano de su condición más esencial, es decir, siempre es preferible esa certeza indeterminada de la muerte a tener que enfrentarla en su condición originaria. La interpretación del decir cotidiano del uno se caracteriza por esa certeza empírica que queda en la simple indeterminación, revelándose así, que el ser del Dasein también se haya siempre en la no-verdad.

²⁶⁹ *Ibid.* p. 274.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 249.

Sin embargo, y pesar de toda esta tendencia a lo uno, la existencia impropia tiene una importancia innegable en la cotidianidad, que se manifiesta en el cuidado cotidiano y común de los útiles en la facticidad. El estar ocupándose de los útiles que requiere la cotidianidad es necesaria una constantemente atención a ellos, y el estar pensando en el *precurzar hacia la muerte* no es una prioridad para el habérselas con los entes. La valoración del modo impropio de la existencia es difícil de ser calificada y tal vez no la requiera, pues es simplemente el término medio de la existencia. En este sentido, el mismo Heidegger sólo da indicaciones al respecto, pero lo que sí es evidente, y sin lugar a dudas, es que no tiene un sentido despectivo o negativo. Por eso, no da normatividades en pos de afirmar un *ideal de vida propia*, y menos con tintes morales. En repetidas ocasiones Heidegger se niega a dar semejantes ideas, más bien, sólo se acerca fenomenológicamente a la existencia para captarla en su cotidianidad media y poder desde ahí acercarse a la totalidad de su ser. Heidegger no enfrenta con un contenido moral este modo impropio de asumir la muerte y mucho menos se pronuncia por una “forma propia universal” de entenderla y que pudiese ser “válida” para todo Dasein. Por otro lado, esto es así porque en la facticidad puede ser posible que también desde esta misma impropiedad, pueda surgir una verdadera apropiación de la muerte, un modo propio de existir, pero que sólo puede acontecer si se escucha esa voz interna de la conciencia, desde el fundamental estado de ánimo de la angustia.

Debemos tener presente que es a través de una interpretación fenomenológica del modo cotidiano del estar vuelto hacia la muerte que se busca acercarse a un concepto integral del Dasein, tanto en su ser, como en su no-ser. El concepto de la muerte como existencial pretende definir de manera entera al Dasein. Heidegger se aproxima del modo siguiente cuando dice: “*la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin*”.²⁷¹ Esta es la gran importancia de asumir la muerte como condición insuperable, cierta e irrespectiva, pues hace surgir el modo propio de la existencia y de la comprensión plenaria del estar del Dasein como ser-en-el-mundo. El “estar vuelto hacia la muerte” puede revelar al Dasein en su constitución esencial, es decir, como un ser que siempre está “vuelto hacia el fin”, y mostrarlo en su ser propio; abre además la posibilidad de la comprensión integral del estar como existir, como absoluta posibilidad. El modo propio de estar vuelto hacia la muerte queda sintetizado así:

²⁷¹ *Ibid.* p. 259.

“el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: libertad para la muerte.”²⁷²

La comprensión propia es ontológicamente indispensable para lograr una interpretación existencial del estar vuelto hacia el fin. En cambio, desde la caracterización del modo impropio de la existencia esto es imposible, pues en el modo del uno, de lo que se trata es justamente de lo contrario, de encubrir el estar vuelto hacia la muerte. El estar vuelto hacia la muerte es un estar vuelto hacia la verdadera posibilidad de la existencia, hacia “la posibilidad”, es decir, el estar “vuelto hacia el fin”. En cambio, desde el uno, el estar vuelto hacia la muerte, es sólo una posibilidad entre otras, pues, una posibilidad conlleva, en el ámbito de la ocupación cotidiana, a la posibilidad de ejecutar un algo partiendo de los útiles, los cuales por su parte tienen el carácter de ser una condición respectiva, como lo hemos visto. A diferencia de esto, en el caso de la asunción de la muerte, no hay ya tal condición respectiva, ella, como la posibilidad y modo de ser originario del Dasein, anula toda otra posibilidad, es la posibilidad última de todas las posibilidades; y no es “una” posibilidad más como en el modo del útil. Por eso el ocuparse en realizar la posibilidad de la muerte como que si fuese un útil, como lo es en el caso del suicidio, significaría que se acaba con la misma posibilidad de estar vuelto hacia la muerte.

El estar “vuelto hacia el fin” tampoco consiste en pensar reflexivamente en la muerte, calcularla o pretender esperar su realización, con ello efectivamente no se rehúye la muerte, pero sí a su carácter de posibilidad. En esa teorización, su caracterización como posibilidad queda disminuida por la voluntad del querer disponer de la muerte como si fuese un útil que calculadoramente pudiese ser controlable. Más bien, la actitud de *esperar* la muerte debe fijarse en la concreción y realización de lo esperado, atender su posible e inminente llegada como algo verdaderamente real. La proximidad de esta posibilidad es una realización constante del Dasein, que en el caso de la concreta muerte, resulta en la comprensión de un acabamiento total, que debe ser asumida como la posibilidad completa de su ser. El estar vuelto hacia la muerte es por ello “la máxima lejanía en cuanto a lo real.”

El Dasein al precursar la muerte, es decir, al adelantarse a su fin, abre a la posibilidad de la existencia propia y se distancia radicalmente del pensar de lo uno. Este adelantarse pone al Dasein en una libertad frente a su poder ser más propio, permitiéndole comprender lo que lleva en su ser y a elegir sus posibilidades fácticas de manera resuelta. El Dasein que se hace cargo de su finitud, aislándose sobre sí mismo desde su posibilidad más propia, elige las

²⁷² *Ibid.* p 285

posibilidades fácticas que se le presentan, y puede llegar a lo que Heidegger llama el “estado de resuelto”. Aquí el Dasein se manifiesta en su singularidad más propia, al volver sobre sí mismo y no ya refiriendo su ser a los otros dentro de lo uno, que generalmente es un “estado” donde el Dasein se abandona a las estructuras de la ocupación cotidiana y a la solicitud. En el precursar de la muerte es donde surge la posibilidad de que el Dasein proyecte su modo de ser más propio y no ya desde la caída en el uno. Con la asunción de la muerte como “*mía*”, se tiene ahora otro tipo de certeza, es un estar cierto del estar en el mundo, pero también con la posibilidad eminente de ya no estar en él. Si bien con esa certeza resuelta se tiene también un carácter indeterminado en su “cuándo”, sin embargo, el proyectar del Dasein, en las posibilidades que realiza, se vuelve radicalmente diferente. En el modo de la resolución, la muerte no pierde su carácter inminente, pero ahora abre al Dasein a su ser entero, es decir, ahora la posibilidad de morir ya no es una amenaza, pues ha asimilado la muerte como algo que le es inherente, y puede entonces proyectarse en sus posibilidades fácticas sabiendo que son sólo *unas posibilidades más*, pues *su real* posibilidad es su muerte. Comprendiéndola así, se proyecta a sí mismo desde su verdad esencial, es decir, como existencia propia. Con la asunción de la certeza de la muerte el Dasein puede proyectarse propiamente en la existencia y cerrar todo su proyecto: “*es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia todo existir.*”²⁷⁴

Ahora bien, la gran importancia que tiene el modo propio de la existencia, aparte de que se le revela su carácter finito, es que acaece en el Dasein otra forma de temporalidad con un particular y fundamental temple anímico. En su estar cotidiano de ser en el mundo el Dasein se ocupa familiarmente de los útiles y no repara en ellos (a menos que fallen en su uso o le produzcan una especie de “impertinencia”), pero puede ocurrir que, dentro de la normalidad de la cotidianidad, de momento, lo asalte una forma inesperada de estado de ánimo y una comprensión inusual del todo que le rodea, acompañada con un carácter de inquietud, llegando incluso a un sentimiento de franca inhospitalidad frente a la realidad. Ese estado de ánimo fundamental no es otro más que la angustia, ante eso el Dasein puede optar por no hacerle caso a este sentimiento y seguir oyendo sólo a lo habitual, para continuar sumergido en sus actividades cotidianas; o puede suceder que se decida a escuchar ese llamado interno y todo lo que revela. En esa escucha originaria del Dasein se le puede revelar que el mismo es el último “*por mor de*” en el que converge todo el conjunto referencial significativo del mundo y por la inminencia de su propia finitud, puede comprender que no tiene otro “paradero” más que el mismo. El Dasein puede percatarse de no tiene la necesidad de un remitirse a algo más allá de sí mismo, pues, él mismo es su propio fundamento y que con su muerte se terminaría el “*ahí*”

²⁷⁴ *Ibidem*

de su existencia. La angustia entonces le revela su propia finitud, que como posibilidad pura, no puede ir más allá de sí, pero también le puede mostrar, de manera atemática, la verdad de ese carácter de no-necesidad que posee, es decir, se le puede revelar que sólo en él mismo radica el fundamento último de su existencia, aunque con el advenimiento de la muerte todo vaya a finalizar.²⁷⁵

A partir de esos dos modos de encarar la muerte se proyectarán entonces dos maneras posibles de comprender la temporalidad: la propia y la impropia. Cada una de estas formas de existencia proyecta un diferente modo de comprensión de la temporalidad. La gran importancia de la propia es que desde ella tenemos una comprensión originaria de la temporalidad y de nuestro ser en sentido integral, y a partir de esta es que se hará posible una “comprensión de la totalidad” del Dasein. En ella cabe un momento fundamental en el que se vislumbra una concepción de la “temporalidad en su totalidad” y a partir de esta es que se puede comprender como es la existencia desde una temporalidad futura. En cambio, en la impropia, el modo de temporalización de la existencia se comprende sólo desde el presente y no hay ninguna proyección hacia su advenir inminente, la muerte. Sólo desde el modo propio de asumir la temporalidad es que se pueden analizar los diferentes “momentos temporales” que conforman al Dasein. La comprensión de esta temporalidad no es un estado permanente que pueda darse todo el tiempo y de manera conciente en el Dasein, pues por el propio movimiento de la facticidad de la vida no es posible, sin embargo, esa comprensión atemática de la temporalidad se está manifestando constantemente en su cotidianidad. Heidegger no dio una forma concreta de cómo acercarnos a ese contenido temporal en el modo propio de asumir la temporalidad y es compleja la forma de indicar la comprensión temporal desde el “estado de resuelto” de la existencia. Mucho menos indicó una “forma universal” de entenderla, se limitó a señalar que sólo desde una “individualidad radical” y en el “éxtasis del *instante*” es donde puede realizarse ese “acto resolutorio” que puede permitirnos la comprensión de nuestro propio ser como una

²⁷⁵ Ante la dificultad de expresar ese temple fundamental de la angustia, tal vez pudiese ser útil la expresión poética de Shakespeare. En el momento culminante del drama en el que Macbeth es acosado por los remordimientos, abrumado por la desgracia, y a punto de perder el trono y la vida, siente toda la vanidad de sus acciones y la inutilidad de las cosas humanas: “*El mañana, el mañana y el mañana, va arrastrándose a pasos insensibles, día por día, hasta la última y postrera sílaba de la memoria de los tiempos. Todos nuestros ayeres no han hecho más que iluminar nuestro camino hacia la empolvada muerte. ¡Extínguete fugaz antorcha! La vida es sólo una sombra que pasa... Cuento de idiota, que se agita y pavonea en la escena, y que de repente, no se le oye más... Cuento narrado con gran algarabía y que nada significa...*”. Haciendo a un lado el aparente pesimismo de Shakespeare, lo que señala el texto es que, en ese estado de ánimo particular de la angustia y ante la proximidad de la muerte, se nos revela la nulidad del sentido de la totalidad de la vida (“*La vida... nada significa*”), porque previamente se nos ha hecho manifiesto el todo de significatividad de nuestro entorno. Pero por esa comprensión significativa de la situación y en ese particular estado afectivo ante la proximidad de su muerte, sale Macbeth solo, pero resuelto y fundamentado en su propia enjundia, a enfrentar a sus enemigos al final de la obra. Cfr. Shakespeare, William. *Macbeth*. Acto V, Escena V. Ed. Arte y libros. Traducción e interpretación Juan F. Urquidi. México, 1978. pp. 107-108.

“temporalidad entera”. Trataremos de acercarnos a todo esto en el siguiente inciso y lo explicaremos en sus propios términos.

e) Cooriginalidad de los éxtasis temporales y la primacía del futuro en *Ser y tiempo*.

La comprensión de la temporalidad del Dasein ha sido entendida como un tránsito necesario hacia la investigación por el sentido del ser, que es el tema central de *Ser y tiempo*. En esta obra, el tiempo se ha tematizado desde la estructura fundamental del Dasein y para realizar dicho análisis ha sido necesario reinterpretar la estructura del “cuidado” y la “ocupación” desde su temporalidad. La “resolución precursora”, a su vez, ha puesto al descubierto la comprensión de la totalidad constituyente del ser del *Dasein*.²⁷⁶ Con los análisis del “estado de resuelto” y del “precurar de la muerte” se ha posibilitado un nuevo camino de acceso a las estructuras temporales del *Dasein* y por ende hacia la comprensión del sentido del ser. Es en este planteamiento del sentido del cuidado, con base en la determinación de la posibilidad del “precurar del estado de resuelto”, donde se nos revela el “poder-ser” más propio del Dasein de manera integral.²⁷⁷ En el existenciarío del cuidado, que es la forma esencial del todo estructural de la existencia, junto con la “caída” y el “ahí”, es decir, en el todo de la mundaneidad del mundo, es donde se manifiesta la significatividad como la unidad estructurante que subyace en todos los existenciaríos o modos fundamentales de la existencia. Mundaneidad y significatividad se nos revelan permeadas por esa temporalidad que es inherente al Dasein. La temporalidad se expresa en la totalidad de sentido de ser del Dasein y la fenomenología tiene como misión mostrar ese horizonte significativo-temporal que hace posible toda comprensión del ser en general y del sentido del ser.

