

FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA COMPRESION

José Antonio Romero Herrera*

Nuevo paso en la marcha de irresistible ascenso hacia una mejor conciencia de la naturaleza hermenéutica del conocimiento lo efectúa el profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Martin Heidegger (1889-1976), quien, a pesar de depender en lo fundamental de la orientación historicista diltheyana, muestra su independencia de espíritu roturando nuevos derroteros para la investigación al desplazar el acento del problema de la consideración antropológica al tratamiento ontológico¹. El influjo heideggeriano se volvió manifiesto en el elemento propiamente existencial de la historicidad, entendida como ser del ente (*Da-sein*) que no puede existir de otra forma mas que comprendiendo². Conviene recordar, por tanto, aunque la indicación resulte ya un lugar común, que, para Martin Heidegger, las consideraciones que aquí interesan, principalmente las de orden epistemológico, tienen un carácter

¹ En ese orden de ideas WOLIN R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid 2003, 305, consigna el texto que a continuación citamos: "Tras concluir su estudio de habilitación sobre Duns Escoto, Heidegger había iniciado un estudio intensivo de Dilthey, cuya obra había elevado la idea del 'conocimiento histórico' a la categoría de un primer principio de las ciencias humanas. El concepto de Dilthey de 'historicidad', que se convertiría en una de las categorías fundamentales de *El ser y el tiempo*, reforzó el sentido que tenía Heidegger de los fallos de la ontología tradicional: su aversión a la temporalidad, su excesiva atención a la 'universalidad' y la 'eternidad' a costa de la singularidad del aquí y ahora. La idea de historicidad contribuyó a remachar la noción del carácter irreductiblemente único de los acontecimientos que ocurren en el tiempo." SAFRANSKI R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* = Tiempo de Memoria 3, Tusquets, Barcelona 2000, 113, destaca en estos términos la importancia de la influencia de Dilthey sobre Heidegger: "A este respecto le ayuda en primer lugar su ocupación con la filosofía de la vida histórica en Dilthey. Desde la perspectiva de Dilthey, se le hace sospechosa toda filosofía que cae en la tergiversación de pensar en la posibilidad de encontrar un lugar seguro más allá de la historia. Y la construcción de un yo trascendental en Husserl es un impotente más allá de la historia buscado en la conciencia. Y por otra parte, contra la inmanencia husserliana de la conciencia encuentra ayuda en el estudio de Kierkegaard." OTT H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid 1992, 112, alude al impacto durante esa época de otro autor de la herencia de la Reforma sobre el pensador de la célebre cabaña de Todtnauberg: "Por otra parte, Heidegger se estaba introduciendo por otra vía, en otro tipo de pensamiento religioso y teológico, que pronto empezó a perfilarse con mayor nitidez. A través de las cartas de Heinrich Ochsner, sabemos que en el verano de 1917 Heidegger estuvo estudiando a Schleiermacher (sobre todo el segundo discurso de sus *Discursos sobre la Religión*) y por lo tanto también se había enfrascado en el problema de la religiosidad en este filósofo". Líneas abajo, OTT H., *op. cit.*, 124, agrega: "Tenemos que considerar el papel que desempeñó el protestantismo en los inicios de la evolución de Heidegger, aunque sólo sea de manera aproximada y relativa. Algunos pensadores protestantes, entre los que hay que destacar a Friedrich Schleiermacher, introdujeron al filósofo por otras vías, lo llevaron a otros puntos de vista y, sobre todo, le aproximaron a la teología de Martín Lutero. Resulta particularmente característica su relación con el pensamiento de Schleiermacher, ya mencionada. El segundo discurso de Schleiermacher sobre la religión, sobre el que Heidegger meditó en el verano de 1917, se vuelve contra el sistematismo del pensamiento teológico y moral. Según Schleiermacher, la esencia de la religión no es ni pensar ni actuar, sino una pura contemplación del universo, la comunicación del sentimiento de lo infinito. Establece un estricto distingo entre religión y filosofía, considerando a la metafísica y la filosofía como las corruptoras de la religión. El hombre no debería servirse de la religión como de un instrumento, pues gracias a ella dispone de una posibilidad de intuición que no está ligada a él por accidente, sino que forma parte de su naturaleza."

² Cf. DOMINGO MORATALLA A., "Hermenéutica", en MORENO VILLA M. (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, 610; RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 83.

secundario, pues derivan de una preocupación más fundamental, la ontológica o del ser³, a la cual se subordina y desde la cual cobra sentido toda cuestión antropológica (conocimiento o acción)⁴. Toda meditación sobre el hombre no se lleva a cabo en referencia a sí mismo cuanto en relación al ser o, lo que es lo mismo, cualquier indagación en torno a la realidad humana interesa como discurso acerca de su *modo de ser*⁵. Efectivamente, en el §10 de *Ser y Tiempo*,

³ Como se sabe, la problemática ontológica atraviesa la trayectoria intelectual de Heidegger. El punto de partida data de la época cuando era estudiante de bachillerato y recibió como obsequio del futuro arzobispo de Friburgo, Conrad Groeber, el libro de Franz Brentano, *Sobre el múltiple sentido del ente según Aristóteles*. El viejo Heidegger, con ocasión del diálogo con el profesor Tekuya, y que aparece en *En camino hacia el lenguaje*, rememora este temprano encuentro con el pensamiento filosófico, mostrando al visitante japonés el ejemplar de la tesis doctoral de Brentano, gesto que acompaña pronunciando los versos de Hölderlin: "Así como comenzaste, permanecerás". (Cf. COLOMER E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III. *El Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona 1990, 475; DOMINGUEZ M., "Martin Heidegger, búsqueda de un nuevo horizonte", en *Estudios Centroamericanos* 337 (1976) 670; DUQUE F., "Heidegger: en los confines de la metafísica", en ORTIZ-OSES A. – LANCEROS P. (ed.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas* = Filosofía 26, Universidad de Deusto, Bilbao ³2001, 213; DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana* II, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1973, 141; IDEM, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca ²1974, 156; FARIAS V., *Heidegger y el nazismo* = Colección Popular 560, Akal-Fondo de Cultura Económica, Santiago (Chile) ²1998, 55; KUNG H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid ²1979, 667-668; PINTOR RAMOS A., *Historia de la Filosofía contemporánea* = *Sapientia Rerum* 12, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 225; STEINER G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, 27, 51, 89; URDANOZ T., *Historia de la Filosofía VI. Siglo XX: De Bergson al final del Existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978, 509). Consciente de esta múltiple decibilidad del ser, Heidegger adopta como tema de investigación de su disertación doctoral, *Sobre la doctrina del juicio en el psicologismo. Una aportación crítico positiva a la lógica*, una forma determinada de ser, el ser como verdadero. El filósofo mantiene esta búsqueda hasta cierto punto en el trabajo que preparó para la habilitación universitaria, *La doctrina de las categorías y de los significados en Juan Duns Escoto*, al preguntarse por el sitio que cabe a la manera de ser del sentido en el horizonte del ente (cf. COLOMER E., *op. cit.*, 446-447, 475, 479; DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana* II, 141). El mismo pensador alemán lo expresa de la manera siguiente: "la pregunta por la unidad de lo múltiple en el ser, que entonces sólo se hacía sentir oscuramente, fluctuante y desvalida, no dejó de ser a través de muchos laberintos, rodeos y perplejidades el motivo constante que dio lugar al tratado *Ser y Tiempo*, aparecido dos decenios más tarde" (citado por KUNG H., *op. cit.*, 668). Cf. BENGUA RUIZ J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona 1992, 69; DASTUR F., "Heidegger", en BELAVAL Y. (ed.), *Historia de la Filosofía 10. La Filosofía en el siglo XX, Siglo Veintiuno*, México ²1981, 151; GRANERL G., "Precisiones sobre el acceso al pensamiento de Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'", en CHATELET F. (ed.), *Historia de la Filosofía. Ideas. Doctrinas* IV, Espasa Calpe, Madrid 1976, 459.

⁴ Cf. AROSTEGUI A., *Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental*, Marsiega, Madrid ²1978, 848; COLOMER E., *op. cit.*, 499, 504; LOTZ J.-B., "Ateísmo y Existencialismo", en GIRARDI G. (ed.), *El Ateísmo Contemporáneo* II. *El Ateísmo en la Filosofía Contemporánea: corrientes y pensadores*, Cristiandad, Madrid 1971, 318-319; SACRISTAN LUZON M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona ²1995, 30, 31, 32, 34, 35. Cabalmente la distinción entre la analítica de Heidegger y la de Jaspers estriba en que este último hace suya una postura *existential*, es decir, le interesa dilucidar la existencia humana en sí misma y su relación con la trascendencia. En contraste, Heidegger se inclina por la posición *existencial* que tiene como tema la relación que la existencia guarda con el ser (cf. BUBNER R., *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra 1984, 64-65; COLOMER E., *op. cit.*, 444-445; FERRATER MORA J., "HEIDEGGER, MARTIN", en *Diccionario de Filosofía* II, Alianza, Madrid ⁵1984, 1466; KUNG H., *op. cit.*, 672). En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger encontrará la oportunidad para señalar que su pensamiento toma distancia del existencialismo de Sartre debido a que el núcleo de las cavilaciones de éste es la cuestión del hombre (cf. KUNG H., *op. cit.*, 671). De ahí que el pensamiento heideggeriano del ser no puede ser caracterizado como humanismo: "Ciertamente no, escribe Heidegger, en la medida en que el humanismo piensa desde un punto de vista metafísico. Ciertamente no, si el humanismo es un existencialismo y hace suya la siguiente proposición de Sartre: *nos hallamos precisamente en un plano en el que sólo hay hombres*. Si se piensa a partir de *Sein und Zeit*, habría que decir más bien: *nos hallamos precisamente en un plano en el que hay principalmente el ser*" (citado por DARTIGUES A., *La Fenomenología*, Herder, Barcelona 1975, 142-143).

⁵ Al parecer de HERNANDEZ-PACHECO J., *Corrientes actuales de Filosofía. La Escuela de Francfort. La Filosofía Hermenéutica*, Tecnos; Madrid 1996, 173-174: "Aquí es donde hemos de situar el giro hermenéutico en el que Heidegger eleva al nivel de fundamentalidad ontológica lo que las ciencias del espíritu y muy concretamente la psicología vitalista de Dilthey aún mantenían en la lateralidad de una epistemología regional, válida sólo para la recuperación reflexiva de los

Heidegger anota que: “Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del *ente hombre*, permanece olvidada la cuestión del ser”⁶.

Del mismo modo en el §42 de *Kant und das Problem der Metaphysik* asienta: “Ninguna antropología que entienda su propia problemática y sus supuestos, puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la ontología, y menos aún de realizarla”⁷.

saberes históricos. La ‘comprensión’, como contrapuesta en cierta medida al ‘conocimiento científico’, no es sólo el modo de asimilar subjetivamente vivencias extrañas (en la asunción de una tradición histórica, o en la recuperación reflexiva de ‘textos’), sino el modo fundamental en el que se abre el ser en cuanto tal en una dimensión existencial en la que todo lo que es (*das Seiende im Gansen*) alcanza su ser. La comprensión existencial del ser que se abre en el último horizonte del ser-en-el-mundo es condición trascendental de que todo sea. Siguiendo el símil hermenéutico, el ser es como un texto que se constituye como tal allí donde es entendido y según el modo de esa comprensión. Ese texto es ciertamente algo en lo que la subjetividad está trascendida en su particularidad, el sujeto en cuanto tal no entiende si no se abre hacia el texto; pero es igualmente cierto que esa comprensión que constituye el texto en su inteligibilidad incluye a la subjetividad que comprende en la constitución de lo comprendido.” En términos parecidos expresa la misma idea RICOEUR P., *op. cit.*, 86: “Segue luego el comprender. Pero no es aún un hecho de lenguaje, de escritura o de texto. La comprensión también debe ser, en primer lugar, descripta, no en términos de discurso, sino de *poder ser*. La primera función del comprender es orientarnos en una situación. El comprender no se dirige pues a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. No deberemos perder de vista este punto cuando extraigamos las consecuencias metodológicas de este análisis: comprender un texto, diremos, no es encontrar un sentido inerte que allí estaría contenido; es desarrollar la posibilidad de ser indicada por el texto. Así seremos fieles al comprender heideggeriano que es esencialmente un *proyectar* o, de manera más dialéctica y más paradójica, un *proyectar* en un *arrojado* previo [...]” Como Heidegger comenta al formular observaciones a la entrada “Fenomenología” que Husserl escribiera para la *Enciclopedia Británica*: “¿Cuál es el modo de Ser de un ser, en qué mundo se constituye? Ese es el problema central de *Ser y Tiempo* –esto es, una ontología fundamental del Dasein. Merece la pena mostrar que el modo de Ser del Dasein es totalmente diferente de todos los otros seres y que contiene precisamente dentro de sí mismo, como aquello que es, la posibilidad de constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad trascendental de la existencia del yo factual. Este, el ser humano concreto no es, como tal, como un ser, nunca un ‘hecho que existe en el mundo’, pues el ser humano no está nunca presente simplemente, sino que existe” (citado por BUBNER R., *op. cit.*, 37). Cf. ABBAGNANO N., *Historia de la Filosofía III. La filosofía del Romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX*, Hora, Barcelona 1982, 732; AROSTEGUI A., *op. cit.*, 848, 849, 851, 852; BENGOA RUIZ J., *op. cit.*, 45, 46; BUBNER R., *op. cit.*, 38, 44, 45; COLOMER E., *op. cit.*, 444, 445, 472, 499, 504, 516; DARTIGUES A., *op. cit.*, 142, 143, 146-147, 148; DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1973, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 62, 63, 65; FERRATER MORA J., *op. cit.*, 1467; GRANEL G., *op. cit.*, 472, 474; KUNG H., *op. cit.*, 669, 670; LOTZ J.-B., *op. cit.*, 314; MAZZANTINI C., “Heidegger, Martín”, en CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Riodeuro, Madrid 1986, 585, 586; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 518, 519; RODRIGUEZ R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid 1993, 27, 28, 39, 75; RODRIGUEZ MOLINERO J. L., “HEIDEGGER, Martín”, en QUINTANILLA M. (ed.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca ³1985, 203; SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 31, 32-33, 34, 35; SAMOUR H., *Visión existencialista del hombre*, UCA, San Salvador 1994, 29, 34, 35; STEINER G., *op. cit.*, 114, 121; URDANOZ T., *op. cit.*, 502, 503, 517, 521, 522, 524; ZUBIRI X., *Cinco lecciones de Filosofía*, Alianza, Madrid ²1982, 264, 265, 267.