La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, y así constituye originalmente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporalidad misma se va constituyendo de futuro, haber sido y presente, “a lo largo del tiempo”. La temporalidad no “es” en absoluto un *ente*. La temporalidad no es, sino que se *temporiza* [*zeitigt sich*]. Sin embargo, por qué no podemos dejar de decir que “la temporalidad “es” el sentido del cuidado”, que “la temporalidad “es” algo de tal o cual manera”, sólo se hará comprensible cuando se haya aclarado la idea del ser y del “es” en general.²⁷⁸

La investigación del poder-ser del Dasein en su totalidad se manifiesta ontológicamente ligada con el tiempo y se nos revela una íntima conexión entre el cuidado, la temporalidad y la

²⁷⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 321.

²⁷⁷ *op. cit.* p. 323

²⁷⁸ Heidegger. *op. cit.* pp. 345-346. Si bien Rivera utiliza el término “temporeidad” cuando traduce el término alemán *Zeitlichkeit*, sin embargo, he preferido conservar el término “temporalidad” como lo traduce Gaos en *El ser y el tiempo*. p. 356, y como lo justifica Adrián Escudero en *El lenguaje de Heidegger*. pp. 212-213.

significatividad, que conforman la unidad que sirve de directriz al programa desarrollado en *Ser y tiempo*. Para poder acceder a dicha unidad ontológica se hace necesario poner al descubierto cómo la significatividad subyace en la estructura temporal de la mundaneidad y como ella se está manifestando permanentemente como una articulación de sentidos que posibilita el cotidiano hacer del cuidado. La analítica muestra la manera en que la temporalidad es la unidad de la estructura total del cuidado y como en ella está implicada una articulación significativa en el plano ontológico. La significatividad se muestra, en cuanto constitución existencial del Dasein, como condición de la posibilidad de su estar-en-el-mundo. *“La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como significaciones,”* en su estar en el mundo.²⁷⁹

Así, la temporalidad no puede ser abordada como un fenómeno aislado que ocasionalmente puede darnos cierta luz para la comprensión del problema significatividad, y dentro de éste, el problema del sentido del ser, que por consecuencia también pudiera alumbrar los problemas de la existencialidad del Dasein y de la mundaneidad, sino que estos problemas deben ser entendidos, desde el principio, con una dimensión temporal y ontológica, es decir, desde toda la interligazón temporal-significativa que implica. *“Ahora bien, la estructura de la mundaneidad, la significatividad, mostró estar articulada con aquello hacia lo que se proyecta el comprender que forma parte esencial de la aperturidad, es decir, con el poder-ser del Dasein, por mor del cual el Dasein existe.”*²⁸⁰ El análisis de la significatividad debe realizarse entonces a partir de la interpretación del tiempo, como se ha señalado anteriormente, y es a partir de la manifestación cotidiana del Dasein, que esencialmente, en tanto que fáctico, es un ser temporal, es decir, su ser es siempre siendo tiempo.²⁸¹ A su vez, el desarrollo del problema de la temporalidad, como se ha evidenciado a lo largo de este trabajo, requiere que su análisis existencial sea investigado desde su dimensión significativa.

La primera complejidad que se ha presentado en esta investigación es el deslinde en el camino de la concepción tradicional y común de lo que es el tiempo. La concepción corriente del tiempo se caracteriza, en primer lugar, por considerarlo como un algo que de algún modo subsiste en una “realidad externa” al Dasein, como un movimiento ajeno a él y que simplemente está pasando. La principal dificultad de ésta concepción radica en que constantemente esta “deformando” la interpretación hermenéutica de la investigación fenomenológica, por eso es importante tenerla siempre presente, para asumirla y reinterpretarla

²⁷⁹ Heidegger. *Ibidem*. p. 114.

²⁸⁰ *Ibidem*. p. 352

²⁸¹ Cfr. Heidegger. *Ser y tiempo*. §5 p. 41 y *Principios metafísicos de la lógica*. p.229.

dentro del mismo análisis. O también puede suceder que el tiempo sea entendido como algo “en” el sujeto, y que para captarlo, es necesario que se postule una “conciencia interna”, esta idea depende, por supuesto, de la concepción de conciencia como sujeto trascendental; el tiempo es aquí entendido como especie de sensibilidad, que es el caso de la concepción fenomenológica de Husserl,²⁸² y dada la atención que se le presta a ésta en la analítica existencial, es por lo que nos hemos detenido en estudiarla en el primer capítulo. Dentro de esta concepción, derivada de la idea tradicional de tiempo, queda incluida la “división del tiempo” en “subjetivo” y “objetivo”, basado en los conceptos de “*tiempo inmanente*” y “*tiempo trascendente*”, en una evidente alusión a la división que hace Husserl y que también hemos revisado al principio de este trabajo.²⁸³ Concepción husserliana que por supuesto debe evitarse en la analítica existencial, pues en el fondo remite a una forma impropia de comprender el tiempo.

Desde otra perspectiva filosófica, el tiempo puede comprenderse como algo exclusivamente terrenal, frente a una supuesta eternidad, a la que le correspondería un plano superior, que es el celestial, concepción que en este trabajo no hay lugar para desarrollarla. Según Heidegger, ninguna de estas teorías alcanza la esencia de lo que es el tiempo porque lo investigan como algo independiente de la facticidad concreta con la que se proyecta el Dasein, algo que resulta fundamental en la analítica para su investigación. Por otro lado, la concepción tradicional del tiempo ignora también la resolución fundamental del adelantarse al fin, necesaria para la comprensión total del Dasein y por ende de la temporalidad; y sin llegar así al análisis de la significatividad implícita en el ser-en-el-mundo que es inherente a la facticidad misma del cuidado, se yerra entonces con esto por completo el camino para allanar el problema del tiempo y el del sentido del ser.

Heidegger considera que para mostrar la estructura temporal del Dasein es necesario alejarse, antes que nada, de las significaciones de “futuro”, “pasado” y “presente”, que son las que se afirman comúnmente en la concepción vulgar del tiempo.²⁸⁴ En su lugar es necesario comprender tres dimensiones temporales que son cooriginarias y se encuentran mutuamente interrelacionadas: el “advenir”, el “haber sido” y el “siendo del presente”; para que de esta manera se pueda ver la temporalidad como un fenómeno unitario continuo directamente inserto en la complejidad del cuidado en su totalidad, es decir, como existencialidad, como facticidad y como caída.

²⁸² Cfr. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. trad. Agustín Serrano de Haro. Ed. citada. p.128.

²⁸³ Cfr. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 344. *Vid supra* d) p. 35 de este trabajo donde se desarrollan éstas ideas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y en ésta misma obra de Husserl véase p. 26 y ss.

²⁸⁴ Heidegger. *op. cit.* p. 344

Heidegger presenta la primera dimensión de la temporalidad como advenir, el cual está ligado directamente con la resolución precursora en tanto que es *un estar vuelto hacia* el más propio y eminente poder-ser del Dasein, la muerte, como se ha insistido en el inciso anterior. “El dejarse-venir hacia sí mismo soportando esa posibilidad eminente, es el fenómeno originario del porvenir [*Zukunft*]. El hecho de que al ser del Dasein le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte*, ya sea en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto que su ser es *venidero* (...)”²⁸⁵ Es importante tener presente esta caracterización que hace Heidegger del futuro como advenir, para diferenciarlo tanto del *futuro* entendido como un ahora que todavía no llega, como del *porvenir* como algo de lo que se está simplemente a la expectativa, que son los modos que se dan en la temporalidad impropia. Aquí se advierte el carácter *futurizo* o *advenidero* que tiene el Dasein, es decir, su estar vuelto permanentemente a su poder-ser más propio, que es lo que comprende la resolución precursora. En las diferentes maneras que adopta el futuro originario, en todas se manifiesta el poder-ser más propio del Dasein, no como algo que se encuentra de manera externa a él, sino que es su misma futuridad inherente. En cambio, el futuro desde la concepción tradicional, se entiende como una posibilidad que esta literalmente “por-venir”, que aún no se realiza y que llega como algo que le es ajeno a él. En el advenir, su poder-ser es una posibilidad radical que le viene desde su estar vuelto hacia el fin, que lo marca desde el inicio y permanentemente, y no como algo que le es externo. El Dasein siempre está vuelto hacia la muerte que está ya en su ser mismo, como lo hemos visto anteriormente. Por esta propiedad fundamental que define su ser, como estando siempre vuelto hacia sí mismo, hacia su propio fin, es por lo que Heidegger puede señalar al Dasein como un ser *advenidero* o *futurizo*.

De esta manera, el futuro queda definido mediante el concepto “dejar advenir a sí”, como el dejar que refiere a un “poder ser”, en el que se comprende también un por-venir, pero ahora fundado desde el mismo precursar del “estado de resuelto” que lo conforma esencialmente. El futuro no puede reposar en un “ahora” que aún no es real, en un “aún-no” que esta por venir, ante el cual el Dasein tendría que limitarse a estar en la expectativa. El advenir no es un simple estar a la espera de lo que vendrá, pues si fuese así, se encontraría completamente desprovisto de su esencial precursar y de su poder-ser proyectante. El Dasein es siempre por-venir, por cuanto anticipa y determina desde él mismo lo que es ya en cada caso, “incluyendo” al futuro que ya esta contenido en él. El Dasein adviene hacia sí mismo como futuro, porque como advenir hacia sí mismo está fundado en el precursar estado de resuelto. Por la constancia de mantenerse en la tensión de su posible ser, relativamente a su más peculiar poder-ser, el Dasein queda definido por ser una completa posibilidad, él es esencialmente por

²⁸⁵ *Ibidem.* p. 343

el futuro advenidero. Lo que le sobreviene al Dasein está ya siempre en curso de sobrevenirle y es lo que hace posible su existencia como tal. En el advenir o en la futuridad del Dasein es esencial que se mantenga la posibilidad como tal posibilidad.²⁸⁶ Por eso es que este advenir está muy lejos del futuro de la concepción vulgar de tiempo, que lo entiende como un “todavía no” que le es ajeno y que sólo llega a ser algo “real” en el “más adelante”.

Por otro lado, el “haber sido” del pasado, que es también el modo del “soy sido”, queda caracterizado desde ese su constante “retrovenir a-sí”. La facticidad del Dasein, como existencia, en la modalidad del haberse proyectado como posibilidad en tanto que “haber sido”, sólo es comprensible en tanto que hay ya el previo de un “habrá de ser”, es decir, un advenir. De esta manera el sido se funda en el *ya* de la fórmula del cuidado “pre-ser-se-ya-en-el-mundo”, y así, también en el carácter del *siendo* del presente como posibilidad de la facticidad del Dasein. Ahora bien, en este carácter advenidero del haber sido, que la resolución precursora muestra, se encuentra también latente el originario “ser-culpable” de su ser. Esto significa que el Dasein tiene ahora que hacerse cargo de su propia condición de arrojado y de su ser como un permanente “no-ser”. Sólo desde este “asumir” su “ser sido”, como “culpable”, el Dasein puede “empuñar” su posibilidad más propia, que es la muerte, y abrir en él mismo la propia instancia de su permanente estar arrojado en un mundo, su propio *ya haber-sido* desde el advenir.

“Sólo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un “yo *he* sido”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber sido. El Dasein sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro.”²⁸⁷

De la misma manera que el advenir trastoca la concepción habitual del futuro, como un ahora que todavía no es, la concepción originaria del haber-sido no es equiparable de ninguna forma al pasado que ya fue, y que ahora ya no es. Ahora acontece lo contrario, el sido, referido al Dasein es algo que él efectivamente *ha-sido*, pero que originariamente sigue siendo. De esta manera, el advenir-sido, permite ahora que se manifieste dinámicamente el momento *presente* como “siendo”, y deja comparecer en el “ahora” a los entes que hacen frente al Dasein. Este “siendo presente” no se refiere a un simple “estar-ahí” como los entes en la “presencia”, sino que éstos ya se encuentran incrustados, desde siempre, en una *situación significativa* que refiere a él mismo en cuanto proyecto arrojado, como lo hemos visto. “Sólo como *presente*—en

²⁸⁶ Cfr. Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 200.

²⁸⁷ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 343

el sentido de hacer presente— puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos.”²⁸⁸

Al referirnos al presente del cuidado no se está hablando entonces de un ahora entre el “antes” y el “después”, sino que más bien es un proyectarse que está fundado en el futuro. El “antes” del anticiparse no indica un antes que “todavía no es”, ni el “después” señala un ahora que “ya no es”, sino que refiere a la existencia en la que se *le va* su ser en todos los momentos temporales que se dan a un mismo tiempo, en cuanto modos temporales de ser del Dasein. Este “irle su ser” no es otra cosa que su misma condición de permanente proyección como poder-ser en toda su expresión temporal. Es por esa razón que la significación temporal del “ya” del presente la señala Heidegger así: “(...) el ya muestra el sentido existencial y tempóreo de ser del ente que, en cuanto es, ya está siempre arrojado. Sólo porque el cuidado se funda en el haber-sido, puede existir como el ente arrojado que él es.” ²⁸⁹ El ya indica tanto su haber-sido, en tanto constitutivo del ser del Dasein, como también el *anticiparse a sí mismo* en cuanto poder-ser, pero en este sentido el “ya” indica también un “siendo siempre”. Con esto, se está refiriendo al Dasein en el sentido propio de existencia y a su existencial fundamental ser-en-el-mundo.

Así, se conceptúa estos tres momentos temporales, no como separados el uno del otro, sino como una unidad del advenir-siendo-sido, que con justa razón se denomina propiamente como temporalidad y que constituye el sentido originario de la *modalidad propia* del cuidado. Heidegger muestra que la temporalidad es el sentido originario del cuidado en su modalidad propia, pero hasta este momento de la investigación todavía no se ha mostrado cómo la temporalidad es aquello que permite la articulación del cuidado en su totalidad. Para esto nos recuerda la definición del cuidado y que a cada una de sus *posibles* modalidades le corresponde un análisis temporal. El ser del Dasein en su totalidad como cuidado significa el “anticiparse a sí estando ya en un mundo” y “en medio de los entes que comparecen dentro del mundo”. Este proyectarse comprende al anticiparse-así que es ya un advenir; en el estando-ya-en-un-mundo, refiere a un haber-sido; y, en medio-de-los-entes, comprende a un ser siendo presente. Es conveniente recalcar que en estos “estados temporales”, la significación temporal del “anticiparse” y del “ya” no cabe comprenderlos dentro de la concepción tradicional del tiempo, ya que de esa manera se entendería incorrectamente al Dasein y su manifestación en el cuidado; y quedaría así una vez más comprendido como un ente más que simplemente está-ahí, como una mera cosa que ocurre *en el tiempo*. Modalidad que, por supuesto, no corresponde al ser del Dasein, por eso, más bien tiene que entenderse como un ser que se

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibidem.*

define como “*adviniendo-siendo-sido*” y sólo así se podrá comprender cabalmente el “antes” de la “anticipación” que propone Heidegger.

El “antes” y el “anticiparse” indican ese futuro que, en definitiva hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser. El proyectarse en el “por mor de sí mismo”, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro.*”²⁹⁰

Así, los momentos temporales quedan entrelazados, pero con una preeminencia en el advenir, pues a partir de él se funda su unidad temporal. Por esta razón, los momentos temporales se corresponden con los existenciariorios que constituyen la estructura del cuidado, formando con ello un fenómeno unitario que se funda en el advenir del Dasein, pues éste se caracteriza predominantemente por su proyección. De esta manera, se hace posible la unidad compleja de la temporalidad, que se manifiesta en el sentido del cuidado y que puede desglosarse teóricamente en: existencia, facticidad y caída. Como unidad compleja tiene que entenderse que los elementos que constituyen el cuidado no son partes que se encuentran simplemente juntos y que sean propiedades que pertenecen a una cosa. Si esto último fuese así, entonces estaríamos hablando de categorías, no de existenciariorios. Ni el Dasein es una cosa, ni el tiempo es un ente. Los existenciariorios no se suceden en el tiempo, ni la temporalidad del Dasein es un tiempo que está simplemente ahí en el cual acontecen los hechos y entre ellos el cuidado. Más bien, según Heidegger, la temporalidad se “temporiza” y por esa razón, no es un ente más entre otros. Que la temporalidad se temporaliza significa que el Dasein mismo es tiempo, es “adviniendo-siendo-sido”; nosotros mismos somos tiempo y somos la *fente original* de todo fenómeno temporal. “*La temporeidad temporiza, y temporiza diversas formas posibles de ella misma.*”²⁹¹ Con la afirmación de que la “temporalidad se temporiza” se señala que la temporalidad no es un ente concreto, no es un algo ajeno al Dasein, sino que la temporalidad refiere a los modos de ser con los que el Dasein se proyecta en el cuidado. De esta manera, sin perder su carácter ontológico, la temporalidad no puede concebirse en un plano trascendente que permanece separado de las modificaciones ópticas del hacer del Dasein.

Heidegger muestra que el cuidado se da por la interligazón entre las diferentes dimensiones del tiempo y por la preeminencia del carácter *advenidero* del Dasein. Éste sólo puede ser propiamente advenidero si se ajusta a su *retrovenir* al pasado y a su más peculiar haber-sido. El Dasein, en cuanto ser posible, se abre a partir del poder ser-advenidero, así también su ser, en cuanto ser-arrojado, se abre a partir del retrovenir desde su poder ser-sido y el ser-resuelto de su *situación* se abre a su vez en el poder ser del presente. Por eso, se dice que el sido

²⁹⁰ *Ibidem*. p. 345

²⁹¹ *Ibidem*. p. 346

surge del advenir y se proyecta hacia el presente por su poder ser. De la misma forma, el concreto ser siendo del presente es posible gracias a la resolución precursora del Dasein. De esta manera, el Dasein *siendo* se deja salir a sí al encuentro del presente. Es en esta triple dimensionalidad del tiempo donde reside la posibilidad del Dasein como ser-en-la-totalidad de la resolución precursora del cuidado.

El *sido* surge del advenir, de tal manera que el advenir que ha sido (o mejor, que está siendo *sido*) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como advenir que está siendo *sido* y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporalidad*. Sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporalidad, se hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio.*²⁹²

Cuando Heidegger define la temporalidad como advenir-siendo-sido, con esto, la comprensión ontológica del tiempo queda evidenciada como una estructura unitaria. La temporalidad constituyente no sólo es una unidad estructural tridimensional del cuidado, sino que es también una unidad que sólo puede pensarse a partir de modalidades temporales como cooriginarias y en íntima implicación recíproca de una con las otras. Sólo pueden comprenderse cada una dentro de ese ensamblaje articulado formando una totalidad, es decir, que únicamente pueden ser definidas a partir del “éxtasis de la temporalidad”.

Esta unidad estructural de la temporalidad sólo teóricamente puede descomponerse en momentos temporales separados, porque a cada uno le corresponde un estatus de literal “éxtasis”, un “estar fuera de sí”, que necesariamente implica a los otros momentos y su comprensión plena únicamente puede darse desde la unidad temporal. Porque los elementos extáticos de la temporalidad están siempre fuera de sí es que puede verse que el advenir se extiende al *sido* y al *siendo*; el *sido* se prolonga al *siendo* y surge desde el advenir; el *siendo* en su retrovenir a sí se extiende desde el *sido* y es desde el advenir, por eso es que con justeza pueden ser llamados “éxtasis”. Nunca puede darse el caso de que unas veces están fuera de sí y otras veces puedan no estarlo, sino que sucede que los éxtasis temporales son siempre cooriginariamente fuera de sí. Esta característica de su originario estar fuera de sí de los momentos temporales es lo único que hace comprensible la temporalidad y la temporalización en sus distintos modos.

²⁹² Heidegger. *op. cit.* pp. 343-344. He preferido conservar en este trabajo los términos “advenir” y “sido” que es como los traduce José Gaos para diferenciarlos del “futuro” y del “pasado” dentro de la concepción tradicional. Cfr. *El ser y el tiempo*. Traducción José Gaos. Ed. citada. p. 354.

Advenir, sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del “hacia-sí” [*Auf-sich-zu*], del “retro a...” [*Zurück auf*] y del “hacer comparecer algo” [*Begegnenlassen von*]. Los fenómenos del “hacia...”, del “retro...”, del “en medio de...” manifiestan la temporalidad como lo *ἐκστατικόν* por excelencia. *Temporalidad es el originario “fuera de sí” en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos del advenir, sido y presente [*siendo*] ya caracterizados los llamamos *éxtasis* de la temporalidad. La temporalidad no es primero un ente que, luego, sale de *sí*, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*.²⁹³

La temporalidad mantiene su unidad en el *éxtasiamiento* de sus diferentes *éxtasis*. La temporalidad no se identifica en su ser con algo fuera de sí misma, con alguna temporalización concreta de sus *éxtasis*, pues en sí misma permanece una, es decir, de manera “*omni-temporal*”, y conserva con ello su status a un nivel ontológico. Sin embargo, no deja de manifestarse en el plano de óntico, que es el del quehacer cotidiano del cuidado del Dasein. En la afirmación “*la temporalidad se temporaliza*” Heidegger pretende enfatizar que la temporalidad no es un algo separado del cuidado, sino que la temporalidad se manifiesta concretamente en los modos ónticos en que se temporaliza el cuidado del Dasein, pero con ello no pierde su carácter ontológico. La temporalidad por su propia definición, se ancla en el hacer cotidiano del Dasein y no puede concebirse como algo que permanezca separado de los modos ónticos en los que se proyecta. Si bien la temporalidad puede comprenderse en un nivel ontológico, eso no significa que está en un plano ajeno a las modificaciones ónticas, sino al contrario, es en esas modificaciones ónticas donde propiamente la temporalidad se manifiesta. Este punto de su doble dimensión es fundamental para la comprensión del carácter finito del tiempo, pues refiere a la propia finitud del Dasein.

Esas modificaciones ónticas de la temporalidad son posibles porque en ellas se encuentra ya una significatividad previa que constantemente está temporalizándose. Aunque para el cuidar cotidiano esa significatividad permanezca desapercibida y de manera oculta no por ello deja de estar presente en su temporalización. Sólo atendiendo a estos modos ónticos concretos es que es posible desocultar la significatividad que está implícita en el hacer temporal del cuidado. Atendiendo a la significatividad que se temporaliza en las diversas maneras del cuidado es que puede hacerse comprensible la temporalidad como articulación de sentido en el todo de la estructura de la mundaneidad. También es necesario el camino inverso, mostrando cómo se temporalizan los modos ónticos del Dasein es que puede evidenciarse como en ellos se encuentra ya una articulación de sentido que revela la temporalización de la temporalidad. Esta relación de temporalidad y significatividad resulta ser fundamental para comprender cabalmente el existencial del cuidado y la estructura unitaria del ser-en-el-mundo, que es lo que analizaremos en el siguiente inciso.

²⁹³ *Ibidem*. p. 346

f) Los rasgos estructurales de la significatividad en la temporalidad de la ocupación.

Heidegger señala que la analítica existencial no sólo debe tomar en consideración la forma en que el Dasein se ocupa del tiempo, sino también el modo en que lo interpreta a partir de lo uno público, se hace necesario entonces ocuparnos de cómo se da ese “fenómeno del tiempo público” y cómo se expresa en la facticidad de la ocupación. La explicitación del tiempo de la ocupación como “tiempo del mundo” requiere a su vez que se aclare su vinculación esencial con el existencial de la significatividad, que es la estructura fundamental de la mundaneidad. El Dasein en la ocupación, en el existir como estar-en-el-mundo, se funda en la temporalidad, pero también implica que su existir se da “dentro” de estructuras significantes. El carácter de intratemporalidad del Dasein no le es dado sólo porque le sea inherente la temporalidad, sino porque en su ocupación comparte una temporalidad que es pública. Desde el momento en que comparte una temporalidad que es interpretada junto con los otros Dasein posee esa característica familiar y pública, pero en ella va de por medio relaciones significativas para constituir la temporalidad de la mundaneidad.

La temporalidad constituye al ser del Dasein y los útiles que comparecen para él en su ocupación son “intratempóreos”. La interpretación fáctica “ontico-tempórea” de la ocupación debe reconocerse explícitamente para explicar cómo el Dasein “cuenta con el tiempo” en el cotidiano uso de los útiles. La temporización de la temporalidad del Dasein tiene que aclararse en todas las formas temporales del acontecer como unidad extática, es decir, en la del futuro que ya es, de un haber sido que todavía soy y de un presente que es *siendo*. Los éxtasis temporales “muestran los caracteres fenoménicos del “hacia-sí” (*Auf-sich-zu*), del “de-vuelta-a” (*Zurück auf*) y del “hacer-comparecer-algo” (*Begegnenlassen von*)”.²⁹⁴ Se trata entonces de una unidad continua que se unifica a sí misma en la temporización de tal manera que los éxtasis temporeos son ajenos a una secuencia de un uno-tras-otro y más bien debe comprenderse en una continuidad sin cortes de uno-en-otro. En este sentido, es pertinente afirmar que existe una situación fenomenológica análoga a la descripción del tiempo de la conciencia en Husserl. “En el flujo de la conciencia absoluta, o conciencia interna del tiempo, la intencionalidad se dirige siempre a sí misma en un uno-en-otro (*Ineinander*) de impresiones, retenciones y protensiones. La noción de una secuencia está ausente en ambas visiones.”²⁹⁵ También en Heidegger el Dasein fáctico puede tomar en consideración el tiempo de su ocupación porque en él no existen brechas fundamentales. Sin embargo, en la concepción

²⁹⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 346.

²⁹⁵ Walton, Roberto J. *Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo* en el volumen colectivo *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Ramón Rodríguez, coordinador. Ed. Tecnos. Madrid, 2015. p. 408. También *Vid Supra* d) El continuum del ahora en las *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. p. 35 y ss.

vulgar del tiempo, éste se comprende como si fuese una secuencia de horas fragmentados que simplemente están ahí delante, pero esto no significa que el tiempo originario no este entendido como una unidad continúa sin secciones separadas.

Por esta situación, es que Heidegger analiza y procura dar cuenta de “todas las dimensiones del fenómeno del tiempo”, es decir, por un lado, existe una temporalidad originaria en la cual no hay separación en sus momentos, pero por el otro, la concepción vulgar del tiempo lo separa en distintos “ahoras”. La distinción clara entre esa temporalidad originaria y sus niveles derivados es un problema crucial que tiene que ser abordado por la fenomenología. Heidegger busca aclarar cómo es esto posible, indaga el por qué se da ésta fragmentación en la “concepción vulgar y familiar del tiempo”, en la que además los entes supuestamente acontecen “dentro” de un tiempo. Por estas cuestiones es que tiene que aclararse esa intratemporeidad de los entes y del Dasein.

En la comprensión cotidiana o vulgar, el Dasein se experimenta a sí mismo como algo que “transcurre en el tiempo” y los entes que comparecen para él también se “manifiestan en el tiempo”, en este sentido, tanto los útiles como el propio Dasein son “intratempóreos”. El Dasein lo es por una doble razón: No sólo porque transcurre en el tiempo, sino también por la temporalidad que le es intrínseca. Los entes, que no son el Dasein, lo son sólo por comparecer para él “en el tiempo”. El análisis existencial debe esclarecer cómo es que el útil que comparece para el Dasein está “en el tiempo” y para esto es necesario comprender cómo en la ocupación el Dasein “toma”, “tiene” o “pierde” el tiempo.