⁶ Citado por DUSSEL E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del Cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 263.

⁷ L. cit. Cuestión que no deja de indicar MARTINEZ F. J., “La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura”, en GONZALEZ GARCIA M. (ed.), *Filosofía y Cultura*, Siglo Veintiuno, Madrid ³2002, 475, al poner de relieve que: “Heidegger vuelve a colocar la ontología en el centro de la consideración filosófica, remitiendo la epistemología y la metodología a un segundo plano. La visión peculiar de la fenomenología que aparece en *Ser y Tiempo* concibe ésta como ‘la ciencia del ser de los entes’, como ontología, y dentro de dicha fenomenología ontológica ocupa un lugar destacado la ontología fundamental que analiza el ser-ahí en tanto que ‘ente óptica-ontológicamente señalado’, ya que es el lugar privilegiado en el que surge la pregunta por el ser en general. La fenomenología que se ocupa del ser-ahí es una *interpretación* y por ello se nos presenta como una *hermenéutica*. Esta hermenéutica se preocupa de ‘las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica’ y, en particular de la ‘interpretación del ser del ser-ahí’ y, en

Razón por la cual Heidegger considera que: “Después de dos mil quinientos años sería ya tiempo de pensar al ente en su relación con *lo que es* en la medida en que es ente”⁸.

Se trata en último término de mostrar las estructuras esenciales, los existenciales, que fundamentan la manera de ser del ente humano, no mediante la representación descriptiva de un objeto captado por la percepción sensorial, sino a través de la interrogación de un acontecimiento que es menester interpretar o comprender: el sentido mismo del texto del ser humano como del ser en general⁹. Y es que la analítica del ser del hombre ocurre en virtud de que él es ex-sistente, es decir, peculiar forma de ser caracterizada por la excentricidad respecto de sí mismo para estar vertido hacia el ser, lo mismo al suyo que al de los demás entes como en general: “La esencia del ser ahí, declara Heidegger, reside en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este no son, por ende, ‘peculiaridades’ dadas de un ente dado que tiene tal o cual ‘aspecto’, sino modos de ser posibles para él en cada caso y

este sentido, constituye una analítica de la existencialidad de la existencia. Heidegger pone esta hermenéutica ontológica como base de la hermenéutica metodológica.”

⁸ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 43.

⁹ Hablando del movimiento fenomenológico, el profesor friburgués ofrece en su *mágnam opus* una caracterización hermenéutica de la analítica existencial: “El significado metodológico de la descripción fenomenológica es *interpretación*. El logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de *hermeneuein*, a través del cual la comprensión del Ser que pertenece al mismo Dasein se informa del significado esencial y de las estructuras fundamentales de su propio Ser. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica* en el sentido original de la palabra, por consiguiente denota el problema de la interpretación” (citado por BUBNER R., *op. cit.*, 41-42). Así, pues, la fenomenología es “hermenéutica en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad (*der Bedingungen der Möglichkeit*) de toda investigación ontológica” (citado por DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana* II, 145). Dicho de otro modo, la fenomenología en cuanto hermenéutica existencial consiste en “permitir ver lo que se muestra”, “pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente, sino [...] el ser de los entes (*das Sein des Seienden*)” (citado por DUSSEL E., *op. cit.*, 144-145). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 733; AROSTEGUI A. *op. cit.*, 849; BENGOA RUIZ J., *op. cit.*, 49, 51; BUBNER R., *op. cit.*, 44; COLOMER E., *op. cit.*, 483, 506, 508, 509, 510; DASTUR F., *op. cit.*, 166; DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana* I, 40, 41; IDEM, *Para una Ética de la liberación latinoamericana* II, 142, 143, 144, 145, 146; IDEM, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, 158, 159, 160-161, 162; FERRATER MORA J., *op. cit.*, 1466, 1467; LOTZ J.-B., *op. cit.*, 315; MAZZANTINI C. *op. cit.*, 586; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 520; RODRIGUEZ R., *op. cit.*, 9, 22, 26, 27, 29, 68, 75, 78, 90, 101; RODRIGUEZ MOLINERO J. L., *op. cit.*, 203; SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 32, 34, 36; SAMOUR H., *op. cit.*, 32, 33, 35, 36, 37; STEINER G., *op. cit.*, 109, 110; URDANOZ T., *op. cit.*, 502, 503, 504, 515, 516, 517, 518, 519-520, 521; ZUBIRI X., *op. cit.*, 264, 265, 266, 267, 268.

sólo esto. De donde se sigue que el término ‘ser-ahí’ con que lo designamos no expresa su ‘qué es’, como mesa, casa, árbol, sino el ser”¹⁰.

En suma, el ex-sistente es apertura y trascendencia¹¹. Razón por la cual el ex-sistente ocupa una posición preeminente en relación a los simples entes. En él se revela el ser. El ex-sistente es Dasein porque en él (*Da* = ahí) el ser (*Sein*) adviene a la luz (*Lichtung*). Es lo que Heidegger ha explicado en el texto que sigue: “Esforzarse en la resolución de la cuestión del ser quiere decir hacer transparente a un ente –el ente que se pregunta- en su ser. El preguntar de esta pregunta, en cuanto modo de ser, se halla esencialmente determinado por aquello por lo que se pregunta, por el ser. A este ente, que somos nosotros mismos, y que entre otras posibilidades de ser posee la de la pregunta, lo aprehendemos con el término de ser ahí. El expreso y diáfano planteamiento por el sentido del ser requiere una adecuada explicación previa de un ente (el ser ahí) relativamente a su ser”¹².

¹⁰ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 509. En torno a esta cuestión expone MURA G., “Ermeneutica”, in TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 515: “In maniera del tutto originale, Heidegger assegna all’ermeneutica come compito specifico ed unico la riflessione sul ‘senso’ del comprendere e dell’interpretare su fondamento esistenziale ed ontologico, definendo l’ermeneutica una ‘analitica dell’esistenza’, ovvero una ‘fenomenologia della comprensione esistenziale. Il *Dasein*, ovvero l’Esserci come esistenza situata, è apertura alla verità dell’essere in quanto è consapevolezza della condizione dell’esserci, ossia delle condizioni della sua reale esistenza. L’ermeneutica di *Essere e Tempo* è prima di tutto ‘analisi dell’esistenza’ e delle sue strutture ontologiche fondamentali che tracciano l’orizzonte della sua apertura all’essere ed alla sua comprensione. Tali strutture esistenziali sono: l’essere nel mondo, l’essere nel mondo come ‘spazialità’, l’essere nel modo come essere con se stesso e con-essere con altri, l’essere nel mondo come deiezione del *Dasein*, che si esprime nell’esistenza inautentica dell’essere-getatto, ovvero nell’esistenza autentica della decisione, della possibilità, del superamento della ‘cura’, della chiacchiera, della curiosità, dell’equivoco, e nel raggiungimento di una superiore dimensione del linguaggio dettata dall’auto-comprensione della verità della propria condizione esistenziale, svelata da situazioni emotive fondamentali come la ‘angoscia’, e soprattutto dalla consapevolezza del proprio essere-per-la-morte, ossia della radicale ‘temporalità’ e storicità dell’esistenza [...] E poiché tutto il processo della comprensione esistenziale è svolto nel e dal linguaggio, questo articola linguisticamente ciò che è comprensibile; il linguaggio è manifestazione delle strutture esistenziale e storiche dell’uomo, è la forma, la struttura che assume storicamente l’esistenza, e quindi il ‘luogo del manifestarsi dell’essere’: ‘il linguaggio è la casa dell’essere’”

¹¹ BERCIANO VILLALIBRE M., *Debate en torno a la Posmodernidad = Filosofía – Hermeneia 2*, Síntesis, Madrid 1998, 156, se toma el trabajo de advertir con acierto y sentido de la oportunidad que: “En esta apertura o comprensión consiste también la verdad originaria, entendida por Heidegger como desocultación o ἀλήθεια. Heidegger critica el concepto de verdad como adecuación, no porque sea falso, sino porque llega ya tarde. El fenómeno originario de la verdad es la apertura, el estar descubiertos los entes. Y para ello tiene que darse un *Dasein*. Por eso, la verdad originaria no es el ser-descubridor el ente, sino el ser-descubridor del *Dasein*”.

¹² *Ibid.*, 504. En su virtud, COOPER D. E., “HEIDEGGER, MARTIN”, en PAYNE M (ed.), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires 2002, 378, apunta: “El segundo tema persistente es el carácter único de la existencia humana, el *Dasein* (el ‘ser-ahí’). Uno de los objetivos principales de *El Ser y el Tiempo* son las perspectivas científicas y filosóficas que, como la de Descartes, tratan a los humanos como objetos, alineándolos junto con otros objetos físicos, y los distinguen fundamentalmente porque además son SUJETOS de la percepción. Esta perspectiva, según Heidegger, malinterpreta tanto el *Dasein* como el carácter de las cosas en el mundo. Estas últimas no son, en primera instancia, encontradas como meros objetos preceptuales o sustancia material, sino como ‘utensilio’ y ‘estar-a-mano’: es decir, como elementos que deben sus identidades a los lugares que ocupan dentro de las actividades

Así que el modo de ser señalado del Dasein es su carácter ontológico, existe comprendiendo el ser (*seinsverständnis*). Como apunta el propio filósofo: “La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del *Dasein*. Lo ónticamente peculiar del ser-ahí reside en que es ontológico”¹³.

Lo más propio del Dasein es hacer transparente o ver a través de sí el ser, por lo que, determinado por la especial relación con su ser, comprende (*verstehen*) su propia existencia y la presencia de los entes cuya manera de ser es diferente del ahí de su ser¹⁴. De suyo, el modo de ser de la ex-sistencia es

humanas, como cultivar la tierra. Mirar un arado o un árbol como sustancia física es un modo secundario, derivado, de encontrar cosas. El *Dasein*, por su parte, no es ‘ego-objeto’, como el *cogito* cartesiano, sino una actividad intencional, un ‘proyecto’. Siempre ‘adelante de sí mismo’, es inteligible sólo a través de su compromiso con el mundo orientado hacia el futuro, no a través de algún conjunto de propiedades causales intrínsecas. Dado que el mundo sólo es inteligible a través de ese compromiso humano o ‘cuidado’ (*Sorge*), de allí se sigue que la relación entre el mundo y el *Dasein* no es contingente y causal. Ninguno de ellos es ni siquiera pensable sin el otro.” En la misma dirección argumentativa, SAFRANSKI R., *op. cit.*, 185-186, agrega: “Heidegger tiene que encaminarse a algo especial, todavía no sabemos qué es esto. Hábilmente pone en juego la tensión, para luego proponer sus tesis. Según él, precisamente en la investigación del hombre se evidencia que las ciencias no tienen claro en qué sentido ponen éstas a la luz el *ser* del hombre. Las ciencias proceden como si fuera posible abarcar con la mirada al hombre a manera de un todo dado, lo mismo que en el caso de otros objetos dados en el mundo [...] Pero eso es una mistificación del ser-ahí, el cual, mientras vive, nunca está acabado, no es enteramente, no se halla concluido como un objeto, sino que permanece siempre abierto para el futuro, lleno de posibilidades. El ser-ahí implica un ser posible. A diferencia de los demás entes, el hombre tiene una relación con su propio ser. Heidegger da a esto el nombre de *existencia* [...] La expresión *ontico* designa todo lo que hay. La expresión *ontológico* se refiere al pensamiento curioso, admirado, estremecido por el hecho de que yo soy y de que en general hay algo [...] Así pues, ser-ahí o existencia significa que nosotros no sólo somos, sino que además nos damos cuenta de que somos. Y nunca estamos terminados como una ‘cosa ya dada’ (*Vorhanden*), no podemos caminar a nuestro alrededor, sino que en cada punto estamos abiertos para un futuro. Hemos de dirigir nuestra vida; somos una tarea para nosotros mismos. Somos lo que nos hacemos.”