Todo comportamiento del Dasein debe ser interpretado desde su ser, es decir, desde la temporalidad. Será necesario mostrar cómo el Dasein, *en cuanto* temporalidad, temporiza un comportamiento que se las ha con el tiempo de *esa* manera que consiste en tomarlo en cuenta.²⁹⁶

La caracterización es insuficiente si no se considera esta dimensión del tiempo vulgar. La aclaración de la intratemporeidad del ente y cómo está en el tiempo muestra a su vez cómo el mismo Dasein se “encuentra en el tiempo”. Este encontrarse en el tiempo no significa que esté dentro de una contabilidad de un instrumento que mide el tiempo, sino que se le debe entender cómo un ser intratempóreo, que necesariamente implica un tiempo del mundo. Ahora bien, Heidegger muestra que ese tiempo del mundo no es otra cosa que la nivelación del tiempo originario. El tiempo, dentro de la concepción vulgar, es comprendido como algo que está ahí delante del Dasein, pero es a partir de esa nivelación que es posible la comprensión del tiempo de la ocupación.

²⁹⁶ Heidegger. *op. cit.* p. 420.

El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí.²⁹⁷

En la comprensión del tiempo como algo que simplemente está ahí delante ocurre una nivelación de su condición originaria. Es necesario poner de manifiesto esa procedencia de la concepción vulgar del tiempo a partir del tiempo originario y esto se debe mostrar en el encuentro del Dasein con el tiempo de su ocupación. El Dasein por su condición de arrojado en el mundo tiene que ser determinado por esa ocupación, pero tanto desde de la temporalidad que le es inherente, como dentro de la temporalidad del estar-en-el-mundo que tiene el carácter de lo público. En este sentido, el carácter público de su temporalidad no es algo ocasional o accidental, sino que por el hecho de que la existencia está abierta se comprende siempre en la estructura fundamental de mundo. El Dasein por estar como ser-en-el-mundo, está en la ocupación con un tiempo que es público y de eso es de lo que se va ocupar necesariamente el análisis fenomenológico.

La articulación e interpretación de la temporalidad de la ocupación es lo que familiarmente recibe el nombre de tiempo. De manera atemática en el Dasein se interpretan una presentación, una retención y un estar a la espera; el “ahora-que”, el “entonces” y el “luego” que reflejan la constitución extática de la temporalidad y constituyen la más inmediata constitución de tiempo de la ocupación. Aunque está abierta a sí misma, la temporalidad extática originaria se conoce preponderantemente por la interpretación que se da en la ocupación del Dasein. Heidegger considera que el estar-en-el-mundo en el trato con los útiles sólo es posible por la comprensión atemática del “para qué” o “hacia-qué” (el “por-mor” de la obra que se ha de producir) que tiene la estructura tempórea del “estar a la espera” y a su vez por la comprensión del “con-qué” (el contexto significativo de los útiles) que tiene la estructura tempórea de la “retención”. De esta manera, la presentación del útil se funda en una retención del complejo de útiles y en el estar a la espera de una obra como posibilidad, aunque el Dasein no lo tenga conciente ni temática, ni reflexivamente.

En el más simple manejo del útil hay un dejar que algo esté en respectividad. Aquello hacia lo cual se deja que algo esté en respectividad tiene el carácter del para-qué; es con vistas a este para-qué como el útil es utilizable o es utilizado. La comprensión del para-qué, es decir, del hacia-qué de la condición respectiva tiene la estructura tempórea del estar a la espera. Sólo estando a la espera del para-qué la ocupación puede retornar, a la vez, a “lo que” está en condición respectiva. El *estar a la espera* del hacia-qué, a una con la *retención* de lo que está en condición respectiva, posibilita, en su unidad extática, la específica presentación del útil mediante su manejo.²⁹⁸

²⁹⁷ *Ibidem.*

²⁹⁸ *Ibidem.* pp. 369-370.

La ocupación del Dasein con los entes, en su circunspección, se funda entonces en la temporalidad en tanto presentación que está “a la espera” y “retiene”. Ahora bien, como modo del estar-en-el-mundo, la ocupación está abierta porque se articula “dentro” de una significatividad que interpreta y que puede explícitamente manifestarse en expresiones como “luego”, “entonces” y “ahora”. La articulación significativa puede o no puede convertirse en lenguaje expreso, pero es una “situación hermenéutica” que está indicando que existe una previa articulación temporal de sentidos. Heidegger realiza entonces una descripción de los rasgos estructurales del tiempo de la ocupación, que quedan identificados como databilidad, tensidad y publicidad, pero en la que la significatividad juega un papel preeminente.

En la unidad extática de la temporalidad el Dasein está abierto a sí mismo como un estar-en-el-mundo en el que se descubren los entes intramundanos y esta es la base de la databilidad. En el cada “ahora”, “luego” y “entonces” que acontece en la facticidad éstos siempre refieren a un ente. El “ahora llueve”, “luego que termine la tesis”, “entonces que amanezca” refieren a los entes lluvia, tesis, amanecer. La databilidad es la estructura de referencia por la cual el “ahora”, el “luego” y el “entonces” se despliegan como una secuencia de momentos del tiempo que se enlazan con los entes que comparecen. La datación no se descubre en los entes, sino en el trato que tiene el Dasein con ellos. Por su parte la tensidad significa que el tiempo esta “tenso” o “tendido” en el que ningún momento puede ser reducido a un simple punto desligado de los demás. El tiempo se extiende desde el ahora, atraviesa al luego y llega provisionalmente a un entonces. La tensidad del tiempo es designado como lo que es articulado entre el “entre tanto”, el “mientras” y hasta el “entonces”. El Dasein se da en un tiempo que queda datado a partir de aquello de lo que se ocupa en un modo de la temporalidad extáticamente extendida. Por otro lado, la publicidad del tiempo de la ocupación refiere a la estructura del Dasein en la que está con los otros y se mantiene en la comprensibilidad pública de término medio. Cuando el Dasein dice “ahora” todo comprenden ese ahora aunque el punto de referencia sea distinto. El “luego” y el “entonces” se interpretan también a partir del cotidiano estar-uno-con-otro que es público. Que el ahora y las otras manifestaciones de la ocupación no pertenezcan a nadie posibilita asignarle al tiempo el carácter de algo que está simplemente ahí delante. Así, el modo en que el Dasein se ocupa del tiempo, la interpretación y la expresión del ocuparse es lo que define la publicidad del tiempo.

Ahora bien, la significatividad se asocia entonces necesariamente con la mundaneidad. El tiempo que es interpretado y expresado en su trato del Dasein con los útiles es un “tiempo-para”, es un “tiempo para esto o para aquello”. En este sentido las expresiones “ahora”, “luego” y “entonces” expresan el “estar a la mano” de esto o aquello y, por lo tanto, su “estar en medio de un conjunto de referencias significativas que en última instancia remiten a un “por-mor-de”

del Dasein.²⁹⁹ Las referencias significativas se muestran en lo datado, puesto que la presentación que está a la espera y retiene se articula con la conexión de los respectos (“para-qué”, “para-algo”, “para-eso” y “por-mor-de”), así, el tiempo de la ocupación pone de manifiesto la significatividad que caracteriza la mundaneidad del mundo. El vínculo esencial entre el tiempo de la ocupación y la significatividad queda establecida porque la temporalidad no sólo es extática, sino extático horizontal. Los éxtasis siempre refieren a una salida-fuera-de-sí y este movimiento de trascendencia tiene su “hacia-qué”. Heidegger lo describe de la siguiente manera:

La comprensión de una totalidad respectual, implícita en el ocuparse circunspectivo, se funda en una previa comprensión de los respectos del para-qué algo, para-qué, para-eso, por-mor-de. La conexión de estos respectos fue presentada más arriba [§ 18, p. 83] como significatividad. Su unidad configura eso que llamamos un mundo. [...]

La unidad de la significatividad, es decir, la estructura ontológica del mundo, también deberá entonces fundarse en la temporalidad. *La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte.* Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un “hacia-qué” de la salida. A este “hacia qué” del éxtasis lo llamamos esquema horizontal.³⁰⁰

Ese movimiento referencial de trascendencia de los éxtasis no se dirige sólo a un ente dado ni hacia una nada, sino a todo un horizonte o esquema horizontal que difiere en cada uno de los éxtasis. Al éxtasis del “hacia-sí” en que el Dasein está a la espera de una posibilidad de sí mismo desde aquello que lo ocupa, corresponde, como horizonte de presente, el “por-mor-de” en tanto “para-qué” primario al que remite toda obra que se procura alcanzar. Con el éxtasis de “vuelta-a”, en que el Dasein retiene los recursos necesarios para la producción de aquello que tiene en vista, se relaciona como horizonte del “haber-sido”, el “ante-que” de la “condición de arrojado”, a posibilidades dadas que incluyen el “para-eso” como complejo de útiles disponibles para ese logro. El éxtasis del “hacer-comparecer-algo” tiene, como horizonte de presente, el “para-algo” que se revela en una deliberación que presenta esos recursos según su capacidad de contribuir a la obra.³⁰¹

La conexión originaria del tiempo de la ocupación y la significatividad fundan la estructura del mundo, y por esa razón, pertenece al Dasein. La unidad del horizonte de la temporalidad es la condición de posibilidad del mundo, puesto que se trata de un “horizonte significativo temporalizado”. De este modo, se puede afirmar que el tiempo no es un ser más que esté ahí delante como un ente intramundano, sino que al mundo le es inherente el tiempo en sentido ontológico-existencial por obra del Dasein. La unidad extático horizontal de la temporalidad no sólo subyace al estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein, sino que da lugar

²⁹⁹ *Ibidem.* p. 111.

³⁰⁰ *Ibidem.* pp. 379-380.

³⁰¹ Walton, Roberto J. *op. cit.* p. 405.

al tiempo del mundo que es inherente a la esquematización correlativa de los éxtasis temporales. En resumen: el tiempo del que nos ocupamos en tanto datable, tenso y público se estructura significativamente de tal manera que pertenece al mundo mismo.³⁰² “A la estructura del ahora le pertenece la *significatividad*. Por eso hemos llamado al tiempo de la ocupación tiempo *del mundo*”.³⁰³

Ahora bien, la caracterización del tiempo desde la interpretación vulgar, que lo concibe como una sucesión de horas, no deja “salir a la luz” las estructuras de la datación ni la de significatividad y las encubre. La constitución extático-horizontal de la temporalidad, en la que se fundan la databilidad y la significatividad del ahora, es nivelada por ese encubrimiento. Los horas quedan, por así decirlo, cortados de esos aspectos y, en cuanto así amputados, se alinean meramente el uno junto al otro para conformar una sucesión. Heidegger relaciona entonces el análisis del tiempo con la impropiedad y la propiedad del Dasein. Se caracterizan al existir propio y al impropio en relación a los modos de temporización de la temporalidad que los fundan. La irresolución de la existencia impropia se temporiza en el modo de una presentación que no está a la espera y que olvida. El irresoluto se comprende a sí mismo a partir de los sucesos y azares inmediatos que en esa presentación comparecen de manera variable. Perdiéndose a sí mismo en los múltiples quehaceres, el irresoluto pierde en ellos su tiempo, por eso dice: “No tengo tiempo para nada”.³⁰⁴ En cambio, en la existencia propia nunca pierde el tiempo y “siempre tiene tiempo”. La temporalidad de la resolución tiene, por lo que respecta a su presente, el carácter del *instante*. “En el modo propio como el instante presenta la situación no es el presentar lo que toma la dirección, sino que la presentación está *retenida* en el futuro que está siendo sido”.³⁰⁵ La existencia instantánea se temporiza entonces como extensión íntegra en el sentido de estabilidad propia. Este fenómeno de cómo la existencia propia se caracteriza por la estabilidad del sí mismo es identificado por Heidegger como “instante” y es lo que estudiaremos en el siguiente apartado.

³⁰² *Ibidem*. p. 406.

³⁰³ Heidegger. *op. cit.* p. 436

³⁰⁴ *Ibidem*. p. 425.

³⁰⁵ *Ibidem*.

g) Significatividad e instante en la unidad estructural de la temporalidad.

El principal concepto ontológico que desarrolla Heidegger en la analítica existencial es que el tiempo no es un ente, sino que es “temporalidad del Dasein”, y a partir de esta condición fundamental, el análisis tiene primero como función mostrar cómo es que se da esa temporalidad en el plano óntico del cuidado. En segundo lugar, y en sentido inverso, la tarea fenomenológica consiste también en explicitar cómo es que la temporalidad, que se *da* en los hechos concretos del cuidado, puede servir de base para poder evidenciar lo que es el tiempo a un nivel ontológico. En ambos planos la constitución del Dasein se ha revelado como cuidado cuando se comprende a partir de la estructura originaria del ser-en-el-mundo. Ahora bien, esa estructura de ser del Dasein como cuidado se debe mostrar ontológicamente, pero también en el plano óntico que es dónde se alcanza a concretar el fenómeno originario del sentido en la facticidad. La originariedad del sentido se da como “*aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo*”, pero para poder verlo en su justa dimensión se debe concretarlo a partir del cotidiano ocuparse. El fenómeno del sentido posibilita la originariedad del cuidado del Dasein como ser-en-el-mundo, pero esa originariedad de lo originario se determina desde el específico sentido y en su articulación temporal. El desarrollo de la analítica existencial señala que el sentido de ser es tiempo y que las articulaciones de sentido, que forman la condición respectiva de la significatividad, son siempre en función de la misma temporalidad que es inherente al ser concreto del Dasein. La temporalización de la existencia misma tiene que ser interpretada como articulación de sentido, pues se constituye en un plexo significativo, y a su vez, en él los significados pueden articularse como sentidos por la misma temporalidad de la existencia. La cooriginariedad de significatividad y temporalidad es evidente en la facticidad del poder-ser del Dasein.