¹³ Citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 517. GILLESPIE M., “MARTIN HEIDEGGER”, en STRAUSS L. – CROSEY J. (eds.), *Historia de la Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 836-837, expone la idea de marras en estos términos: “Heidegger intenta plantear la cuestión del Ser y el tiempo en una investigación del hombre porque cree que la humanidad se encuentra en una relación especial con el Ser. El hombre es el único ente que tiene su propio Ser como pregunta, es decir, el hombre es el único ente que se preocupa por lo que es ser, acerca de su futuro, de sus posibilidades de Ser. Una bellota no tiene ninguna duda acerca de lo que devendrá. Accidentes aparte, se convierte en un roble. El hombre, en opinión de Heidegger, no tiene ese fin determinado. Su fin y por tanto su futuro siempre será pregunta para él. En contraste con la bellota, no puede morar tan sólo en el presente sino que está continuamente preocupado por el futuro. En realidad, en contraste con la bellota, tiene un futuro. El futuro de la bellota es algo sólo para el hombre. En ese sentido, el hombre, asimismo, es el único ente en verdad histórico, dedicado activamente, a planear y forjar su futuro, a hacer historia. Por esta conjunción de Ser y de tiempo en el Ser humano, Heidegger cree que el hombre puede servir como entrada en la cuestión del Ser mismo. Examinando el modo en que la historia brota de la preocupación del hombre por la cuestión de su Ser, es decir, por su fin no determinado, Heidegger espera llegar a un entendimiento más profundo de la cuestión del ser como tal, es decir, de los fines no sólo del hombre sino de *todas* las cosas que son, y por tanto, mostrar cómo el tiempo, como tal, brota del Ser.”

¹⁴ De manera esclarecedora SAFRANSKI R., *op. cit.*, 156-157, escribe: “Cuando decimos que algo ‘existe’, suponemos que se da cierto algo, y cuando efectivamente averiguamos se da lo supuesto, decimos: existe realmente. Galileo, basándose en cálculos, supuso que Júpiter había de tener una luna, y con ayuda del telescopio averiguó que esta luna de Júpiter ‘existe’. Pero Heidegger quiere excluir precisamente esta significación de existir, en el sentido de lo ‘dado efectivamente’. El utiliza el término en un sentido transitivo, a saber: 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. Existencia es una forma de ser es el ‘ser accesible para sí mismo’ [...] Existencia es un ente que, a diferencia de otros, como las piedras, las plantas y los animales, está en una relación consigo mismo. No sólo ‘es’, sino que se percibe de que es ‘ahí’. Y sólo porque se da esta apercepción de sí mismo, puede abrirse también el horizonte entero del cuidado y del tiempo. Por tanto, existir no es un estar dado, sino una realización, un movimiento [...]”

distinto del ser de las cosas, puesto que este último se presenta cerrado, opaco, redondo, susceptible de ser expresado en términos de categorías o propiedades, recortado en los límites del concepto o definición¹⁵. El Dasein no es un ente más de la naturaleza cuyo modo de ser está ya hecho definitivamente. El modo de ser de las cosas, en cambio, se caracteriza por su inmutable actualidad, la propia de la mera presencia ante los ojos. Para Heidegger, “existencia y ser-a-la-vista son más incompatibles entre sí que las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre en la ontología tradicional. Pues estos dos entes eran concebidos como substancias. Se agudiza, pues, la pregunta: dada esta diferencia radical de los modos de ser, ¿es posible dar con un concepto unitario del ser que permita denominar estos diferentes modos de ser precisamente como modos de ser?”¹⁶

Las determinaciones que singularizan al ser del hombre no son propiedades sino dinamismos que dan cuenta de su constitutiva inestabilidad, motilidad; denominaciones que metodológicamente muestran un paralelismo con los conceptos que empleamos para describir el ser categorial de los entes o cosas¹⁷. A este respecto, Heidegger observa: “Existenciales y categorías son las

¹⁵ El joven Heidegger con fecha 27 de junio de 1922 comunicaba a Karl Jaspers: “La vieja ontología (así como las estructuras categoriales derivadas de ella) debe ser reformada de arriba abajo; el menos si se toma en serio la necesidad de aprehender y conducir la propia vida, en el presente (*eigenes-gegenwärtiges Leben*) en sus intenciones fundamentales. Nuestra filosofía no llegó nunca al punto que le permita comprender lo que los griegos mismos, por su parte, entendieron, para no decir nada del hecho de que todavía estamos lejos de presentir lo que significaría para nosotros percatarnos de lo mismo, ¡y nada más que de eso! Y eso no significa en absoluto: acomodar a los gustos del momento a Platón y Aristóteles, o inflamarse por la Antigüedad clásica y dar sermones para enfatizar que los griegos ya sabían todo lo importante. Necesitamos una crítica de la ontología del pasado que se sumerja hasta sus raíces en la filosofía griega, y en particular la de Aristóteles, cuya ontología (pero hasta este concepto es inadecuado) está tan poderosamente viva y activa en Kant y hasta en Hegel como en tal o cual autor escolástico de la Edad Media. Ahora bien, esa crítica requiere una comprensión de principio de los problemas ‘reales’ de los griegos a partir de los motivos de su proceder y de su modo de acceso al mundo, en función de la manera que tenían de abordar los objetos y de la manera en que consiguientemente elaboraron sus conceptos” (citado por COURTINE J.-F., “Una difícil transacción: Heidegger, entre Aristóteles y Lutero”, en CASSIN B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Manantial, Buenos Aires 1994, 249).

¹⁶ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 496.

¹⁷ COURTINE J.-F., *op. cit.*, 251, recalca: “En 1922, como apuntábamos, la primera determinación de la facticidad del Dasein es la vida cuya movilidad aparece caracterizada a su vez como ‘inquietud’ (*das Sorgen, curare*). En esta época, para Heidegger la temática de la inquietud no remite tanto a la ipseidad o a la posibilidad más propia (aquella que *Sein und Zeit* explicitará en función del ‘ser-para-la-muerte’), como a la existencia definida en tanto ‘*Aussein auf etwas*’, ‘existir’, estar-expuesto fuera de uno mismo y abierto a. Aquello en dirección a lo cual se vuelve la vida como inquietud, es de entrada el mundo o, mejor dicho, ese mundo que es cada vez más el mío (*die jeweilige Welt*) y con el cual siempre esta instituido ya un comercio. Heidegger –hay que subrayarlo– no ha abordado todavía los análisis aristotélicos. Este mundo cada vez mío se articula a su vez de entrada en ‘mundo circundante’ (*Umwelt*), ‘mundo común’ (*Mitwelt*), y ‘mundo personal’, ligado a la ipseidad (*selbswelt*). A todo actuar, a esa actitud inquieta o preocupada que forma algo así

dos posibilidades fundamentales de caracteres del ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de un modo distinto: un ente es 'quien' (existencia) o un 'que' (ser-a-la-vista). De la relación entre los dos modos de caracteres del ser sólo puede tratarse partiendo del horizonte ya despejado de la pregunta que interroga por el ser"¹⁸.

Además, ex-sistencia significa ir más allá de lo que recibe como su ser. En cuanto ex-sistencia, el Dasein es trascendencia del ser ya-dado y autocomprensión como poder-ser o posibilidad. Fundamentalmente, el Dasein es poder-ser en el sentido de una posibilidad que se pone en acto, de un llegar a ser su propio ser. Sentencia nuestro filósofo: "En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ser-ahí como poder-ser"¹⁹.

como la base fundamental de toda vida facticial, le pertenece una vista específica: la circunspección (*Umsicht*). De este modo, aquello con lo cual el *Dasein* está de entrada en comercio preocupado (*Umgangswomit*), y tal como se ofrece a la circunspección, es tomado inmediatamente en vista, previamente abierto a, interpretado en dirección de una significancia o de una significabilidad (*Bedeutsamkeit*) irreductible. La vista característica de la 'circunspección' está siempre orientada según un horizonte de sentido, según lo que 'forma sentido'. En efecto, la circunspección, la mirada circunspecta, se consume según el modo del 'advocar' como abordar todo fenómeno por el hilo conductor del *logos* y del decir, y hasta del discutir y del debatir sobre. Para el *Dasein* facticial, el mundo no viene al encuentro sino a la manera determinada del *logos* (*Angesprochensein, Anspruch*), que aquí puede entenderse como llamada, reivindicación, interpelación."

¹⁸ *Ibid.*, 510. Nuevamente GILLESPIE M., *op. cit.*, 137, nos ofrece la personal interpretación que corresponde al caso: "Heidegger trata de entrar en esta cuestión del Ser por medio de un análisis del Ser humano que pone al descubierto las estructuras básicas de la existencia humana, que muestra no lo *que* es el hombre sino *cómo* existe, cómo es en el tiempo y a través del tiempo. Empieza con un análisis de la existencia cotidiana, enfocando el hecho de que el hombre, siempre y por doquier, se encuentra arrojado a un mundo que se caracteriza por una particular ontología u orden de cosas. El hombre como Ser humano es, así, lo que Heidegger llama 'Ser-en-el-mundo'. Por consiguiente, el hombre se encuentra *por* las cosas y *con* los otros, es decir, dentro de una estructura particular que determina las relaciones entre todas las cosas, que define sus propósitos y por tanto sus actividades, y que así determina *cómo* es el hombre y todo lo demás. En su mayor parte, el hombre simplemente es absorbido en el orden prevaleciente y es determinado en un nivel práctico ('ser a la mano') y teórico ('ser ante los ojos'), por la preocupación que surge dentro de él. En su mayor parte se caracteriza, así, por lo que Heidegger llama caída y existe, no auténticamente, como 'ellos' lo hacen, siendo 'ellos' la generalidad de la humanidad ordinaria. En este modo de ser, el hombre está dominado por lo que Heidegger llama el 'lo es', que acepta el mundo como algo dado y no cuestiona nunca, seriamente, el orden de cosas prevaleciente."

¹⁹ *Ibid.*, 516. Por demás resulta aleccionadora la autorizada ampliación de BERCIANO VILLALIBRE M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger = Razón y Sociedad* 11, Biblioteca Nueva, Madrid 2001, 242-243: "En este contexto, es obvio que el Dasein como poder-ser tiene que modificar constantemente su futuro y su comprensión, ya que ésta se da desde el futuro. La hermenéutica de este Dasein es necesariamente interpretación en su raíz más profunda. También de esta estructura del Dasein dependería el que tenga una precomprensión que no puede ser sino vaga y que la interpretación pueda optar por una conceptualización inadecuada. También aquí habría que distinguir varios sentidos de la hermenéutica, como ya hemos hecho antes, según se ponga el acento en el ser del Dasein, en sus existenciales o sus estructuras, o en el mismo comprender de un Dasein como poder-ser, como existencia y como temporalidad. Von Herrmann, comentando el párrafo 7 de *Ser y Tiempo* acerca del método fenomenológico, que aquí es ya hermenéutico, distingue hasta tres sentidos de hermenéutica heideggeriana en este contexto. En primer lugar, hermenéutica como tema de la analítica del Dasein. La fenomenología del Dasein es hermenéutica del Dasein y descubre sentido de ser. El autor precisa que la hermenéutica es siempre y sólo fenomenología; fenomenología hermenéutica, a diferencia de la fenomenología reflexiva de Husserl, a la cual se contraponen. Esto no hay que olvidarlo tampoco cuando se suprime la palabra fenomenología y se habla únicamente de hermenéutica. La hermenéutica del Dasein en este primer sentido indicado es ontología fundamental. Como tal, está encaminada, según Heidegger, a lograr el horizonte para la comprensión del ser de los entes diferentes del Dasein y para construir así las ontologías regionales. Desde este punto de vista, la fenomenología hermenéutica tiene una función ontológico-fundamental, como elaboración de las condiciones que hagan posible una investigación ontológica. El tercer sentido de la hermenéutica se da dentro de

Por tanto, el modo esencial de ser del sujeto que conoce es vivir en una comprensión del ser *simpliciter* (*Seinsverständnis*) que, si bien sobrepasa la *autocomprensión* (*Seinkönnen*), comprensión del ser del hombre o principal, y la *precomprensión* (*Vorverständnis*), comprensión del ser de los entes o derivada, está en íntima relación con estas últimas.

§1. Comprensión del ser “simpliciter”

Sin cesar quienes empleamos las lenguas indogermánicas constatamos la dificultad de articular un enunciado, una definición, en torno a las cosas que nos circundan sin que al hacerlo echemos mano del término “ser”: “la nieve es blanca”, “el campo es verde”, dando por sentada la comprensibilidad que disfruta en la vida diaria, al propio tiempo que nos percatamos, no sin cierto sentimiento de frustración, que ese concepto escapa a todo intento de definición. Heidegger lo ha expresado claramente en un paso de *Ser y Tiempo*: “Ya se apuntó: nos movemos siempre en una cierta *precomprensión* del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir ‘ser’. Pero ya cuando preguntamos ‘qué’ es ‘ser’, nos mantenemos en una cierta comprensión del ‘es’, sin que podamos fijar en conceptos lo que el ‘es’ significa [...] Esta comprensión del ser cotidiana y vaga es un *factum*”²⁰.

la ontología fundamental (primer sentido) y consiste en ser analítica de la existencialidad o carácter existencial de la existencia. Es este ente como existencia el que tiene comprensión del ser propio, del ser de los entes y del ser en general. Eso significa que antes de nada habrá que explicar o interpretar el sentido del ser en cuanto existencia. Este sentido, en realidad, es el primero y fundamental. Es este Dasein el que tiene comprensión, de manera que así se determinaría la esencia de la explicación a partir de lo que en su mismo ser es hermenéutico.”

²⁰ *Ibid.*, 503. Por ello, al parecer de COOPER D. E., *op. cit.*, 378, en Heidegger: “El primer tema, a pesar de su habitual eliminación, es que el problema filosófico central es la ‘pregunta por el ser’. El ser no es ni la suma total de los seres particulares, ni su propiedad común, ni un tipo especial de ser (Dios, por ejemplo), sino aquello a través de lo cual todos los seres son posibles. En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger sostiene que alcanzamos un sentido del ser a través de, irónicamente, ‘humores’ como la *angustia*, cuando los seres particulares se disuelven en la insignificancia o en la ‘nada’. El enfoque de Heidegger consiste en describir diversos modos de ser a través de la reflexión fenomenológica sobre las experiencias de aquellas criaturas –nosotros mismos– para quienes su propio ser es un ‘problema’. Adicionalmente, GUTIERREZ C. B., “Relevancia de la hermenéutica en el trabajo filosófico en Colombia”, en *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá 1988, 299, anota: “Lo importante en el enfoque de Heidegger es el haber demostrado que nosotros siempre tenemos que ver con las cosas, siempre las percibimos como algo. Este es un hecho muy banal. Sin embargo, este ‘como’ había sido muy importante, incluso, en la reflexión filosófica de Aristóteles. Heidegger insiste además en que el comprender, como el ámbito que es la existencia humana, es también el ámbito de la movilidad humana, por la sencilla razón de que todo, todo lo que comprendemos, está siempre determinado por la facticidad, es decir, por el mundo en el que nos encontramos ya

Pues bien, es exactamente esta universalidad, esta comprehensibilidad, esta indefinibilidad lo que hace posible que tengamos la experiencia de “[...] das Wunder aller Wunder dass Seiendes ist”²¹. Si, pues, por ente hemos de entender todo *aquello que es*, irremisiblemente las cosas sólo pueden ser definidas desde algo previo a ellas que debe haber²². A este propósito nuestro autor comenta: “Todo ente es en el Ser. Escuchar algo semejante suena a nuestros oídos como algo trivial, cuando no como algo muy insultante. Pues nadie necesita preocuparse de que el ente pertenezca al Ser. Todo el mundo sabe que ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le está permitido al ente sino esto: ser? Y sin embargo, precisamente esto: que el ente quede recolectado en el Ser, que en el aparecer del Ser aparece el ente, esto asombró a los griegos, y a ellos en primer lugar y a ellos únicamente”²³.

viviendo. A partir de esta facticidad del mundo en que nos encontramos siempre, comprendemos que el comprender algo está determinado por lo que siempre ya somos. Esa facticidad y esa determinación de facticidad del comprender, determina también el horizonte de expectativas de sentido, que es en lo que básicamente consiste el futuro de la actividad humana como comprensión. De manera que la comprensión sería o es para Heidegger la movilidad misma de la existencia humana. La comprensión tiene que ver diametral y radicalmente con la historicidad.”

²¹ Citado por DUSSEL E., *Para una Ética I*, 33.

²² SAFRANSKI R., *op. cit.*, 134-135 trae a cuento la presente consideración: “Pero Heidegger no sólo se ocupa de esta plenitud, sino, más todavía, de otro misterio: la admiración ante el ‘desnudo’ hecho de darse algo, ante el hecho de que en absoluto hay ahí algo. La relación entre la vivencia inmediata y su objetivación había sido caracterizada por Heidegger como un acto de ‘expoliación de vida’. En ese acto se disuelve la unidad de la situación; la vivencia se trueca en la autopercepción de un sujeto, al que se contraponen objetos. Hemos caído del ser inmediato y nos encontramos como alguien que tiene ‘objetos’, y entre otros se tiene también a sí mismo como un objeto, llamado sujeto. En relación con tales objetos y también con el sujeto pueden buscarse luego otras notas, conexiones, uniones causales, etcétera; todo esto es determinado analíticamente y a la postre es valorado también. En ese proceso secundario los ‘objetos’ neutralizados son incluidos de nuevo en la construcción de un mundo en interrelación, o bien, tal como dice Heidegger, se les pone un vestido para que no anden por ahí desnudos. La constitución teórica del mundo tiene un punto de fuga abstracto. Heidegger demuestra de nuevo lo significado con ello mediante su vivencia del entorno en el caso de la cátedra [...] Por este camino se llega a ‘algo en absoluto’, como una especie de núcleo o esencia de las cosas. El supuesto núcleo del algo hace que toda la serie sucesiva se presente como una mera cadena de estratificaciones de las apariciones. La cátedra marrón aparece como algo que no es. No es mera nada, pero tampoco es este algo de la forma de aparición. Esa forma de concebir las cosas induce a Heidegger a hablar de que, en la imagen del mundo de las modernas ciencias naturales, renace la antigua filosofía de la naturaleza, según la cual los átomos (y hasta las partículas subatómicas) constituyen lo que ‘propiamente es’. Heidegger muestra que, en esta reducción analítica, el enigma de que se da ahí algo en absoluto, microcósmicamente se desplaza a las relaciones subatómicas (y con igual derecho podría desplazarse macrocósmicamente al todo del espacio del mundo), y que en todo caso pasa desapercibido cómo dicho enigma del algo se mantiene en cualquier nivel de la reducción, pues el color ya es asimismo un ‘algo’, de igual manera que lo son los datos de las sensaciones, o las oscilaciones del éter, o los núcleos, etcétera. A diferencia de aquel algo que la ciencia retiene al final de sus reducciones, este ‘algo’ que en cada punto de la vivencia revela su presencia admirable, recibe en Heidegger la designación de algo ‘premundano’ [...]”

²³ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 41.

Resulta sumamente importante no perder de vista que el mérito señalado en la última parte del párrafo anterior, el filósofo lo extiende al idioma de la Hélade: “Si ahora y más adelante escuchamos atentamente palabras de la lengua griega, quiere decir que entramos en un dominio privilegiado. Poco a poco, en efecto, se va haciendo más claro para nuestro pensamiento que la lengua griega no es una simple lengua como las lenguas europeas que conocemos. La lengua griega y sólo ella, es *logos* [...] en la lengua griega lo dicho en ella es al mismo tiempo y de manera eminente aquello que lo dicho nombra. Cuando escuchamos en griego una palabra griega, seguimos su *legein* (su habla), su presentar inmediato. Lo que presenta es lo proyacente. A través de la palabra oída en griego llegamos de inmediato a la cosa proyacente y no primeramente a una simple significación verbal”²⁴.

En cualquier caso, ha de incluirse en el concepto de todo ente algo que no es el mismo ente para que éste sea comprendido como tal. Este plano de lo real que desborda lo inmediatamente dado en la percepción pero sin que deje de mantener estrecha conexión con él, sea a través de una presencia opaca como en los entes que no saben que son, ya se trate de una presencia translúcida como en la del ex-sistente que es capaz de decir el ente es, es el “ser”. Para decirlo en los términos del filósofo: “Y bien, el ser, ¿qué es el ser? El es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y a decir esto. El ser; esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos”²⁵. Como constataba Heidegger en su juvenil trabajo de habilitación para la docencia universitaria, *La doctrina de las categorías y los significados de Juan*

²⁴ *Ibid.*, 37.

²⁵ *Ibid.*, 80.

Duns Escoto: “En todas partes buscamos lo incondicionado, y lo único que encontramos siempre son cosas”²⁶.

Con el paso de los años al explicar la noción del término fenómeno que, para los efectos que aquí interesan, constituye la condición del ser del ente, establece que es lo “que primariamente y las más de las veces *no se muestra*, algo que en relación con lo que primaria y generalmente se muestra está escondido, pero a la vez algo que de tal modo pertenece a aquello que primaria y generalmente se muestra que constituye su *sentido y fundamento*”²⁷.

Es a la luz de esta presencia del ser que el filósofo corrige la interpretación del ser del hombre con arreglo a la fórmula greco-latina del *zoon logon ekhon – animal rationale*: la consideración del *logos* como *ratio*, dejando en la penumbra su acepción más primaria de habla, que ha realizado la tradición filosófica moderna desde el “cogito ergo sum” cartesiano hasta el “cogito cogitatum” de la

²⁶ Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 517.

²⁷ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 507. Una vez más GUTIERREZ C. B., *op. cit.*, 299-300, apunta: “Heidegger hace mucho énfasis en un tema que después va a ser desarrollado por Gadamer, con el cual retoma una idea platónica, a saber, que nosotros sólo comprendemos lo que ya de alguna manera hemos comprendido. Suena muy banal y es desconcertante, pero posiblemente sea más cierto de lo que creemos. Otro punto que Heidegger destaca de manera especial es el de la circularidad del comprender, en la medida en que de nuevo el comprender no es algo que parta de cero. La comprensión de todo se mueve dentro de un horizonte de expectativas de sentido, condicionado por lo que previamente tenemos. Por lo tanto, el comprender es algo que se mueve en círculo y sólo dentro de esa circularidad, que no es una circularidad viciosa, como el mismo Heidegger lo sugiere sino una circularidad en que radica lo grandioso de la existencia humana, pues, precisamente, el comprender algo significa poder ver algo como otro para otro. Y para bien o para mal, el ser humano sólo puede captar lo otro desde lo propio, desde lo que ya se tiene. De lo contrario nunca se podría saber nada acerca de lo otro. De esta manera, con Heidegger queda superado el sentido metódico instrumental que había tenido la reflexión filosófica sobre el comprender como hermenéutica. La hermenéutica deja de ser un arte como había sido en la antigüedad o un método para comprender la verdad de un texto sagrado o un método específico de las ciencias que no eran exactas. La comprensión es el carácter original de la existencia humana misma y representa la movilidad de esa existencia. Así el fenómeno de la comprensión deja de estar relegado a un sector de la existencia humana. El tema de la comprensión tiene que ver con la totalidad de la existencia humana.” No menos importantes resultan en este contexto las palabras de HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 170-171, que enseguida se citan: “El último horizonte de trascendencia para el hombre es según Heidegger, por definición, el mundo. En su trascendencia, llevada hasta su ultimidad, el hombre se sitúa como ser-en-el-mundo. Por ello, el ser-en-el-mundo es la definición propia de la existencia humana. Puesto que el mundo es la última posibilidad de la trascendencia, lo que se da en y desde este horizonte tiene ahora el último modo de dación posible que, puesto que operamos trascendentalmente, será también el modo primero y original, a saber: el modo de lo ente. Lo dado al ser-en-el-mundo en cuanto tal es el ente en cuanto ente. Por tanto, como ser-en-el-mundo el hombre comprende las cosas como siendo y puede articular el discurso más original: ‘el ente es’. El hombre se mueve por tanto en la comprensión del ser. Esto lo expresa Heidegger diciendo que el hombre trasciende el ente hacia el ser.”

subjetividad trascendental husserliana, pasando por el “Ich denke” de Kant²⁸. Heidegger sostiene que: “*Lógos* en el sentido de habla quiere decir lo mismo que *deloun*, hacer patente aquello de que ‘se habla’ en el habla. Aristóteles ha expresado con más rigor esta función del habla llamándola *apophaínesthai*. El *lógos* permite ver algo (*phaínesthai*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El hablar ‘permite ver’ *apo* [...], partiendo de aquello mismo que se habla”²⁹.