El estar-en-el-mundo fue concebido primariamente en relación al fenómeno del mundo. De esta manera, una vez hecha la caracterización óntico-ontológica de lo a la mano y de lo que está-ahí “*en*” el mundo circundante, la investigación puso de relieve la intramundaneidad, a fin de hacer en ésta el fenómeno de la mundaneidad en general. Ahora bien, la estructura de la mundaneidad, la significatividad, mostró estar articulada con aquello hacia lo que se proyecta el comprender que forma parte esencial de la aperturidad, es decir, con el poder-ser del Dasein, *por mor* del *cual* el Dasein existe.³⁰⁶

El Dasein se proyecta en la ocupación con los útiles que le hacen frente en la cotidianidad, pero ella no repara que se encuentra en una relación significativa con el mundo en el que se “haya inmerso” y es por eso que puede ser calificada como atemática y preconceptual. Sin embargo, aún sin la reflexión expresa de la significatividad, la cotidiana facticidad es posible porque existe ya en ella esa articulación significativa que le sirve de “guía” para el poder-ser

³⁰⁶ Heidegger. *Ser y tiempo*. § 67. El contenido fundamental de la constitución existencial del Dasein y el bosquejo de su interpretación temporal. pp. 351-352

que se ejecuta en el diario quehacer. Es en ese quehacer cotidiano dónde entra en juego contemporáneamente la articulación de sentidos y es gracias a la condición ontológica de la temporalidad que lleva inherentemente el Dasein. Esa relación ontológica entre temporalidad y significatividad, que si bien se manifiesta fácticamente en la óptica cotidianeidad del Dasein, permanece oculta por y para él mismo, y es la razón por la que se tiene que mostrar, pero justamente en su cotidiana interpretación y como articulaciones de sentido en el cuidado.

Las diferentes formas temporales del cuidado que se manifiestan en el hacer de la cotidianidad, que se expresan como un “estoy ocupado en tal cosa...”, “luego hago tal otra” o en el “estar esperando a fulano” o en el “hace un rato ocurrió X evento” y tantas otras de la cotidianidad, son casos posibles que remiten a la temporalidad y a la significatividad del mundo del Dasein. Por ejemplo, en la inmediatez de la vida, no me compro unos “flotadores” ya de regreso de unas vacaciones en el mar ó no festejo la titulación antes del examen profesional, porque todas esas cosas no tienen sentido dentro de la “comprensión temporal” del cotidiano vivir. “Lo fuera” ó “antes de tiempo” está determinado por el contexto significativo. Justo por la inmediatez constante en “un estar ocupándome de” es que el mismo Dasein no se percata de esa articulación significativa pretemática. Sin embargo, la misma realización de la ocupación nos remite a una previa comprensión de articulaciones de significados que forman sentidos, y que son necesarios para que pueda darse la facticidad del Dasein. La temporalidad del Dasein en su diario acontecer tiene una “coherencia” de sentidos, que si bien atemática, pues, no necesariamente se tiene que cobrar conciencia de ello, no por eso deja de estar presente hasta en las actividades más simples de la realidad cotidiana. La articulación de sentido permite comprender el “ahí” del Dasein como un desarrollo temporal de la significatividad en la que ya previamente se encuentra como ser-en-el-mundo, es decir, el cuidado puede realizarse en la cotidianidad porque se da desde siempre como articulaciones de significados, formando un sentido de esto o de aquello, y ésta es la gran importancia de la significatividad en la concreta facticidad.

Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser. El estar-en-el-mundo, abierto a sí mismo, comprende cooriginariamente con el ser del ente que es él mismo, el ser del ente descubierto dentro del mundo, pero lo comprende de forma no temática y aún indiferenciada en sus modos primarios de existencia y realidad.³⁰⁷

Dentro del desarrollo de la analítica, el tiempo del Dasein es fundamental en la interpretación de sentido. Esa articulación significativa es posible por la temporalidad, inherente al ser del Dasein, que da el fondo temporal para que pueda ejecutarse dicha articulación; el tiempo pues, se manifiesta como el fondo sobre el cual puede presentarse la articulación significativa.

³⁰⁷ Heidegger. *op. cit.* p. 342.

En los siguientes ejemplos se puede aclarar esa relación significativa-temporal: En la situación de un festejo navideño, el sacacorchos tiene sentido dentro de esta articulación temporal. En el ser del quehacer de sacar el corcho hay una proyección advenidera y significativa por querer compartir, por ejemplo, el “Nebbiolo” con mis amigos, porque ya existe previamente el haber sido de la degustación de “x añada” en mi anterior cumpleaños junto con mi novia. El sacacorchos tiene sentido como útil en el “momento temporal” de querer abrir el vino, que tiene una referencia significativa en un haber sido previo y en una proyección advenidera con un sentido futuro. El sacacorchos se presenta como útil porque al mismo tiempo que espera una significación, también retiene otras, es decir, se usa como tal útil porque está dentro del contexto que retiene y proyecta significaciones. O en otro caso: Yo me proyecto el sábado sobre el radio a las 7 de la mañana para sintonizar el programa “¿Quién canta?” en “Radio Educación” porque sé que transmitirán una ejecución del son huasteco “La bruja” con el grupo “Mono Blanco”, porque quiero escuchar de nuevo ese son que me recuerda a mi padre cuando vivía en Veracruz, y que una vez la escuchamos juntos en Tlacotalpan. Aunque toda esta articulación significativa se realiza de manera atemática y preconceptual, “sin caer bajo la mirada reflexiva”. Existe en todo ello una articulación de sentidos teniendo como trasfondo un tiempo, es decir, de la misma manera que se articula atemáticamente sacacorchos-corcho-vino-amigos-festejo-novia-cumpleaños teniendo como fondo una temporalidad, lo mismo sucede en el segundo caso, donde también hay una articulación de sentidos radio-son-padre-Tlacotalpan porque existe previamente un fondo de articulación temporal que permite su realización.

Por esta razón es que Heidegger en el párrafo 65 de *Ser y tiempo*, donde desarrolla “La temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, vuelve de nueva cuenta a explicar, casi sin variaciones, la definición de sentido ya hecha previamente en el párrafo 32:

... sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo.³⁰⁸

Con tal definición de sentido, el cuidado cobra ahora otra dimensión ontológica, que es temporal. Heidegger al referirse al concepto de sentido como aquello que “posibilita que algo sea lo que es” le confiere un status existencial-ontológico, pues en el hacer del cuidado, el ente como útil “es lo que es” en el momento mismo en que se está usando y porque existe una significatividad previa que permite su utilización, pero para esto se requiere que esté ya “dentro” de una temporalidad. De nuevo se recurre a un ejemplo para aclarar esto: Una linterna

³⁰⁸ *Ibidem*. p. 341. Confróntese también el § 32, p. 175, donde aparece casi textual la misma definición de sentido.

adquiere propiamente su carácter de útil cuando ilumina ante la falta de luz, antes de esta situación del “apagón” no es algo que se requiera como un ente necesario, “no es” propiamente, es decir, la linterna es como tal útil en el “momento temporal” de la oscuridad, “cuando se va la luz” en la noche. La linterna es como tal linterna, adquiere su ser y tiene sentido como linterna, sólo en el “momento” que se usa en la oscuridad. Antes del momento de la oscuridad la linterna no tiene sentido como útil.³⁰⁹ Por esta razón, el sentido “abre aquello que hace posible algo,” en función de la necesidad que se requiere en el momento del comprender significativo del cuidado. De esta manera es que resulta comprensible el sentido como aquello que “*debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein,*”³¹⁰ es decir, un ente cobra sentido y se “abre” como ser en el comprender cotidiano. Entendido de esta manera, el sentido es entonces aquello que hace posible la comprensión del ente en el *momento* del hacer concreto del cuidado. El análisis pone al descubierto al sentido como el fondo de proyección sobre el cual se comprende el ser de un ente, éste es “liberado” para poder ser utilizado en el quehacer de una actividad en el cuidado. Ahora bien, ese fondo sobre el cual se comprende con sentido el ser del ente “utilizado” y que permite una articulación significativa en el cuidado es el tiempo, o más bien, la temporalidad. El fondo último sobre el cual se comprende, con *sentido*, al ente en el cuidado, resulta que es el principal modo de la temporalidad, el advenir.

De esta manera, el sentido no sólo “hace ser al ente” en el cuidado, sino que también por esa vinculación fundamental con el advenir, se “posibilita la constitución” del poder-ser del Dasein, y de ahí la “categoría” ontológica del sentido. El sentido constituye al Dasein en su estar comprendiendo y haciendo con los útiles a los que se enfrenta en su cotidianidad. El Dasein en su existencia abre y puede abrirse a sí por el sentido. Lo que le permite comprender y usar el útil, en la aprehensión de su entorno significativo, es la articulación de sentido, y por ella es que también puede realizarse en su poder-ser advenidero la existencia fáctica. Todo esto es posible porque el sentido se articula en el fondo de una previa comprensión advenidera del ser del Dasein. Por esta razón, Heidegger asevera:

El ser abierto es el de un ente al que le va este ser. El sentido de este ser, es decir, del cuidado –sentido que lo posibilita en su constitución– es lo originariamente constitutivo del ser del poder-ser. El sentido del ser del Dasein no es algo “otro” y flotante, algo “ajeno” al Dasein mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende.³¹¹

Y en la siguiente página afirma:

³⁰⁹ Para decirlo con el ejemplo que generalmente usa Heidegger: “El martillo tiene sentido como martillo en el “momento” que se requiere algo para clavar el clavo.” Antes de ese “momento temporal” del clavar, el martillo carece de sentido, es *in-útil*.

³¹⁰ *Ibidem.* § 32. p. 175.

³¹¹ *Ibidem.* p. 342

Esto sólo es posible en tanto que el Dasein puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que es este dejar-se-venir-hacia-sí-mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del porvenir [Zukunft].³¹²

El sentido significa entonces el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto futurizo de la comprensión del ente, y esto se da desde su “ya estar-en-el-mundo”, previamente abierto por el tiempo en el entorno significativo del Dasein; y que, por otro lado, ontológicamente va a permitir también la comprensión del sentido del ser. Es por eso que Heidegger va afirmar categóricamente sobre esto: “*La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo ser de ente.*”³¹³ Sí la articulación significativa preconceptual está entonces sujeta a la temporalidad de la cotidianidad en la que “ya se haya desde siempre” el Dasein, entonces la fenomenología tiene que partir de la inmediatez de la existencia, no puede ocuparse de ella desde la exterioridad teórica reflexionando simplemente sobre ella, que es como procede la fenomenología trascendental de Husserl.

Esa comprensión atemática, pero significativa, en la que estamos inmersos, es la que tiene que ser desentrañada por la fenomenología para mostrar como en ella subyace siempre un ritmo temporal de la vida dado desde el mismo Dasein. Y viceversa, la temporalidad con la que se da la vida, con sus éxtasis que se extienden, desde el advenir hasta el haber-sido, desde el sido que vive en el siendo presente, tienen que ser mostrados como un movimiento en el que subyace una significatividad a la que le corresponde articulaciones de sentido para que los éxtasis puedan constituirse precisamente como momentos temporales. Sólo de esta manera, la existencia fáctica en su cotidianidad puede tener una comprensión ontológica desde la explicación significativa en la que se mueve temporalmente. De esta manera, la explicación del análisis del sentido permite consolidar una “hermenéutica de la facticidad” de nuestra cotidianidad, pues se esta partiendo de la interpretación del estado originario del sentido en la que se da la existencia, en tanto que temporal, como significativa. Así, la fenomenología es una verdadera investigación que puede poner en marcha el análisis ontológico de la temporalidad del sentido del ser. Para tal empresa fenomenológica se requiere primero entender que el existencial de la comprensión del Dasein no se reduce a un comportamiento reflexivo o teórico, sino que mienta desde el principio a la constitución fundamental del “*ahí*” (*Da*) del Dasein. En el comprender del Dasein se proyectan en *sus* posibilidades y al comprender se proyecta y se comprende así mismo, pero en ello no va de por medio una contemplación

³¹² *Ibidem.* p. 343.

³¹³ *Ibidem.* p. 342.

teórica, sino su “venir-a-sí-mismo” desde su ser advenidero, que es el “fundamento” de su poder-ser.

Ahora bien, ese dejarse-venir-hacia-sí-mismo no caracteriza a todo advenir, sino sólo al de la existencia propia, es decir, al futuro de la existencia resuelta que ha precursado la muerte, por eso, no abarca a la existencia impropia que rehúye el encarar su fin. Como lo hemos visto, el Dasein resuelto se proyecta desde su poder-ser más propio, que es la muerte, y en esta condición advenidera es que ha asumido su haber sido y lo proyecta en su siendo; en todo ello es que proyecta su comprender desde el advenir. Es desde esta condición ontológica que puede asumir su presente, no como presencia, sino como apertura a la *situación*. Este ámbito temporal, desde la resolución, abre una nueva forma de presentación de los entes, no como meras presencias, sino como una “retención” desde el advenir y desde el haber sido, que Heidegger llama el “instante” [*Augenblick*]. El instante es justamente un momento temporal preeminente, pues es una “salida de sí”, como éxtasis, que permite proyectar al Dasein a comparecer en la situación y por ello es que resulta particularmente importante para su comprensión en el análisis existencial. El instante se diferencia de la mera presentación, pues ésta sólo se da en el modo temporal impropio del presente, y no debe confundirse tampoco con el ahora, pues éste es una determinación de la intratemporalidad del ente, que tiene un modo de ser distinto del Dasein.

Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse. El fenómeno del instante *principalmente* no puede ser aclarado por el *ahora*. El ahora es un fenómeno tempóreo que pertenece al tiempo en cuanto intratemporeidad: el ahora “en el que” algo llega a ser, deja de ser o simplemente está-ahí. “En el instante” no puede ocurrir nada, sino que, en cuanto pre-sente propio, él deja *comparecer primero* lo que puede estar “en un tiempo” como ente a la mano o que está-ahí.³¹⁴

La temporalidad de la existencia impropia, del Dasein irresoluto, no debe ser entendida como algo que niega la unidad triple de los éxtasis, más bien debe ser entendida como otro modo de temporalización de la temporalidad. El Dasein impropio también se proyecta en el ocuparse de las cosas y también está referido a sí mismo, es decir, en él no se suprime el “*por mor de sí*” que comprende el poder-ser de todo Dasein. La gran diferencia con la existencia propia es que el Dasein irresoluto, puesto que no ha precursado la muerte como su posibilidad más inminente, se encuentra más bien sólo en la ocupación de los objetos y comprendiéndolos con

³¹⁴ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 355.

un carácter de *estar a la espera*, a la expectativa de un algo que vendrá en el futuro. La existencia impropia se encuentra en una condición ontológica de posibilidad desde el presente que espera algo del futuro que vendrá. Éste es un futuro impropio que comprende su venir a sí *desde y hacia* el objeto de su ocupación y comprende al ente exclusivamente como mera presencia. En ésta situación, el Dasein en lugar de abrirse al ente y precursar sus posibilidades, *se cierra* a sí mismo, quedándose en una comprensión de la pura presentación del ente. En cambio, el Dasein propio, a partir de la resolución precursora, *abre* un ámbito donde puede comprender el presentarse de los entes desde el “adelantarse”, que es la situación del instante. Así, a cada forma de existencia le corresponde una forma distinta de temporalización y de comprensión: A la comprensión de la existencia impropia le corresponde un estar a la espera “presentante”, en cambio, la comprensión de la existencia propia se funda desde un “adelantarse” en la situación del instante.

De la misma manera, el encontrarse afectivo de la existencia, sea propia o impropia, se proyecta desde la condición de arrojado, es el *factum* en el que se haya siempre el Dasein. El encontrarse afectivo tiene un modo de temporalización que se funda en el haber sido, pero al igual que el comprender que se funda principalmente en el advenir (aunque no exclusivamente), tiene dos formas: la propia y la impropia. Dicho esquemáticamente el encontrarse impropio se manifiesta principalmente como miedo, a diferencia del encontrarse propio que se manifiesta como angustia. Lo determinante del miedo es que al estar a la espera del “ente temible” el Dasein se “olvida de sí”, se vuelve y se mantiene en su condición de arrojado, es decir, trata de escapar del ente que le produce el miedo y no se proyecta claramente con su poder-ser hacia los entes, compareciendo éstos de manera confusa. Lo que caracteriza al Dasein con miedo es la confusa presentación de los entes, por estar a la espera de un ambiguo porvenir, provocando en él un “saltar indeterminado de una posibilidad a otra”.

En cambio, el encontrarse afectivo propio se temporiza en el modo de la angustia. En ella el ente no “dice” nada y queda suspendido en la condición respectiva de una significatividad que corresponde a su *situación*. La significatividad que articula los sentidos del mundo se hunde en el *sin-sentido*, con lo cual no significa que desaparezca el mundo, sino sólo que se *abre* de manera diferente, su significatividad se da desde la nada. Al silenciarse el “decir” del ente intramundano, ahora “habla” la nada del mundo, que se muestra en toda su nihilidad. El “encontrarse angustiado” del Dasein deja imposibilitado el proyectarse del poder-ser en los útiles, pero esta imposibilidad le permite comprender de un modo propio la “inhospitalidad del no-estar-en-casa”.

La nada del mundo frente a la cual la angustia se angustia, no significa que en la angustia se experimente una especie de ausencia de lo que debiera estar-ahí dentro del mundo. Lo que está-ahí debe justamente comparecer para que *de este modo* pueda no tener *ninguna* condición respectiva y mostrarse en una vacía inexorabilidad. Esto implica, sin embargo, que el ocupado estar a la espera no encuentra nada desde donde pudiera comprenderse a sí mismo, y que, al intentar asir algo, sólo encuentra la nada del mundo...³¹⁵

Este estado afectivo de la angustia no es pues, un encontrarse negativo, sino que en esa desazón le permite comprender su más propio poder-ser, como la condición de arrojado que se da como “posibilidad repetible”. La “*posibilidad de ser repetido*” en la angustia le revela al Dasein “la posibilidad de un modo propio de poder-ser, que en la repetición deber retornar, como poder-ser venidero, hacia el ahí arrojado”.³¹⁶ Este estado de ánimo fundamental de la angustia no es un estar a la espera, pero tampoco es todavía un adelantarse. Su presente se distingue tanto de la presentación de la comprensión impropia, como del momento que conforma propiamente al instante. En el presente de la angustia, al suspender la significatividad con la que se proyecta el Dasein, no con ello se llega a la resolución, sino que con esa “*desactivación* significativa” del mundo puede hacer posible el instante. El presente de la angustia no produce el instante, pero si puede propiciar el momento para que se produzca. De esta manera, la temporalidad de la angustia lleva a *posibilidad* el haber sido como repetición, que al revelar esa *posibilidad* de un modo propio de poder-ser (futuro), mantiene al instante a punto de producirse en el presente. La angustia, al igual que todo encontrarse afectivo se temporiza desde el haber sido, pero en referencia al éxtasis del advenir, que posibilita el surgimiento del instante en el siendo del presente.

Aunque el presente de la angustia está *retenido*, no tiene empero todavía el carácter del instante, que se temporaliza en el acto resolutorio. La angustia sólo lleva al estado de ánimo de un *posible* acto resolutorio. Su presente mantiene al instante –que es el modo como ese presente, y sólo él, es posible- [*auf dem Sprung*].³¹⁷

La fenomenología debe entonces analizar esa temporalidad originaria como extática, y debe mostrarla en la cotidianeidad de la existencia propia como ese “instante” que en cada caso el Dasein se abre a la situación de su entorno significativo. En la cotidianeidad de la existencia propia se da el instante, como un literal “parpadeo de ojos” [*Augenblick*], y es ahí donde se manifiesta la *apertura* de la situación del Dasein. La fenomenología tiene que mostrar cómo es que en la cotidianeidad puede sostenerse el instante que lo que abre a las posibilidades de la circunstancia en una situación singular y cómo en ello interviene una significatividad previa

³¹⁵ Heidegger. *op. cit.* pp. 359-360

³¹⁶ *Ibid.* p. 360

³¹⁷ *Ibidem.*

en la que ya desde siempre se haya. Sí el instante es ese sostener o mantener el éxtasis de la temporalidad desde la existencia propia es porque en ella converge una articulación de sentidos necesaria para que ella se dé. Ahora bien, sí el éxtasis del tiempo desde el instante sólo es posible desde la existencia propia, es decir, desde la resolución precursora hacia el fin, es porque sólo desde ella se tiene la posibilidad que le permite salir de la dispersión de la inmediata ocupación del útil, como lo hemos señalado anteriormente. Únicamente desde el instante es posible retener el haber sido y proyectarlo hacia el advenir. La éxtaticidad del tiempo desde el instante mienta un explayarse de la existencia en la que se pone el “*ahí*” del Dasein de una manera propia. En el instante se da la unidad del advenir y el haber sido que se temporizan en un particular presente que es el *siendo* de la situación, en la que se comprende con los útiles “venideramente”, como “meras posibilidades” de la existencia. En el instante, la existencia se ha asumido como el saber de la “des-presentación” del ente, pues ya no se haya inmersa en la simple ocupación, y esto la convierte en un des-ligarse del carácter público del hoy. “*El presente, en cuanto instante, abre el hoy en forma propia*”.³¹⁸ El sentido activo del éxtasis del instante comprende tanto el alejamiento de la mera presentación del ente, como en un “no ocurrir nada” desde el temple de la angustia, que deja comparecer en su propio sentido y tiempo al ente. El presente del instante no se comprende como un ahora, sino como un salir resuelto del Dasein que comparece a su vez ante la *situación*, en las que las posibilidades de la circunstancia son tomadas de manera propia.

La idea de una temporalidad extática, con ese “fuera de sí” del instante, que la desliga del tiempo público, que “simplemente transcurre”, aparta por completo a Heidegger del concepto vulgar de tiempo. La concepción vulgar del tiempo que lo entiende como una homogeneidad continua de ahora en una secuencia sin principio, ni fin, no tiene cabida dentro de la temporalidad extática del Dasein. El siendo del presente, el haber sido y el advenir no son partes de una línea cronológica, sino tres momentos extáticos en una “temporalidad que se temporaliza”. El tiempo del instante es el sostener el éxtasis del haber sido del pasado y el advenir del futuro, que se proyectan en el siendo del presente. Esta idea no permite pensarlo como un punto efímero, como un simple ahora que se pierde dentro de esa secuencia cronológica homogénea.³¹⁹ La concepción heideggeriana del instante es la de un punto temporal en la que convergen todos los momentos temporales del Dasein, con todo su contenido significativo, en un “*siendo sostenido*” del presente. De esta manera, encontramos en el instante una significación temporal que lo aleja por completo de la concepción de caída de la

³¹⁸ *Ibidem*. p. 411.

³¹⁹ Peñalver, Patricio. *op. cit.* p. 207

existencia impropia. “Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado de la caída para “ex”-sistir tanto más propiamente en el “instante” [“Augenblick”] que abarca la situación abierta.”³²⁰

La éxtaticidad del tiempo del instante implica un verterse a sí del Dasein y también mienta un salir de sí, un explayarse a la *situación*, es decir, es al mismo tiempo un sustraer de lo uno público y un apartarse de la ocupación inmediata que abarca el sí mismo, pero al mismo tiempo es un “desplegarse” fuera-de-sí hacia la *situación*, y todo esto es lo que propiamente constituye el ser del tiempo mismo.³²¹ En la facticidad de la existencia propia, su estar resuelto es posible por los contenidos significativos del haber sido y del advenir, éstos están en el *siendo* del éxtasis del instante, y son los que constituyen su presente propio, pero a su vez también son la “condición de posibilidad” para que “contemporáneamente” el Dasein pueda tomar una adecuada decisión en cada *situación*.

Esto quiere decir que el instante es un presentificar lo que está presente [Anwesendes] que revela la situación que pertenece a la decisión en la que el estar-resuelto se ha resuelto. En el instante, en tanto que éxtasis, el Dasein existente, en tanto que resuelto es arrebatado en las posibilidades, en las circunstancias, en las peculiaridades de la situación del obrar siempre determinadas fácticamente. El instante [Augenblick], en la medida que surge el estar-resuelto, es lo primero y único que echa una mirada [blick] a lo que constituye la situación del obrar.³²²

El instante es el presente propio, el momento en el que el Dasein puede tomar una decisión, amparado en las circunstancias significativas que rodean la *situación*, y ejecutar las posibilidades que están a su alcance. La decisión puede darse en el instante porque el Dasein “comprende” previamente ese mundo circunscriptivo que le rodea; y es por eso que puede tomar una decisión. Toda decisión se da por y desde el mundo significativo o dentro de una significatividad, que a su vez es constantemente forjada por esa decisión que se toma a cada instante. No podemos decidir más allá de lo que no “comprendemos” significativamente. Nadie puede decidir más allá de su mundo significativo, puesto que sería literalmente un sin-sentido. Si la comprensión parte del entorno significativo, entonces la articulación de sentido le marca al Dasein el momento de la decisión que debe tomarse “a cada instante”. Pero esta delimitación significativa no es absolutamente determinante, sino que, cada Dasein, en su situación significativa concreta, decide particularmente sobre ella. Aquí es donde entra de nuevo la cuestión fundamental de la “*virtud*” de la Phronesis o “sabiduría práctica” que determina el

³²⁰ Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 345.

³²¹ Esta es la idea que desarrolla Masmela de instante como “el tiempo del Ser” que principalmente desarrolla a partir de los *Aportes*, que aquél llama las *Contribuciones a la filosofía*, y en las últimas obras de Heidegger. Cfr. Carlos Masmela. *Martin Heidegger. El tiempo del Ser*. Ed. Trotta. Madrid, 2000. p. 11.

³²² *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 344.

quehacer individual de la vida fáctica y que hemos visto en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.³²³

Mucho tiempo después, la interpretación sobre el instante convertido en éxtasis temporal se vuelve a modificar en los *Aportes a la filosofía*, donde ya no es el advenir o futuro el que tiene una primacía sobre los otros momentos temporales, sino que el instante se reconfirma como el momento temporal primordial por su carácter a-temporal y vuelve a un primer plano. En esta obra el instante es la base para una nueva forma de interpretar el tiempo, y es el punto de apoyo para la crítica y superación de toda la concepción metafísica que se fundamenta en el esquema sujeto-objeto y en la idea del ser como mera presencia.³²⁴ En otras obras posteriores a la analítica existencial, el instante se asume como el tiempo del ser y es para algunos comentaristas, la forma más acabada de la concepción del tiempo en Heidegger, en la que al mismo tiempo que se incorpora la idea de instantaneidad temporal de sus primeras investigaciones sobre el cristianismo primitivo, también se integra todo el pensamiento de *Ser y tiempo*, hacia la necesidad de pensar el tiempo no sólo en relación a la estructura de ser del Dasein.³²⁵ Pero en el momento de 1927, la investigación temporal de la cotidianidad del Dasein sólo nos muestra que es el instante el que abre la *situación* de la existencia propia, y es una idea primordial que movió a Heidegger en el proyecto de la analítica existencial, para que posteriormente el instante pudiese ser integrado a la concepción temporal del ser como evento-apropiador.