Líneas adelante de la obra *Ser y Tiempo*, Heidegger continúa: “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el ‘lugar’ original de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el *lógos* es el modo de ser del *Dasein* que puede ser descubridor o encubridor. Esta *doble* posibilidad es lo relevante en el ‘ser verdadero’ del *lógos*; éste es aquella manera de conducirse que *también puede encubrir* [...] La verdad de la *aísthesis* y del ver las ‘ideas’ es el ‘descubrir’ original. Y sólo porque

²⁸ De acuerdo con GUIGNON C. B. “Heidegger, Martin”, en AUDI R. (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001³, 371: “In order to clarify the condition that make possible an understanding of being, then, *Being and Time* begins with an analytic of *Dasein*. But Heidegger notes that traditional interpretations of human existence have been one-sided to the extent that they concentrate on our ways of existing when we are engaged in theorizing and detached reflection. It is this narrow focus on the spectator attitude that leads to the picture, found in Descartes, of the self as a mind or subject representing material objects –the so-called subject-object model. In order to bypass this traditional picture, Heidegger sets out to describe *Dasein*’s ‘average everydayness’, i. e., our ordinary, prereflective agency when we are caught up in the midst of practical affairs. The ‘phenomenology of everydayness’ is supposed to lead us to see the totality of human existence, including our moods, our capacity for authentic individuality, and our full range of involvements with the world and with others. The analytic of *Dasein* is also an ontological hermeneutics to the extent that it provides an account of how understanding in general is possible. The result of the analytic is a portrayal of human existence that is in accord with what Heidegger regards as the earliest Greek experience of being as an emerging-into-presence (*Physis*): to be human is to be a temporal event of self-manifestation that lets other sorts of entities first come to ‘emerge and abide’ in the World. From the standpoint of this description, the traditional concept of substance –whether mental or physical- simply has no role to play in grasping humans. Heidegger’s brilliant diagnoses or ‘de-structuring’ of the tradition suggest that the idea of substance arises only when the conditions making entities possible are forgotten or concealed.”

²⁹ Citado por GRACIA D., “En torno a la fundamentación”, 103. ADRIAN ESCUDERO J., “Prólogo”, en HEIDEGGER M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid 2002, 9-10, refiere a título de dato histórico: “Los primeros años que Heidegger pasa como profesor en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la filosofía de un nuevo sentido. Sus constante y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, en el ámbito de la tradición teológica, en la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles muestran los esfuerzos de alguien que busca con ahínco dotar a la vida y a la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudir el yugo de la visión cristiana del hombre. En este sentido, Heidegger no es ajeno al *pathos* expresionista que invade el clima cultural alemán de posguerra. Desde la historia (Meinecke y Troeltsch) y el arte (Kirchner, Munich y *Die Brücke*), la narrativa (Mann, Musil y Brecht) y la poesía (George y Rilke) hasta la filosofía (Spengler, Lukács y Jaspers), la teología (Bultmann y Barth) y la sociología (Mannheim y Scheler) se alza al unísono un grito de protesta contra el optimismo de la razón decimonónica y la sensación de claustrofobia de una sociedad que, desde Bismarck, vivía bajo un régimen político fuertemente militarizado. Unos y otros tratan de resolver el dilema de cómo volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas en el seno de una realidad social fragmentada y sin valores.”

la *nóesis* es lo que primariamente descubre, puede también tener el *lógos* como *dianoein* función de descubrimiento”³⁰.

En definitiva, según el autor de *Ser y Tiempo*, “Verdadera es en el sentido griego, y encima más originalmente que el llamado *lógos*, la *aísthesis*, la simple percepción sensible de algo. En cuanto que cada *aísthesis* apunta a su *idea*, a los entes genuinamente accesibles justo sólo *mediante* ella y *para* ella, por ejemplo, el ser a los colores, es la percepción siempre verdadera”³¹.

Las cosas, pues, los entes, son susceptibles de una percepción ocular, objeto del pensamiento representativo que las capta en la nuda concretez de su individualidad. Como tienen este o aquel rasgo decimos que son esto o lo otro. Su índole es, por consiguiente, categorial. Por el contrario, del ser no nos es posible representación alguna porque no es ninguna cosa, ente u objeto que pueda ser conocido yendo en directo a su encuentro³². Dice Heidegger: “De todas y cada una de estas cosas decimos, aunque en diferente sentido: *es*. Las llamamos ente. Al referirnos a ellas, tanto teórica como prácticamente nos comportamos de un modo u otro respecto de un ente. Fuera de estos entes *nada es*. Puede que ningún otro ente sea, además de los anteriormente citados, pero quizás haya algo que no *es*, pero que un sentido todavía por determinar se *da* (*es gibt*). Más todavía. En último término se *da* algo que tiene que darse, para que el ente como ente pueda hacérsenos asequible y nosotros podamos comportarnos hacia él, algo que no *es*, pero que tiene que haber, para que en

³⁰ L. cit.

³¹ L. cit.

³² Léase a continuación la atinente opinión de HERNANDEZ-PACHECO J.; *op. cit.*, 174-175: “Vayamos por pasos. Hemos visto que el ente, cada ente, se hace presente en su modo propio desde un horizonte que es término de la trascendencia existencial. La inteligibilidad que permite hablar de un ente como de algo racionalmente enmarcable en un discurso, procede pues de la trascendencia; pues sólo ella nos abre el horizonte de comprensión. Si el hombre no remontase el ente concreto, quedaría fijado en la inmediatez de la concreta dación de este ente; esta dación sería entonces, por así decir, muda, pues carecería de toda relación desde la cual pudiese ser entendida. Por ello la racionalidad de la presencia ontológica tiene como fundamento el impulso existencial a trascender la concreción de lo presente, para poder entenderlo así desde un marco superior: un examen, p. ej., desde la Universidad.”

general podamos experimentar y comprender algo así como el ente. Al ente como tal, como ente, sólo podemos aprehenderlo si comprendemos algo así como el ser. Si no comprendiéramos, aunque fuera de un modo grosero e impreciso, lo que significa realidad, lo real permanecería para nosotros escondido [...] Hemos de poder comprender la realidad *antes* de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad o, en el sentido más amplio, del ser, es en un sentido preciso *anterior* respecto de la experiencia del ente. Ahora bien, comprender el ser antes de toda experiencia fáctica del ente no quiere ciertamente decir que para poder experimentar teórica o prácticamente al ente, hayamos de tener antes a mano un concepto expreso del ser. Pero hemos de comprender el ser, el ser que no puede ser tenido por ningún ente, el ser que no se presenta como ente entre los otros entes, pero que debe darse y se da en la *comprensión del ser (Seinsverständnis)*³³.

De esto se sigue que, para la aprehensión del ser, el procedimiento radica en la actitud trascendental que asumimos, por medio de la cual experimentamos un repliegue sobre nosotros mismos para sacar a la luz la condición de posibilidad que nos permite conocer los entes o cosas. Poseemos una precomprensión originaria del ser en la medida en que éste aparece implicado en el conocimiento de todo ente³⁴. Como se ve, el interés de la preocupación reside en determinar el comportamiento del ex-sistente en cuanto conocedor del ser, entendido el último como horizonte dentro del cual el ente, al manifestarse al ser-ahí, en cada caso es ya comprendido³⁵.

³³ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 491-492

³⁴ Efectivamente, CONESA F. – NUBIOLA J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, 222, declaran: “La existencia humana está sellada por la historicidad, de modo que todo acto hermenéutico tiene también un *enraizamiento histórico*. Así, Heidegger pone en conexión el interpretar con el tiempo. La interpretación se fundamenta en un tener y concebir previos por parte del intérprete. Toda comprensión se mueve en el campo de una comprensión previa –una precomprensión–, que presupone como condición de posibilidad. A su vez, la interpretación está en relación con el futuro, con el proyectar humano. Interpretar no es sólo recuperar un significado expresado en el pasado, sino anticipación existencial de un significado querido. La interpretación es una proyección y, por tanto, una previsión. El tema del círculo hermenéutico, apuntado por Schleiermacher, cobra aquí una perspectiva ontológica.”

³⁵ SEGURA PERAITA C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid 2002, 27, observa: “Por otra parte, Heidegger insiste en la necesidad de entender que la filosofía no puede aspirar a lo incondicionado puesto que siempre se encuentra en una posesión previa de lo fáctico y, por lo tanto, ha de

Al término de este párrafo no podemos menos de hacer acopio del texto de Buenaventura de Bagnoreggio que emblemáticamente Carl Braig, venerado maestro de teología de Heidegger y a quien el filósofo con gratitud reconocía la inspiración del tratamiento trascendental de la problemática ontológica, estampó en la introducción de su libro *Del Ser. Esbozo de una ontología* y que tanto enriqueció la lectura del, una vez más, apenas estudiante de bachillerato: “Así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y, en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que ‘lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza’ (*Met.* II, 1); acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que el ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada”³⁶.

Ni que decir tiene que razones abundaban para que con el transcurso del tiempo el pensador alemán confesara: “Sin [...] mi ascendencia teológica jamás hubiera llegado yo al camino del pensamiento [...]”³⁷

ser entendida desde la preocupación del *Dasein* tal y como aparece en la ética. De este modo, frente a la consideración tradicional del ser como correlato del conocer, Heidegger entiende que el sentido fundamental del ser ha de ser determinado desde la vida humana en su específico modo fáctico y en su ser histórico. Esto reclama una preparación suficiente de la mencionada *situación de comprensión*, porque el conocimiento filosófico –en cuanto que es un *cómo* (*Wie*) de la vida fáctica- se debe a la situación en un sentido especial y ha de apropiarse de ella. La dificultad se encuentra en lograr un sentido de situación fáctico (*faktisch*), puesto que no es algo que esté ahí abiertamente y que se pueda aprehender con facilidad por estar informado de movimientos culturales o teorías históricas. Pues bien, la *hermenéutica fenomenológica* es aquella investigación desde la *facticidad* cuyo objeto se da en la proximidad de la auténtica relación: la de la vida.”

³⁶ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 476. Véase también LEIDLMAIR K., “Carl Braig”, en CORETH E. – NEIDL W. – PFLIGERDORFFER G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX I. Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Encuentro, Madrid 1993, 398, 404-405.

³⁷ Citado por KUNG H., *op. cit.*, 679. Conviene añadir el dato que atestigua COURTINE J.-F., *op. cit.*, 245: “Así, el trasfondo, el contracampo, indispensable a mis ojos para comprender lo que, para simplificar, no decidimos a llamar aquí ‘estrategia’, es la *teología* o, mejor dicho, la teología mística. Recuerdo –pero volveré obre ello- que Heidegger, antes de nombrar a Lutero su ‘compañero de ruta’ (*Begleiter*) en la búsqueda, se definía a sí mismo por entonces como ‘teólogo cristiano’, antes que como teólogo.”

§2. La autocomprensión como poder-ser

Si bien el comprender comporta a menudo connotaciones teórico-intelectuales, como poder-ser Heidegger lo entiende afectiva y prácticamente. “Verstehen ist nicht Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens”³⁸, compendia en memorable frase nuestro autor. Ahora bien, que el comprender no consista en un acto cognoscitivo, la referencia al mismo en términos de sentimiento o estado de ánimo no da pie para que estos sean interpretados en el sentido coloquial de una disposición psicológica. El “fenómeno de la comprensión debe entenderse como un modo fundamental del ser del Dasein”³⁹. Se trata, pues, de una

³⁸ Citado por DUSSEL E., *Para una Ética II*, 143. GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 140, subraya: “En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a este comprender de su carácter puramente ‘epistémico’. Antiguamente se concebía el comprender como el *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido. En Droysen y Dilthey el comprender subió incluso a la categoría de un proceso de conocimiento autónomo, que estaba llamado a fundamentar la peculiaridad metodológica de las ciencias históricas del espíritu. Heidegger considera este comprender como secundario, pero define su hermenéutica del comprender de manera aún más universal. Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un sondeo de la fórmula ‘entenderse con algo’ (*sich auf etwas verstehen*) o ‘entender de algo’ que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica. ‘Entenderse con una cosa’ significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella. Así, se podría decir de un deportista que entiende de fútbol. No nos referimos en este caso a un saber, sino a un dominio generalmente no explícito, una maestría, incluso un ‘arte’. Pero no sólo cabe pensar en logros sobresalientes. Toda nuestra vida está entrelazada por tales ‘habilidades’: entendemos de tratar a otras personas, de resolver asuntos, de pasar el tiempo sin disponer de un saber especial en estas cosas. Heidegger piensa este entender, llamémoslo ‘práctico’, como un ‘existencial’, es decir como manera de ser o modo básico de ser, gracias al cual nos orientamos y procuramos situarnos en él. El entender no significa propiamente una ‘manera de conocer, sino un ‘estar bien orientado’ o ‘estar al tanto’ (*Sichauskennen*) en el mundo motivado por la preocupación. La insólita universalidad de este entender queda probado por el hecho de que también el entender epistemológico del especialista en ciencias humanas se puede ver como modalidad de dicha maestría. Entender un estado de hecho teóricamente significa, en efecto, estar a la altura de él, dominarlo, saber hacer algo con él.”

³⁹ Citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 527. En vista de lo cual puntualiza NAVARRO CORDON J. M., “Hermenéutica filosófica contemporánea”, en MUGUERZA J. – CEREZO P. (eds.), *La filosofía hoy = Filosofía 38, Crítica*, Barcelona ²2004, 122-123: “En este punto es necesario referirse a lo que vino a significar la fenomenología de Husserl para el despegue y desarrollo de la hermenéutica. Los términos ‘despegue’ y ‘desarrollo’ pretenden indicar respectivamente lo que la hermenéutica hubo de abandonar de la fenomenología y lo que conservó de ella. Tres tesis fundamentales de la fenomenología husserliana van a ser criticadas por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, y a fin de cuentas por toda hermenéutica posterior. Las tres desarrollan el punto de partida cartesiano que abre el pensamiento moderno. En primer lugar, la idea de la filosofía como ciencia estricta, que busca y cree encontrar una fundamentación última del saber y del discurso. En segundo lugar, la consideración de la intuición como principio supremo, y con ello la inmediatez como modo del conocimiento y criterio de su validez. En fin, por último, la subjetividad como foco de constitución de sentido, una subjetividad, pues, trascendental, que encuentra en la inmanencia la certeza absoluta. Las tres tesis configuran en íntima unidad el idealismo fenomenológico que la obra de Husserl, al menos en cierto período decisivo de su pensamiento, ofreció. La hermenéutica que Heidegger inicia va a oponer respectivamente las siguientes tesis. En primer lugar, la comprensión no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino un constitutivo ontológico del ser del hombre (*Dasein*), que por su radical finitud torna imposible toda fundamentación última y toda pretensión de apodicticidad absoluta. Antes que necesidad alguna, el comprender (*Verstehen*) es posibilidad, un poder-ser como rasgo ontológico de un ser que es proyecto de ser. En segundo lugar, toda comprensión es mediata, es decir, se encuentra ya y en cada caso tiene lugar ya en medio de situaciones fácticas, conformaciones históricas y prejuicios, que acotan, a la par que orientan, la comprensión. El comprender tiene lugar en un estado de yecto o arrojado en medio de (frente a toda presunta inmediatez) una situación ya devenida y que antecede al ‘sujeto’ del comprender. El comprender, como poder-ser en y desde una irrefragable facticidad, constituye una estructura previa (*Vor-Stuktur*) que delinea de antemano (un a priori estructural y sin embargo histórico) toda interpretación: pues la interpretación en cada caso posible no es sino el

determinación que forma parte de los constitutivos esenciales que componen la estructura fundamental del Dasein: “La naturaleza, la esencia del ‘estar’ consiste en su existencia [...] Los rasgos que aparecen como propios de este ente no tienen nada que ver con las propiedades de un ente simplemente presente [...] El ‘estar ahí’ no es una mera presencia que de manera añadida posea el requisito de poder algo, sino que al contrario constituye primeramente un ‘ser posible’ [...] El ‘estar ahí’ es siempre aquello que puede ser [...] El esencial ‘ser posible’ de ‘estar ahí’ implica las modalidades ya descritas del tener cuidado del mundo, del tener cuidado de los otros”⁴⁰.

Aquí descansa el rechazo de Heidegger a lo que él denomina “pensamiento abstractivo”: “Una tal tematización arrebatada a lo proyectado precisamente su carácter de posibilidad, lo rebaja a la condición de dato consciente, mientras que el proyecto, al proyectar, proyecta ante sí la posibilidad como posibilidad, y lo hace *ser en cuanto tal*”⁴¹. A juicio del filósofo, el método analítico deductivo es incapaz, a través de la generalización del concepto, de captar en su concreción la singularidad del modo de ser personal e individual del ser humano. Oigamos al antiguo profesor de Friburgo: “Lo que se dice *ser* está abierto a la comprensión del ser que es inherente como comprender del Ser-ahí ex-sistente. La previa, si bien no concpetual (*unbegriffliche*), apertura al ser (*Erschlossenheit von Sein*) posibilita que el Ser ahí pueda en cuanto ex-sistente ser-en-el-mundo, conducirse relativamente a entes”⁴²

De cualquier modo, en el proceso de estar-siendo desde un ser dado, el Dasein engendra un ámbito de inteligibilidad, ya que el poder-ser abre

despliegue del espacio abierto de antemano desde la estructura previa del comprender. Un aspecto no menos decisivo en la interpretación es el lenguaje que en cuanto ‘habla’ (*Rede*) ofrece ‘la articulación de la comprensibilidad’. Como ya se apuntó, el lenguaje es el espacio de juego esencial para la hermenéutica.”

⁴⁰ Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 519.

⁴¹ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 48.

⁴² Citado por DUSSEL E., *op. cit.*, 143.

posibilidades en la medida que funciona como luz que las ilumina (*gelichtet*). Esto lo ha expresado claramente el filósofo en los siguientes términos: “Como poder-ser, la comprensión misma tiene posibilidades prefiguradas por el ámbito de lo esencialmente abierto en ella. La comprensión *puede* descansar primariamente en la apertura del mundo, es decir, el estar puede comprenderse a sí mismo por lo pronto y por lo común partiendo de su mundo. O, por el contrario, la comprensión se lanza primariamente al para-qué último, es decir, el estar existe en tanto que sí mismo. La comprensión es propia, surge de la propia mismidad como tal, o es impropia”⁴³

Resulta, entonces, infundada la acusación de irracionalismo si se intenta aplicarla al fenómeno de la comprensión, dado que no estriba en la afirmación de un acto ciego de la voluntad, cuando en realidad reside en la apertura al horizonte de sentido e inteligibilidad que el ser manifiesta por el logos. “Sólo el ser ahí puede, por ende, tener sentido o carecer de él”⁴⁴, acota el pensador de la Selva Negra. Por lo demás, Heidegger niega la posibilidad de la pretensión husserliana de la ausencia de supuestos en la aprehensión de lo dado, al menos como modo originario de ser. Si la estructura fundamental del Dasein es trascendencia por el proyecto al que se ve lanzado, gracias al poder-ser que le permite hacer de sí mismo lo que puede ser, la consideración teórica de la actitud desinteresada que la actividad científico-filosófica aspira realizar sobre la realidad, presidida por el ideal de la objetividad, sólo puede aparecer sostenida por el fondo que constituye el mundo, entendido como totalidad de relaciones de significatividad entretejida “por mor de” el interesado *te/los* que procura el

⁴³ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 59.

⁴⁴ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 517. En opinión de AGUILAR-ALVAREZ BAY T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 74: “Cuando se trata explicitar el *a priori* que subyace en la doctrina de la proposición, Heidegger considera necesario volver la vista al orden de la vida. Esto no significa, sin embargo, invalidar de modo absoluto la teoría; tampoco se apuesta por un vitalismo irracionalista. En la peculiar manera como se relacionan en el planteamiento vida y saber, es decir, en el modo como se introduce el elemento vital en la problemática ontológica, reside lo original de su propuesta. Sólo desde esta perspectiva es posible conciliar las exigencias a las que se enfrenta el proyecto heideggeriano, a saber, llevar a cabo una ontología fenomenológico-hermenéutica.” Lectura que comparte BERCIANO VILLALIBRE M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, 39: “La intuición y comprensión afirmadas por Heidegger de ninguna manera podrían entenderse como algo irracional. Más bien constituirían la evidencia, punto de partida de todo conocer. Por supuesto, se trata de una evidencia fenomenológica [...]”

proyecto⁴⁵. En efecto, “sólo porque los ‘sentidos’ pertenecen ontológicamente a un ente que posee el modo de ser del predispuesto ser-en-el-mundo, pueden ser ‘afectados’ y ‘sensibles a’, de modo que el agente de la afección se manifieste en ésta. Si el predispuesto ser-en-el-mundo no se hubiera orientado ya por estados de ánimo hacia una posibilidad por parte del ente intramundano, jamás llegarían a producirse cosas como la afección, ni siquiera en presencia de la

⁴⁵ Así lo propone CAPUTO J. D., “Heidegger, Martin”, en FITZGERALD A. D. (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 635-636: “La lectura que Heidegger hace de Agustín se convierte en un intento de abrirse paso a través del recubrimiento de una espesa capa de metafísica neoplatónica para llegar hasta la problemática de ‘la vida fáctica’, por la cual entiende la experiencia concreta de la vida como prueba y tribulación (*tentatio*). Heidegger escoge para su análisis la lucha del alma contra el arrastre de la concupiscencia, por el cual el alma es atraída al mundo [...], se disipan sus poderes y su corazón se aparta de Dios. Es la lucha del alma por concentrarse en sí misma, por contenerse en la presencia de Dios [...] Desde luego, las tres formas de concupiscencia analizadas en el libro décimo (de las *Confesiones*) reaparecen en *El Ser y el Tiempo* en el estudio que se hace de las maneras en que el ‘cotidiano’ *Dasein* [o ‘ser ahí’] ‘cae’ y ‘es yecto’ en el mundo. El dinamismo de la vida fáctica en Agustín está organizada en torno al principio de que ‘el fin de la preocupación es el deleite’ [...] El término latino *cura* es traducido por *Bekümmerung* (el ‘luchar’ o ‘inquietarse’ por uno mismo) en las conferencias de Heidegger sobre Agustín, y por *Sorge* (‘cura’, ‘preocupación’) en *El Ser y el Tiempo*. De ahí que la afirmación central de la analítica existencial de que el ser del *Dasein* [o ‘ser ahí’] es la ‘cura’, la ‘preocupación’ (*Sorge*) se derive casi directamente de las conferencias sobre Agustín. La problemática de la vida fáctica, que para Heidegger es la experiencia cristiana auténtica y original, debe ser sacada –‘recuperada’ o extraída– de la metafísica griega y neoplatónica en la que se halla enredada. Este proyecto representa una aplicación paradigmática, y muy probablemente la primera aplicación, del método de Heidegger de la *Destruktion* fenomenológica, una idea que, lejos de sugerir algo simplemente destructivo, significa en realidad la acción de recuperar una experiencia original y animadora, librándola de su andamiaje ontológico. La ‘destrucción’ fenomenológica de las *Confesiones* consiste en hacer que los motivos neoplatónicos del reposo y del disfrute contemplativos sean perturbados sistemáticamente por los motivos fácticos de la *tentatio* y de la *molestia*. Y el efecto que esto tiene sobre la concepción de Heidegger es el de restaurar para la existencia cristiana su auténtica dificultad. En un curso de conferencias pronunciadas durante el semestre anterior, Heidegger había emprendido un análisis semejante de las Cartas de Pablo a lo Tesalonicenses. La manera en que Heidegger trata el Neoplatonismo de Agustín delata claramente la influencia de la crítica que hace Lutero de la *theología gloriae*. Heidegger entiende el Neoplatonismo agustiniano como un esquema ‘axiológico’ organizado en torno a una comprensión de Dios como el *summum bonum*, como el supremo bien, belleza y luz del alma, como el más excelso valor para los hombres, como la plenitud consumada de la *vita beata*. Este esquema no es bíblico, insiste Heidegger, sino que fue tomado indiscutiblemente de la metafísica griega y del privilegio concedido en ella a la *teoría* y al *nous*. Heidegger cuestiona este esquema basándose en la razón de que reduce a Dios a la condición de un ser que está para el disfrute humano (*frui*), un argumento que se encuentra igualmente en su crítica de la teoría neokantiana de los valores, que predominaba a la sazón, y que se encuentra también en escritos suyos posteriores. Pero Heidegger ofrece también objeciones contra este esquema basándose en las razones más existenciales de que tal axiología silencia la vida de lucha y tentación, mitigando la dificultad existente en la vida mortal. Por consiguiente, su concepción de la facticidad cristiana está tomada de la *theología crucis* de Lutero, especialmente como fue transmitida a Heidegger a través de lo escritos de Kierkegaard, cuyas obras acababan de ser traducidas al alemán por aquel entonces.” Sobre el tema del cuidado o la preocupación SAFRANSKI R., *op. cit.*, 193-194, abunda aún más: “En cualquier caso, en *Ser y tiempo* predomina otro ideal de existencia, según hemos de ver todavía. A la estructura fundamental de este comportarse con el mundo Heidegger le da el nombre de ‘cuidado’. Confiere a la expresión una significación amplia. El cuidado es todo. Para esclarecerlo, Heidegger cita la fábula de Higinio sobre la ‘Cura’ (cuidado), procedente de la antigüedad tardía: ‘El cuidado estaba cruzando el río y vio tierra arcillosa; tomó pensativo un trozo y comenzó a darle forma. Mientras recapacitaba sobre lo que había producido, intervino Júpiter. El ‘cuidado’ le rogó que le infundiera espíritu, a lo que aquél accedió con facilidad. Pero cuando el cuidado quiso dar su nombre a la criatura producida, se lo prohibió Júpiter, urgiendo que se le debía dar su propio nombre. Estando el ‘cuidado’ y Júpiter en disputa sobre el nombre, se alzó la tierra (*Tellus*) y quiso también que se pusiera su nombre a quien ella había hecho donación del cuerpo. Tomaron como juez a Saturno, que ecuanímente pronunció esta sentencia: ‘Tú, Júpiter, porque has dado el espíritu, has de recibir el espíritu en su muerte; y tú tierra, porque has aportado el cuerpo, recibirás el cuerpo. Ahora bien, como ‘el cuidado’ ha formado por primera vez este ser, que sea él el que lo posea mientras viva’.”

mayor presión y resistencia; aún más, ‘resistencia’ misma sería algo esencialmente indescubierto”⁴⁶.

Habida cuenta de que está abierto por la elección de sus posibilidades a ser diverso de lo que ya es en cada momento, el ser del ex-sistente es un hacerse. El mismo Heidegger formula su propia tesis como sigue: “[El] ser-ahí se comprende partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo [...] El *ser-ahí* es en cada caso su posibilidad [...] y, por ser esencialmente su posibilidad, puede este ente, en su ser, elegirse a sí mismo”⁴⁷.