³²³ *Vid supra*. p. 69

³²⁴ En los *Aportes* se lee: “El *sitio instantáneo*, singularidad y acceso del más claro éxtasis al ámbito del hacer señas desde el suave encantamiento de que se rehúsa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la *retención*. Ésta es la experiencia fundamental del ahí y de este modo del espacio-tiempo.” [...] Porque el ser-ahí es esencialmente mismidad (propiedad) y, por su parte, mismidad es el fundamento del yo y del nosotros y de toda “subjetividad” inferior y superior, por ello el despliegue del espacio-tiempo desde el *sitio instantáneo* no es subjetividad alguna, sino su superación, cuando no ya su repulsión principal, previa.” *Aportes a la filosofía*. pp. 299-300. Más adelante se afirma: “... el instante pertenece sólo aún a las más solitarias soledades a las cuales sin embargo queda rehusado el acuerdo fundante de la fundamentación de una historia. Pero por estos instantes, y sólo por ellos, pueden convertirse en las disposiciones en las que el viraje del evento se despliega y ensambla en la verdad.” Cfr. M. Heidegger. *Los aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Editorial Amagosto-Biblos. Buenos Aires, 2003. p. 328.

³²⁵ Cfr. Carlos Masmela. *op. cit.* p. 107 yss.

Conclusión

Husserl inicia una fenomenología científica que se pregunta a sí misma por su propósito. A través de ella pone en cuestión la ingenuidad de toda la ciencia contemporánea y también a la actitud natural, que suponen una aprehensión de cosas que son independientes del acto de conocer. Según estas concepciones cuestionadas, la realidad se encuentra ajena a la constitución de la conciencia y por ello son ignorados los correlatos en el ámbito vivencial e intencional. De la misma manera, la crítica de Heidegger a esas concepciones hace avanzar el proyecto fenomenológico. Desde su perspectiva, en toda vivencia hay una remisión al ser de las cosas, pero ya no comprendidas sólo desde el contexto teórico-reflexivo de la conciencia, sino a partir del ámbito de la facticidad misma de la vida, es decir, a partir del plano hermenéutico que corresponde al terreno de la interpretación de la experiencia del Dasein, donde queda implicada una complejidad de existenciarios, los cuales de manera cooriginaria y contemporánea conforman su “*ahí*” temporal.

En la estructura originaria del ser-en-el-mundo, qué es donde comparecen familiarmente los entes, el Dasein permanece absorbido en la ocupación intramundana, de tal modo que, lo propio de esta estructura originaria, se vuelve “imperceptible” en la misma relación con los entes. Pero es justamente tal situación ontológica, la que es “evidenciada” por la fenomenología heideggeriana. La fenomenología hermenéutica de Heidegger muestra la facticidad cotidiana del Dasein, como la proyección de su carácter ontológico. El Dasein es un ser al que se le oculta su propia estructura ontológica y no se percató de ella porque está en la ocupación fáctica, pero es con esa misma atemática y preconcepción del ser que constituye su propio “habitar familiar” en la cotidianidad de su mundo. La articulación significativa atemática de sentidos es lo que subyace como “fundamento” de la facticidad del cuidado. Por esta razón, su propia facticidad se vuelve objeto de investigación hermenéutica. La cotidianidad del Dasein, con esa articulación significativa dónde se halla desde siempre, y de la que no puede percatarse, pues es preconceptual y atemática, es lo que de nuevo vuelve a evidenciarse en la fenomenológica hermenéutica de Heidegger. Sólo por un ejercicio analítico-existencial, posterior al proceso del vivenciar que ocurre en la facticidad, es que puede percatarse y darse cuenta fenomenológicamente de ese previo “*ahí significativo*”, que efectivamente siempre está *siendo* en el presente de la existencia del Dasein. La *situación* del Dasein en el “estar siendo”, en medio del vivenciar con los entes, donde no hay ningún límite teórico entre él y los útiles con los que cotidianamente se ocupa, simplemente se da en el *siendo* del existir y “dentro” de la estructura fundamental de la mundaneidad significativa. Aunque no se percate de esa estructura de sentido es la que lo “tiene” inserto a su cotidiano vivir y es la que a su vez

constituye la aperturidad del mundo. Así, el Dasein se constituye a sí mismo por esa articulación significativa tanto como existir, en la interacción con los distintos útiles que comparecen para él, como contemporáneamente a esto también se constituye la mundaneidad significativa del mundo. De esta manera, la constitución de su ser, como “ser-ahí” en-el-ser-en-el-mundo y la constitución del mundo, es posible por la articulación de sentido. Por esta razón, el sentido es señalado ontológicamente como el “fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de que algo sea lo que es”.

Para Heidegger, la fenomenología siempre fue el modo más originario de abordar la apertura del mundo que representa el Dasein. La fenomenología en su estado más radical, no es otra cosa, que el volver a buscar desde los inicios y de modo originario la raíz misma de las cosas, a fin de poder permitir a los entes revelarse en su ser. Por eso, el espíritu husserliano de ir “a las cosas mismas” corresponde enteramente con esa comprensión ontológica que no está ni mínimamente alejada de la motivación fenomenológica de Heidegger. Este impulso fenomenológico, que de forma evidente está presente desde sus primeras obras, y que paulatinamente se enfatizó en un sentido ontológico de ir al “ser de los entes”, el cual desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, no es otra cosa que el dirigirse al sentido temporal de la existencia del Dasein. Esto no es ya equivalente al ámbito temporal de la conciencia pura, que es donde se constituyen los objetos para Husserl. Por esta razón, la discrepancia entre ellos no debe entenderse sólo como una cuestión de método para la investigación de las cosas, sino en la forma de comprender el ser de las cosas. Sin embargo, nuestra investigación revela que existe en ambos filósofos un mismo espíritu fenomenológico que los guía, es decir, existe la misma intención de querer comprender el “sentido de ser de las cosas” desde la temporalidad, ya sea esta de la propia conciencia o desde la existencia del Dasein.

Las diferencias teóricas en el método filosófico utilizado por Husserl y Heidegger, el fenomenológico trascendental y el fenomenológico hermenéutico respectivamente, residen más bien por el modo de entender el objeto filosófico a investigar, más que por un espíritu filosófico diferente. Lo que los hace aparecer como radicalmente distintos son sus objetos de investigación: esencias de sentido dadas a la conciencia en Husserl y el sentido del ser desde la temporalidad del Dasein en Heidegger-, pero esto es en realidad una ocultación del principio fenomenológico que en el fondo mueve a los dos filósofos. Con peligro de caer en un esquema simplista, la intención fenomenológica, el espíritu que mueve la investigación fenomenológica, es el mismo en ambos proyectos filosóficos: “el sentido de ser de las cosas”. Aunque para Heidegger la fenomenología es sólo válida como una posibilidad de tener acceso al sentido del ser, es decir, sólo como método ontológico (y no como “la dirección filosófica” encaminada a fundamentar un sistema filosófico de la conciencia, como así la concibe

Husserl), sin embargo, tiene una motivación filosófica que no se distancia fundamentalmente de la husserliana. La fenomenología trascendental quiere precisamente descubrir los “sentidos absolutos”, con rango de apodicticidad, que aparecen a la conciencia (cosa que sería inaceptable dentro de la analítica existencialista), pero en el fondo lo que también se busca es “un sentido”, que en el caso de Heidegger, es el sentido del ser en general. “El sentido de las cosas mismas” es el punto de convergencia entre la búsqueda de sentidos apodícticos en Husserl y la investigación por el sentido del ser en Heidegger. Lo que une el proyecto de la pregunta por el “sentido del ser” dentro de la analítica existencialista de Heidegger con la búsqueda fenomenológica husserliana por las esencias (que son “sentidos apodícticos” por la misma necesidad de una fenomenología trascendental) es el *problema del sentido*. La “fenomenología del sentido” crea un vínculo fundamental entre la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Aunque Heidegger haya antepuesto una fenomenología ontológica del Dasein a la fenomenología de la conciencia de Husserl, en el fondo se sigue moviendo dentro del ámbito del problema husserliano del sentido. Sin embargo, para intentar salvarnos de un “reduccionismo filosófico” no podemos ver en la filosofía de Heidegger una mera prolongación de la filosofía trascendental de Husserl. No es este el punto que se quiere defender aquí, sino que, lo que se pretende es evidenciar que existe en ellos bases filosóficas comunes que aparentemente no son tan visibles en un primer momento.

La fenomenología más que ser un sistema teórico acabado, siempre encierra posibilidades aún no exploradas, que obviamente requieren ser abordadas. Bajo estas nuevas posibilidades de la fenomenología, en las que debemos guardarnos de establecer diferencias irreconciliables entre Husserl y Heidegger, pero sin desatender los respectivos contextos teóricos en las que se dan las dos filosofías, es que podemos comprender cómo es que surgen las ideas de Heidegger en el contexto de los conceptos husserlianos. De esta forma, podemos entender cómo es que influye el concepto del “presente viviente” del ahora en Husserl en la idea heideggeriana del éxtasis del instante. Se puede comprender en una nueva dimensión la idea del “presente-siendo” del éxtasis del instante, que se extiende al advenir y al haber sido, que refleja la idea del “presente vivo” de Husserl, que es un ahora que se prolonga en una serie de dilataciones temporales hacia el pasado y hacia el futuro. Como ya se ha explicado, los modos temporales del ahora de la conciencia en Husserl no son una serie de puntos separados, sino una extensión que forma una única linealidad temporal, un *continuum*. En esta continuidad aparece siempre un espacio entre lo retentivo y lo protentivo, que aunque desaparece a cada momento, vuelve siempre a recrearse instantáneamente en un efímero pero permanente “ahora”. Es en éste “ahora” husserliano, como el “espacio temporal” del “*ahí*”, desde donde tiene lugar la percepción presente de cualquier objeto posible, éste es el lugar y

fuerza originaria de todas sus retenciones y protenciones. Toda síntesis de datos de un objeto se da siempre dentro de este *continuum* cambiante, pero manteniéndose como una unidad de sentido. De manera análoga, en el contexto de la idea de existencia propia, Heidegger concibe la temporalidad como extática, cuyos tres éxtasis, el advenir, el haber-sido y el siendo del instante, se cooperan de un modo originario. En dicha cooperación no hay una fragmentación temporal, pues todos los éxtasis salen de sí y se extienden uno sobre los otros, constituyendo una unidad temporal que se prolonga y unifica a sí misma, y que es la condición de posibilidad de la ocupación del útil en la cotidiana facticidad del Dasein.

En concordancia con esto, según Husserl, el objeto se constituye como objeto en el tiempo. La conceptualización del objeto se redefine constantemente en el cambio, pero en un mismo sentido que es retenido y anticipado por la conciencia. La esencia de un objeto, su sentido, es aprehendida por la conciencia desde este ahora, se mantiene entonces como una permanencia a partir de una retención y una anticipación significativa. La fenomenología de la percepción del objeto es entonces una fenomenología del tiempo, pero dentro del ámbito del sentido. Si la conciencia se reconfirma como la unidad última constituyente de tiempo es porque en el “ahí” del ahora es donde se conforman los objetos, como unidades significativas y dentro del fluir mismo. En este proceso, al mismo tiempo que se constituye al objeto, por su misma dinamicidad, es constituida también la conciencia, es decir, se autoconstituye significativamente por sí misma. Por esa relación de implicación en todos sus momentos temporales, donde la conciencia se autoconstituye y constituye a los objetos, es que Husserl llega a afirmar categóricamente el carácter absoluto de la conciencia, tanto en el sentido temporal como en el significativo. El tiempo de la conciencia es un “tiempo viviente” porque es una unidad de implicación en la que, por la serie de intencionalidades del yo, puede extenderse a todos sus “ahoras”, tanto pasados como futuros. La conciencia es el último fundamento de unidad de todo lo que fluye, y es de una “*originariedad*” tal que puede remitirse tanto al ahora vivo de la vivencia como a todo “antes” y a todo “después”. Este “ahora vivo” de la conciencia aunque “fluyente”, en el sentido de que se encuentra siempre en correlación con las vivencias cambiantes, permanece también “siendo idéntica” frente a toda la incesante mudanza de ellas y mantiene, a su vez, toda la significatividad constitutiva contenida en ellas. Es por esto que la conciencia puede ser llamada como un “doble ahora”, pues, está en una dimensión temporal tanto fluyente como fija.

Ahora bien, todo esto se manifiesta, aunque con otra terminología y en otro contexto ontológico, en la concepción de Heidegger de los éxtasis temporales, que “salen fuera de sí” y se extienden desde el presente propio del instante hacia el advenir del futuro y al haber-sido del pasado. Heidegger extrapola ese ámbito temporal del ahora husserliano de la

conciencia a la temporalidad del vivir fáctico del Dasein. La temporalidad extática en el modo de la temporización, como presentación que espera y retiene, es la que “fundamenta” la ocupación del Dasein con los útiles. El tiempo interpretado en la temporalidad de la ocupación tiene una datación que “fundamenta” el modo cómo los entes comparecen en la ocupación del Dasein. La temporalidad de la facticidad se refleja en la forma en la cual nos ocupamos con los entes, de ahí que la hermenéutica de la facticidad investigue esa temporalidad en la que ya se encuentra inmersa. Así también, en Husserl, el acto que se dirige intencionalmente a un objeto es desde el “ahora” que se constituye como acto en la conciencia interna del tiempo mediante fases que experimentan constantemente una modificación, del mismo modo que en la ocupación del Dasein se “funda” un útil a partir de un modo de la temporalidad extática, que es justamente el éxtasis del presente como instante y en cooriginariedad con el advenir y el “haber-sido”. De esta manera, no podemos dejar de ver que en ambos filósofos la temporalidad es omnitemporal, abarcando todas las dimensiones temporales, sea esta como conciencia o como existencia.

Sin embargo, la gran diferencia de Heidegger con la idea de temporalidad en Husserl es que este “ahora de la conciencia” no se reinterpreta ni se comprende como un instante desde una existencia propia. Sólo en el momento temporal donde el Dasein asimila su propia finitud, como inherente a cada instante, es cuando la existencia puede ser concebida como propia, es decir, cuando empuña su condición ontológica finita. Es a partir del estado de resuelto ante la muerte que puede proyectarse una comprensión entera de nuestro ser como temporalmente finito. Ésta última idea es por completo ajena al pensamiento de Husserl. La comprensión de la temporalidad de la conciencia dentro de la fenomenología trascendental sólo parte del ahora “viviente y fluyente”, pero es siempre desde el “ahora” del presente, que es un “punto efímero”. A partir de éste es desde donde puede remontarse a las retenciones del pasado y a las protenciones en el futuro, pero no desde un advenir que constantemente se proyecta como existencia. Por este motivo es que Heidegger incluyó las ideas de Husserl dentro de la comprensión impropia de la temporalidad, pues sólo está dada a partir del presente y no desde el advenir.