En el constituirse a sí mismo, el Dasein comprende su propio poder-ser/hacer esto, aquello o lo otro. Al ser lo que en cada caso decide ser el ex-sistente es relación con el ser: “*Comprensión es el ser existencial del propio poder-ser del estar mismo, y tal que en sí mismo ese ser abre el donde del ser que es ser con él*”⁴⁸. Al optar o rechazar determinadas posibilidades entre el nudo o haz de las mismas, la ex-sistencia es responsable de su propio ser, por lo que es inevitable el riesgo de que no llegue a ser lo que puede-ser o que asuma una posibilidad

⁴⁶ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 45. En tal orientación puntualiza ROPERÓ A.: “Es falso e ilusorio, según demostró el filósofo francés, Merleau-Ponty (1908-1961), la afirmación de que la filosofía de corte fenomenológico, analítico y científico no hace presuposición alguna. La mera percepción de la realidad, de las cosas, está implicada en el lenguaje. Lo que percibimos depende de nuestro sistema conceptual y, por tanto, de nuestro lenguaje. El lenguaje es en sí filosofía, la primera filosofía [...] La filosofía, por consiguiente, cualquier filosofía, no se da sin presuposiciones. Ser conscientes de ello nos facilita el camino a seguir, al no quedar enredados en inútiles razonamientos en círculo, tras los que se esconden intereses y prejuicios doctrinales y temperamentales” (ROPERÓ A., *Introducción a la Filosofía. Una perspectiva cristiana* = Pensamiento Cristiano 8, CLIE, Terrassa (Barcelona) 1999, 676-677). Acerca del desacuerdo que tempranamente distanció a Heidegger de Husserl indica GIL VILLEGAS F., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 457: “En vísperas de partir para Marburgo, Heidegger ya afirmaba ante sus alumnos que la fenomenología requería de un nuevo proyecto, diferente y mucho más amplio que el que Husserl le había asignado hasta entonces. Pues, a diferencia del saludable inicio en la obra de 1900, para 1913 la fenomenología pura y ‘trascendental’ de Husserl había vuelto a retomar dentro de sí muchas hipótesis obsoletas del idealismo trascendental, especialmente las de su teoría del conocimiento, cuyo punto de partida constituía una enorme y errada abstracción: tomar sujetos aislados que se enfrentan y contraponen a los objetos. En el fondo Husserl no había podido dejar de ser un obsoleto, aunque sofisticado, filósofo neocartesiano. Adoptaba nuevamente las posiciones básicas de la metafísica, de la filosofía de la conciencia y de la teoría del conocimiento, de esa modernidad iniciada por Descartes, retomada en el racionalismo continental y en el empirismo británico, para venir a incrustarse en el pensamiento de Kant y del idealismo alemán, a fin de desembocar en las proposiciones de esa criticable ‘filosofía fenomenológica’ publicada por Husserl en 1913. Por ello, ante el asombro y desconcierto de sus alumnos, Heidegger afirmaba en 1923 con un pretendido aire de irritación: ‘se trabaja en una pésima tradición’. Aunque el venerable Husserl enseñaba también durante 1923 en Friburgo, en ‘el aula de al lado’, Heidegger no ocultaba su agresividad contra el camino que había tomado la fenomenología para ese entonces [...]”

⁴⁷ Citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 518.

⁴⁸ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 48.

inauténtica de su ser. Es la idea que desarrolla nuestro autor en el texto que se cita a continuación: “Este carácter del ser del ‘ser ahí, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien ‘abierto’, este ‘que es’, lo llamamos ‘estado de yecto’ de este ente en su ahí, de tal suerte que en cuanto es un ‘ser en el mundo’, es el ‘ahí’. La expresión ‘estado de yecto’ busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*”⁴⁹.

El quehacer es el modo como al Dasein le ha sido impuesto su ser. En sus largas meditaciones Heidegger nos ha ofrecido una explicación de este asunto: “El ‘ser ahí’ es inmediatamente siempre ya ‘caído’ ‘de’ sí mismo en cuanto ‘poder ser’ sí mismo propiamente y ‘caído’ ‘en’ el ‘mundo’. El ‘estado de caído’ ‘en’ el ‘mundo’ mienta el absorberse en el ‘ser uno con otro’, en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad [...] ‘Impropio’ y ‘no propio’ no significa en manera alguna, como si con este modo de ser perdiese el ‘ser ahí’ en general su ser. La impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un ‘ya no ser en el mundo’, que constituye justamente un señalado ‘ser en el mundo’, un ‘ser en el mundo’ plenamente poseído por el ‘mundo’ y el ‘ser ahí con’ de otros en el uno. El ‘no ser él mismo’ funciona como posibilidad *positiva* del ente que, ‘curándose de’ esencialmente, se absorbe en un mundo. Este ‘no ser’ tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del ‘ser ahí’, la forma en que éste se mantiene regularmente”⁵⁰.

El ser del hombre es suprapresente, merced a que debajo de la incesante movilidad no se esconde un substrato inmutable. Según afirma el pensador alemán: “La idea de ser como subsistente mera presencia no motiva sólo una determinación extrema del ser del ente intramundano y su identificación con el mundo en general, sino que impide al mismo tiempo percibir adecuadamente el

⁴⁹ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 116.

⁵⁰ *Ibid.*, 130.

comportamiento del estar. Con ello, empero, se cierra completamente el camino que llevaría a comprender el carácter fundamentado de todo comportamiento de la sensibilidad y del entendimiento, y a comprenderlos como una posibilidad del ser-en-el-mundo”⁵¹.

En tensión hacia posibilidades y como fuente de posibilidades, el Dasein anticipa el ser que puede realizar: “El proyectarse hacia delante sobre el ‘en vista de sí mismo’, proyectarse que se fundamenta en el porvenir, es un rasgo esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el porvenir”⁵². En este mismo sentido insiste el filósofo: “Sólo un ente que en su ser es esencialmente futuro, esto es, que se deja arrojar en la presencia que realiza de hecho, podrá transmitirse a sí mismo la posibilidad que hereda, asumir su propia deyección y, en el instante, ser para su *tiempo*”⁵³.

En frase de Goethe pero con claras resonancias de Píndaro: “werde was du bist”⁵⁴. Por consiguiente, la ex-sistencia es tarea. De ahí que su propio ser constituya un problema a causa de que tiene que elegir entre el abanico de posibilidades: “El *Dasein* es un existente cuyo ser está siempre puesto en juego”⁵⁵. Incluso cuando se abstiene de escoger una concreta posibilidad ya ha decidido la posibilidad de ser o no ser él mismo. Ex-sistir es la manera de ser individual que elige en un conjunto de posibilidades, decisión personal mediante la cual se realiza: “en el sentido de la posesión o del fracaso, la existencia únicamente es decidida por cada ‘estar ahí’ individual”⁵⁶. En suma, ex-sistir

⁵¹ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 103.

⁵² Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 523.

⁵³ Citado por ABBAGNANO N., *op. cit.*, 741.

⁵⁴ Citado por COLOMER E., *op. cit.*, 444.

⁵⁵ Citado por SILVA DE CASTRO E., *Filosofías de hoy y filosofía perenne*, Librería Parroquial de Clavería, México 1990, 192.

⁵⁶ Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 519.

significa constituirse a sí mismo. Ahora bien, que el hombre esté siendo y pueda ser más de lo que ya es hunde raíces en su ser ya dado fácticamente. Como ha señalado Heidegger: “En tanto auténticamente futuro, el *Dasein* es auténticamente como ‘sido’. La anticipación de nuestra más total y propia posibilidad es un regreso, se entiende a nuestro ‘sido’ más propio. Sólo en la medida en que es futuro el *Dasein* puede ser auténticamente como ‘sido’. El carácter del ‘sido’ se desprende, en cierto sentido, del futuro”⁵⁷.

De modo que el trascenderse y rebasarse a sí mismo exige que el hombre reciba su ser y que cuente con él previamente a la toma de conciencia de que del mismo se ha hecho cargo: “La trascendencia significa el proyecto y el esbozo de un mundo, pero de manera tal que quien proyecta está dominado por el reino del ente que el mismo trasciende y ha sido ya anticipadamente puesto de acuerdo con su tono”⁵⁸. En definitiva, el ex-sistente ocupa un lugar equidistante entre el absoluto infinito y lo finito totalmente dado, justo porque su finitud es la de ser un movimiento de esencial inacabamiento, que nunca se totaliza. Más bien, por tener como nota carácter inclauso es radical apertura a la totalidad. Su dominio es de finito señorío a raíz de que mientras es, a pesar de que puede-todavía-ser, jamás alcanza su plenitud en una inmediatez absoluta. El fin del hombre como horizonte siempre fuyente, inaprensible, impide que el poder-ser *ad infinitum* cumpla la pretensión arrogante de ser totalidad realizada. Como observa Heidegger: “Porvenir, ‘haber sido’ y presente revelan el carácter ‘a por’, del ‘hacia atrás’ y del ‘encontrarse con’. Los fenómenos del *ad*, el *retro* y el ‘cabe’ revelan la temporalidad como un puro *ekstatikón*. La temporalidad es el ‘fuera de sí’ originario, en sí y para sí. Por eso llamamos éxtasis de la temporalidad a los fenómenos definidos como porvenir”⁵⁹.

⁵⁷ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 146-147.

⁵⁸ Citado por ABBAGNANO N., *op. cit.*, 734.

⁵⁹ Citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 523. Juiciosamente expresa GRONDIN J., *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona 2003, 122-123: “La idea de la fundamentación llega a hacerse problemática, porque Heidegger –en una amplia labor de destrucción- desenmascara sus presupuestos. Una intuición básica en él es que la búsqueda de un fundamento absoluto y, por tanto, atemporal, es el resultado de un represor olvido de la temporalidad humana: a la vista

§3. Comprensión derivada del ente como útil

Sobre el fondo de la comprensión primaria del poder-ser como apertura al mundo, en cuanto horizonte de significatividad que despliega el ámbito de posibilidades que es el Dasein, aparece la comprensión derivada por la que aprehendemos los entes o cosas que nos circundan como momentos del proyectar del “ser ahí”, el cual las convierte en mediaciones que sirven para sus usos a través del tracto activo o relación práctica. Como afirma el filósofo: “El ‘en’ de esa referencialidad del estar al polo de la proyección se hace posible el encuentro del estar con los entes en su ser-aplicables o ser-significativos, es el fenómeno del mundo. Y la mundalidad del mundo es la estructura ontológica del polo de proyección a que se refiere a sí mismo el estar”⁶⁰.

de su finitud, el hombre busca un sólido apoyo en un presente permanente. Pero ese carácter inquebrantable de la razón ¿no presupone la finitud? El pensamiento de la subjetividad procede de la misma ontología de la permanencia. El *subiectum* o *hypokeimenon* es lo fundamentante. Según Aristóteles, para desempeñar ese papel no viene al caso el hombre, sino a lo sumo el ‘sujeto gramatical’, porque él es el que constituye el fundamento de toda predicación, o la materia (*hylē*) subyacente a todo ente. Tan sólo para el pensamiento moderno posterior, el hombre –por una singular autopromoción- llega a ser el sujeto, es decir, llega a ser lo fundamentante, hacia lo cual todo se refiere. La *hybris* de esta arrogación es la que Heidegger menciona, cuando recuerda al *Dasein* (‘ser ahí’) su ineludible temporalidad. El hombre o su conciencia ¿podrá considerarse realmente como el denominador común de todo ser? ¿No está, más bien, arrojado al ser y, por cierto, durante un brevísimo tiempo, del que él no es ni siquiera dueño? Este ‘estado de yecto’ (*Geworfenheit*) del *Dasein* ha de ser el punto de partida de una hermenéutica de la facticidad: Pero ésta es algo enteramente distinto de un presente permanente, un fundamento; por tanto, no es un ‘sujeto’. El sujeto es literalmente lo ‘arrojado al fondo’. Si aquí se quiere hablar absolutamente de un *iectum*, entonces habrá que contrastarlo con un fundamental e indisponible ‘estado de yecto’ del hombre. Por consiguiente, el ‘estado de yecto’ habrá que concebirlo como un concepto contrapuesto al moderno *subiectum*. Ese estado constituye el ‘fundamento’ de una hermenéutica de la facticidad. Hay que hablar de hermenéutica, porque ese ‘estado de yecto’ está caracterizado por el entender: el *Dasein* (‘ser ahí’) no sólo entiende el mundo, sino que se entiende también a sí mismo. Ahora bien, para una hermenéutica de la facticidad ese entender es tan fundamental, que no puede designarse simplemente como el procedimiento cognitivo y, por tanto, metodologizable de las ciencias humanas [...] Heidegger, de manera revolucionaria, había entendido esa clase de entender como un *sich-auf-etwas-verstehen* (un ‘entenderse en relación con algo’). No es tanto un conocer sino más bien un poder, una habilidad, una capacidad, el estar a la altura de algo. El que ‘entiende’ [o ‘sabe’] leer una poesía, no es alguien que conozca algo o que disponga de un método especial, sino alguien que es sencillamente capaz de hacerlo [...]”