Sólo en la primerísima obra de Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, en 1921, es donde la temporalidad es concebida de alguna forma desde el presente, y tal vez por esto es donde más fuerte persiste la influencia husserliana del “ahora viviente”, porque todo está comprendido a partir del ahora del presente de la vida. En esta obra temprana de Heidegger, el instante kairológico tiene lugar en la subitaneidad del presente, que si bien no es la cronológica, sí se da en el momento abrupto de la decisión enraizada en el ahora, “condicionado” por ese instante indeterminado del momento de la *parusía* y que por eso no

puede estar supeditada por el advenir del futuro. La vida fáctica de los primeros cristianos se encuentra sujeta a la apertura del *kairos* que puede sobrevenir repentinamente en cualquier instante del presente. Justo por esto la “dimensión del presente” en la concepción del *kairos* es diferente a la interpretación que se hace en *Ser y tiempo*. En 1927, si bien es cierto que el advenir del futuro se extiende “extáticamente” hasta el siendo del presente y al haber sido, el advenir conserva una preeminencia que no se encuentra en el tratado fenomenológico sobre la religión de 1921. En *Ser y tiempo*, el instante del presente propio se encuentra ya cooriginariamente ligado con el futuro y su sentido le viene justo de ese advenir. Hay entonces un gran cambio de postura entre la primera idea que se fragua en la *Introducción a la fenomenología de la religión* y la que se encuentra en *Ser y tiempo*. En el Heidegger de *Ser y tiempo*, aún el mismo “haber sido” del pasado y el siendo del presente, tiene su “fundamentación temporal” desde la íntima vinculación ontológica con el advenir del futuro.

En cambio, en las teorías de Husserl no existe la necesidad de una comprensión temporal desde el advenir, por esto, no existe la idea de una “comprensión propia” de la temporalidad. No hay en Husserl esa comprensión de la temporalidad propia a partir del ser advenidero y finito del Dasein. Esta distinción de lo propio y lo impropio, que es compleja en la analítica existencial, por las constantes interacciones entre ambas, nunca es señalada dentro de la fenomenología trascendental. Husserl es ajeno a esa distinción heideggeriana de existencia propia, fundada en la resolución advenidera de la muerte, y la impropia, restringida a la presentación de los útiles en el mero presente. La única diferenciación que hace Husserl es la del tiempo subjetivo inmanente de la conciencia, único objeto de la fenomenología, y el tiempo objetivo del mundo, inaccesible por completo para aquella, pero esto refiere a otros planos de distinción.

Sin embargo, Husserl muestra que la temporalidad pertenece al ámbito de la conciencia y en ese sentido al terreno de las vivencias intencionales del hombre. Así, la temporalidad sólo puede ser pensada e investigada desde esta dimensión. Un tiempo del mundo “en sí” nos es fenomenológicamente inaccesible, únicamente podemos tener acceso a la comprensión del tiempo desde el ámbito de la conciencia humana. De esta misma manera, aunque Heidegger sostenga que Husserl sólo se mantiene dentro de la concepción metafísica de concebir al tiempo como una “sucesión de ahora” y dentro de la “sensibilidad de la conciencia”, se mantiene también dentro del camino iniciado por aquél, al tratar de comprender la temporalidad a partir de un terreno que no es ajeno a lo humano, es decir, a partir de la interacción del Dasein con el ser.

Por otro lado, sí a lo largo de la filosofía de Heidegger se mantiene siempre la intención de hacer sólo señalamientos dentro de la idea de una “indicación formal”, también es posible hacer

sobre la filosofía de Heidegger sólo meros señalamientos, sin el peso de una afirmación categórica. La idea de la instantaneidad también puede ser objeto de señalamientos y es posible tal vez concebirla a partir de la existencia impropia. Pese a toda la argumentación heideggeriana, que persiste a lo largo de todo el desarrollo de la analítica existencial, se mantiene la duda de si sólo desde la existencia propia es posible el éxtasis del instante. Si la existencia del Dasein no es un “estado ya hecho”, sino que justamente por ser existencia se proyecta constantemente de un modo de ser a otro. No se trata de un ente que simplemente está ahí, sino que puede transitar desde un asumir propio de la resolución ante la muerte a ser un ente absorbido en la caída de la cotidianidad de lo uno familiar, que constantemente huye el empuñar su condición finita. O puede suceder lo contrario, que desde la existencia impropia, sumida en la ocupación afanosa de las actividades cotidianas que se evade de enfrentar su finitud, es posible que en este caso ocurra el advenir de un temple fundamental como la angustia, y con ello, se quede en suspenso la significatividad total del mundo, provocando con esto una comprensión del presente desde el éxtasis del instante.

Si se afirma que existe constantemente la posibilidad de pasar de la existencia impropia a la propia, y viceversa, es porque la existencia no es un “estado permanente”, como muchas veces lo afirma Heidegger, y porque existe entre ambas una constante interacción. En el plano óntico, la existencia puede oscilar entre la resolución que enfrenta su propia muerte y la impropiedad que no quiere enfrentar su fin. Sí desde la misma impropiedad, gracias al temple fundamental de la angustia, se tiene siempre la posibilidad de salir de ella, entonces puede cuestionarse la idea de que sólo desde la existencia propia pueda darse el éxtasis del instante. La existencia en la que “se encuentra instalado” el Dasein es siempre una situación abierta. Entonces la distinción que hace Heidegger entre la existencia propia y la existencia impropia se vuelve problemática y el *status* de la instantaneidad sólo desde la existencia propia también. Si la distinción propio-impropio es difícil de sostener entonces es posible dudar que el éxtasis del instante sólo pueda darse exclusivamente desde la existencia propia. Así, la exclusividad con la que es caracterizada la existencia propia puede ser puesta en duda, es decir, se abre la posibilidad según la cual, los éxtasis del instante, del sido y del advenir, sean posibles desde la existencia impropia. Probablemente es mejor proponer que el éxtasis del instante es posible en ese tránsito desde la existencia impropia hacia la propia. Con ello la instantaneidad reafirma el “estado” del Dasein como un “*siendo* presente”, que incorpora a su vez al haber sido y su proyección al advenir del futuro. De esta manera, se puede comprender que el ser entero del Dasein es una posibilidad que transita de la irresolución impropia hacia la resolución hacia el fin, es decir, hacia la propiedad, pero que por su mismo carácter de existencia, puede transitar a la inversa, desde la propiedad hacia la impropiedad.

En este cuestionamiento de la “conceptualidad” de los existenciaros y con base en su cooriginariedad, es que se puede investigar también la interacción “contemporánea” entre el existenciaro de la significatividad y la temporalidad. Es en la ejecución de la facticidad, cuando efectivamente ambos se presentan como cooriginarios y es cuando se descubre el desbordamiento de sus límites conceptuales, porque se muestran en continua y permanente interacción. No pueden comprenderse como aislados el uno sin el otro.

En este trabajo sólo se muestra una faceta fundamental de esa cooriginariedad en la que todos los existenciaros se dan de manera interrelacionada. Se hace énfasis particularmente en esa conjunción temporal-significativa, en la cual tiene una primacía particular la instantaneidad. La temporalidad se nos evidencia en un sentido activo y en constante interacción con la significatividad, pues no se temporaliza jamás en abstracto; la temporalidad sólo puede temporalizarse en la articulación de significaciones, en el habérselas con el sentido del uso de los útiles. A su vez, la articulación de sentidos en la cotidianeidad sólo puede darse “temporalmente” en el *siendo* del tiempo del Dasein, que justamente es temporalidad. El sentido último de la articulación significativa es tiempo, porque el ser del Dasein es temporalidad. El cuidado tiene entonces una doble dimensión: La articulación significativa y la articulación temporal se dan en el mismo acto del vivenciar del Dasein como ser-en-el-mundo. La cooriginariedad de la temporalidad y la significatividad se refleja en el hecho de que en el cuidado podemos articular sentidos porque somos temporales y estamos constantemente “*significando*” en el cuidado porque somos en el siendo del tiempo. Así, la estructura del ser-en-el-mundo se constituye porque somos temporales en el siendo significativo del cuidado. La constante articulación significativa al ocuparnos del ente es posible por esa comprensión temporal del ser en la que ya siempre nos encontramos. La temporalidad no tiene un orden cronológico ajeno al ser del Dasein, sino que ésta se halla contemporáneamente vinculada al “ser *significativo*” de éste. La cooriginariedad de estos existenciaros se refleja siempre en nuestro ser significativo- temporal. Es en la instantaneidad donde particularmente se manifiesta esa originaria conjunción de la temporalización de sentidos y la articulación significativa. En el éxtasis del instante se dan contemporáneamente toda la articulación de sentidos que corresponde al *ahí* presente del Dasein que trae consigo tanto el retrovenir del sido, como la proyección del advenir. En la instantaneidad es dónde se constituye la temporalidad del *siendo* de la existencia que queda evidenciada como la extaticidad significativa del advenir-siendo-sido del cuidado del Dasein.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Ed. Gredos. Madrid, 1982.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. UNAM. México, 1983.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, traductores: Manuel García Morente y José Gaos, 2 vols. Alianza, Madrid, 1982.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción Agustín Serrano de Haro. Ed. Trotta. Madrid, 2002.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Traducción Miguel García-Baró. Ed. FCE-UNAM. México, 2015.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Traducción e introducción Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder. Barcelona, 2012.
- Husserl, Edmund. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traductores: César Moreno y Javier San Martín. Ed. Alianza. Madrid, 1994.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica*. Nueva edición y refundición de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano. FCE-UNAM, México, 2013.
- Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción Miguel García-Baró. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción Mario A. Presas. Tecnos, Madrid, 1986.
- Husserl, Edmund. *El artículo de la Encyclopaedia britannica*. Traducción Antonio Zirión. Ed. UNAM. México, 1990
- Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*. Traducción Jas Reuter. Ed. UNAM. México, 1980.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2002.
- Heidegger, Martin, *El Ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, 2ª ed., México, FCE, 1983.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (GA 24)
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (GA 63)
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001. (GA 27)

- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Áckermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999. (GA 40)
- Heidegger, Martin. "Introducción a '¿Qué es metafísica?'" , *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. "De la esencia del fundamento", *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003.
- Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. *jitanjáfora* Morelia Editorial. Morelia, Michoacán. México, 2007.
- Heidegger, Martin. *Tiempo e historia*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Mínima Trotta. Madrid, 2009.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el "humanismo"*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina Picotti C., Buenos Aires, Editoriales Biblos, Almagesto y Biblioteca internacional, 2003.
- Heidegger M. *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, FCE, 1988.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*, trad. Petra Jaeger. Alianza Editorial. Madrid, 1994.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, 2ª edición, Barcelona, Serbal, 2001.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann, 3ª ed. Barcelona, Serbal, 2002.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu. Ediciones Siruela. Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*. Traducciones de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Ed. Tecnos. Madrid, 2001.

Bibliografía complementaria.

- Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Ed. Herder. Barcelona, 2010.
- Adrián Escudero, Jesús. "Heidegger y la indicación formal" en *Dianoia*, vol. XLIX, no. 52 (mayo 2004)

Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Ed. Herder. Barcelona, 2009.

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 1998.

Alves, Pedro M. S. *Fenomenología del tiempo y de la percepción*. Trad. Francisco Conde Soto. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2010.

Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, trad. Juan Luis Delmont, 2ª edición, Caracas, Venezuela, Monte Ávila, 1993.

Boutot, Alain. *¿Qué se? Heidegger*. Traductores: Juan Cristóbal Cruz y Brenda Salmón Valenzuela. Publicaciones Cruz. México, 1991

Cerezo, P., Duque, F., Leyte, A., Martínez, Marzoa, F., Peñalver, P. Rodríguez, R. *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991.

Conde Soto, Francisco. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Universidad de Santiago de Compostela, 2012.

Constante, Alberto. *El retorno al fundamento del pensar (Martín Heidegger)*. UNAM. México, 1986.

Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1970.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Ed. Herder. Barcelona, 2002.

Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*. El Colegio de México-FCE, México, 1996.

Herrmann von, Friedrich-Wilhem. *La "segunda mitad" de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997.

Illescas Nájera, María de los Dolores. *La vida en la forma del tiempo. Un sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl. jintanjáfora* Morelia Editorial. Michoacán, México, 2012.

Illescas Nájera, María Dolores. *Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl*. Facultad de Filosofía y letras. UNAM/Universidad Iberoamericana. Open Insight. Volumen III. No. 3 (enero 2012). Pp. 113-157.

Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo*, trad. Pere Fabra i Abat, Madrid, Alianza, 1997

Másmela, Carlos, *Martín Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2002.

Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997.

Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989.

San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1987.

Walton, Roberto J. *Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo dentro de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Ramón Rodríguez, coordinador. Ed. Tecnos. Madrid, 2015.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica.* Universidad Iberoamericana- Plaza y Valdés, México, 2004.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Aspectos de la actualización heideggeriana de la phrónesis aristotélica en Actualidad hermenéutica de la prudencia.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ed. Itaca. México, 2011.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Las formas de la apertura: Disposición afectiva y comprensión.* En el volumen colectivo *Ser y tiempo de Martin Heidegger.* Coord. Luis Cesar Santiesteban. Universidad Autónoma de Chihuahua. México, 2013.

Zirión, Antonio, *La palabra de las cosas en Actualidad de Husserl.* Alianza Editorial Mexicana. México, 1989.