⁶⁰ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 40. A decir de GRONDIN J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 141-142: “Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como ‘modo de ser’ no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las ‘cosas’ y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso. Heidegger anota que la palabra griega que designa ‘cosa’, *pragma*, se deriva de la conexión con la *praxis*, es decir con el tener-que-habérselas preocupador con las cosas. Este ‘como’ instrumentalizador e interpretativo que es constitutivo del entender humano, designa una manera no expresada del ser ahí de tratar las cosas en el mundo. Heidegger define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un ‘como hermenéutico’ y un ‘como apofántico’ o (enunciativo). En comparación con el ‘como’ apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el ‘como’ hermenéutico trabaja de manera más originaria, porque realiza un preentender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser ahí. Esta tesis puede parecer algo extraña a la filosofía actual en su obsesión por el lenguaje. Sin embargo, se puede demostrar muy bien fenomenológicamente. Cuando entramos en una habitación a través de una puerta, entendemos para qué está ahí una puerta, es decir *como* medio para entrar y salir sin malgastar palabras sobre esta trivialidad [...] Esta estructura del ‘como’ es esencialmente prelingüística y, como escribe Heidegger, sencillamente forma parte de nuestro ‘comportamiento’. La preestructura del entender es la expresión filosófica de este estadio previo al enunciado predicativo.

La apertura al mundo, entonces, manifiesta la relación unitaria de una estructura existencial marcada por el modo activo de ocuparse de las cosas⁶¹. Heidegger escribe: “No es que el hombre ‘sea’ y encima tenga un óptico habérselas relativamente al ‘mundo’, al cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El ‘ser ahí’ no es nunca ‘inmediatamente’ un ente exento de ‘ser en’, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una ‘relación’ al mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo sólo es posible *porque* el ‘ser ahí’ es como es en cuanto ‘ser en el mundo’. Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del ‘ser ahí’ sea ‘aún ante los ojos’ otro ente y aquél venga a coincidir con éste. ‘Coincidir con’ el ‘ser ahí’ sólo, le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un *mundo*”⁶².

No se trata, pues, de una relación óptico-categorial estática, semejante a la que se produce espacialmente entre el continente y su contenido, dicho sea por vía de ejemplo, la del líquido con el envase que lo tiene por encofrado. Esto

Resulta muy revelador que Heidegger emplee justamente el atributo de ‘hermenéutico’ para este entender previo al enunciado predicativo, porque resulta que está en concordancia con el esfuerzo básico de la hermenéutica por alcanzar aquello que se encuentra antes o, mejor dicho, dentro o detrás del enunciado, en resumen, el alma que se expresa en la palabra. No cabe duda de que Heidegger sigue con esta intención del entender hermenéutico, aunque lo hace radicalizándolo con la integración del entender en la estructura universal de la preocupación del ser ahí.”

⁶¹ He aquí la forma en que interpreta e ilustra SAFRANSKI R., *op. cit.*, 193, la idea heideggeriana en cuestión: “Veamos un ejemplo. Yo no percibo como una tabla de madera barnizada la puerta que abro por costumbre. Si estoy familiarizado con ella no la percibo. La abro para ir a la habitación donde trabajo. Ella tiene su ‘lugar’ en mi ámbito de vida, y también en mi tiempo de vida: desempeña una determinada función en el ritual de mi jornada cotidiana. Se incluyen aquí su crujido, las huellas de su uso, los recuerdos que lleva ‘inherentes’, etcétera. Según la expresión que usa Heidegger, esta puerta es ‘a la mano’ (tiene un ‘ser de uso’: *zuhanden*). Si, sorprendentemente, alguna vez está cerrada y me doy en ella con la cabeza, entonces experimentaré con dolor la puerta como una tabla dura de madera, cosa que también es. En ese caso el ‘ser a la mano’ (el ser de uso) se convierte en un ‘ser a la vista (en una cosa material)’. Las relaciones con las que de esta manera estamos familiarizados constituyen el mundo de las ‘cosas que usamos’ (de lo que está a mano). Allí hay un nexo de significación que me resulta familiar en la acción, aunque no lo conozca en sus pormenores. Nosotros ‘vivimos’ esas significaciones, sin que las hagamos explícitamente conscientes. Por primera vez cuando se llega a una perturbación, sea a partir del exterior, sea a partir de la conciencia, se desmembra este nexo vivido, y entonces las cosas llaman la atención como meros ‘objetos materiales’ (como algo que está ‘a la vista’). Pero en esas cosas que están a la vista han desaparecido o se han desvirtuado las significaciones vividas del ser a la mano (de las cosas en cuanto ‘usadas’). Por primera vez con la transformación del ser a la mano en un ser a la vista, las cosas pasan a ser ‘objetos’ en sentido estricto, aquellos objetos que pueden ser investigados en la actitud teórica. El análisis de Heidegger intenta salvar para el pensamiento el mundo de lo que está ‘a la mano’, que la mayor parte de las veces ‘pasa desapercibido’ para el conocimiento filosófico. Con excesiva precipitación se enfocan las cosas (y los hombres) de tal manera que sólo se den en la forma indiferente de ‘cosas a la vista’. Más tarde Heidegger dará el nombre de ‘olvido del ser’ a la transformación del mundo en algo meramente a la vista, y la conservación consciente del ámbito de vida constituido por lo ‘a la mano’ se convertirá en la unión con el ser, entendida como una ‘cercanía’ y un ‘habitar junto a las cosas’. Y la actitud correspondiente se llamará ‘desasimiento’.”

⁶² Citado por STEINER G., *op. cit.*, 113.

supuesto, debe invertirse la fundamentación del racionalismo cartesiano en el *primum cognitum* inmovible del *cogito, ergo sum* por la fórmula ontológico-dinámica *sum in mundo, ergo cogito*. La existencia es anterior al pensamiento. Este último es nada más una articulación intramundana del horizonte del “ser-ahí” que la fundamenta: “De acuerdo con la interpretación que precede, ser-en-el-mundo significa el atemático absorberse del estar en las referencias constitutivas de la cuasi-instrumentalidad del plexo cuasi-instrumental”⁶³. Pues bien, aunque el mundo entendido como tejido de respectividad (*Verweisungen*) significativa entre los entes, antecede al Dasein, que es en cada caso un concreto ex-sistente (*Jemeinigkeit*), y que continúa luego de su desaparición, sólo adquiere sentido por el “ser ahí”, no al modo de una relación causal por cuya construcción tomara cuerpo la existencia bruta de los entes, sino según la modalidad de una *conditio sine qua non* merced a la cual sólo hay mundo en presencia del Dasein. En cualquier caso, el ex-sistente no puede ser reducido a la condición de sujeto pensante, así como tampoco los entes se resignan a una mera consideración temática que nada más hiciera de ellos un objeto, a saber, materia de contemplación o conocimiento. El modo más radical por el que la existencia se enfrenta a los entes no es el teórico estar a la vista (*ta ónta, Vorhandenes*), cuanto el pragmático estar a la mano (*ta prágmata, Zuhandenes*). Como anota Heidegger: “De aquí que el ‘ser en’ tampoco puede esclarecerse

⁶³ Citado por SACRISTAN LUZON M., *op. cit.*, 40. Según WOLIN R., *op. cit.*, 254-255: “Tales fueron los orígenes ‘ónticos’ o históricos de la *Existenzphilosophie* de Heidegger. En un mundo cuyos más altos ideales habían quedado desacreditados, ¿en qué se podía confiar ya sino en la ‘facticidad’ del propio y bruto Ser-en-el-mundo de cada cual? Esta fue la réplica de Heidegger al *ego cogito ergo sum* [pienso, luego existo] de Descartes. A juicio de Heidegger, hasta este mínimo ontológico cartesiano daba demasiado por supuesto. Además, al definir la naturaleza humana en términos de ‘sustancia pensante’ (*res cogitans*), Descartes y la filosofía moderna establecieron una serie de perniciosos prejuicios racionalistas: dan por supuesto que lo característico de la humanidad era su capacidad para la razón teórica, una predisposición de la que Heidegger se esforzaba conscientemente en liberarse. De esta manera, en *El Ser y el tiempo* Heidegger hizo cuanto pudo para demostrar que todavía más primordial (*ursprünglich*) que las capacidades intelectuales de la humanidad era una serie de costumbres y disposiciones prerracionales: estados de ánimo, herramientas, lenguaje (que siempre ‘habla *en hombre*’), relaciones y situaciones prácticas, Ser-con-los-otros y así sucesivamente. La filosofía de Heidegger deja entrever una fatídica desconfianza de los conceptos universales, que son emblemáticos de la tradición metafísica occidental con la que esperaba romper. Estos conceptos-‘verdad’, ‘moral’, ‘el bien’- eran representativos de la tiranía teórica de la ‘representación’ sobre ‘el Ser’, una falsificación intelectual típicamente platónica. Según la crítica heideggeriana de la metafísica, el desmoronamiento de la filosofía occidental comenzó cuando Platón cambió el *locus* de la verdad trasladándolo del concepto de ‘revelación’ (*aletheia*) de las propias cosas al concepto de la verdad como ‘idea’ o ‘representación’. Como observa Heidegger, con Platón ‘la verdad se convierte en *orthotos*, la corrección de la capacidad para percibir y declarar algo’. Así, mientras que originariamente la verdad era algo propio del Ser de los seres, con el platonismo (y en este sentido toda la tradición de la metafísica occidental se limita a seguir el equivocado ejemplo de Platón) su *locus* se traslada a la facultad de juicio humana. Lo único que hace Heidegger, por lo tanto, es ser coherente cuando en *El ser y el tiempo* anuncia la necesidad de una ‘destrucción’ radical de la historia de la filosofía occidental.”

ontológicamente por medio de una caracterización óptica, diciendo, *v. gr.*, el ‘ser en’ es una peculiaridad del espíritu, mientras que la ‘espacialidad’ del hombre es algo inherente a su ser corporal, ‘fundado’ a su vez en la corporeidad en general. Con esto se vuelve a un ‘ser ante los ojos’ juntas una cosa espiritual de cierta índole con una cosa corpórea, y tanto más oscuro resulta el ser del ente así compuesto. Únicamente la comprensión ‘ser en el mundo’ como estructura esencial del ‘ser ahí’ hace posible el penetrar con la vista la *espacialidad existencial* del ‘ser ahí’. Y el penetrarla con la vista guarda de no ver tal estructura, o de quitarla de en medio por anticipado, como se la quita por el motivo, no ontológico pero sí ‘metafísico’, de la opinión ingenua según la cual el hombre sería ante todo una cosa espiritual puesta luego ‘en’ un espacio⁶⁴”.

Etimológicamente, comprensión (*praestare, Vor-stehen*) significa estar frente a la cosa con el propósito de tener dominio sobre ella. Heidegger deplora que los griegos hayan definido el comportamiento más originario del Dasein con respecto a los entes que no son el ser ahí, en términos de simples cosas. En contraste, vuelve manifiesto el carácter de “útil-para”, de *cosa sentido*, no de simple cosa, que los entes tienen como forma más primigenia de salir al encuentro del ex-sistente: la praxis, *Umgang*. A este propósito citemos al pensador germano: “los griegos tenían un adecuado término para cosas (*prágmata*), esto es, aquello con lo que se tiene que ver en la circunspección pre-ocupada (*besorgenden Umgang*) (*praxis*). Pero dejaron ontológicamente en la obscuridad justamente el carácter específico *pragmático* de los *prágmata* y los definieron específicamente como meras cosas. Nosotros llamamos al ente que

⁶⁴ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 112. Circunstancia de la cual MACEIRAS FAFIAN M., *Metamorfosis del lenguaje = Hermeneia 12*, Síntesis, Madrid 2002, 200, deriva que: “La analítica del *ser ahí* constituye la tarea de la hermenéutica que tiene su objetivo en servir de instrumento para plantear la *cuestión del ser*, atendiendo a su despliegue temporal y prescindiendo de la tradición de la metafísica occidental que, en la diversidad de sus formulaciones, se caracteriza por dar como *ya sabida* o *consabida* la aceptación del ‘ser’ como ‘estar presente’ (*Anwesendsein*) y ‘estar a la vista’ (*Vonhandensein*), a la par que afirma el tiempo como actualidad por la cual se definen el pasado y el futuro. Sin embargo, tal presencia es más presunción que certeza porque el ser no es realidad a la vista sino que debe buscarse a través de su efectucción (*Vollzug*) en la existencia o ‘ser ahí’, en donde se proyecta su ‘apertura’ con un horizonte radicado en la temporalidad [...] Porque el ser se manifiesta por su proyección en la existencia (el ahí), la hermenéutica debe ser una analítica del ‘ser ahí’, en cuanto lugar de su precomprensión, y a él debe dirigirse la pregunta ‘sobre su ser con fundamental anterioridad [...]”

hace frente a la circunstancia preocupada: instrumento (*Zeug*). En el andar circunspectivo se encuentra uno con el instrumento para escribir, para coser, para producir algo, para ser conducido, para medir. Hay que poner de manifiesto. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un instrumento un instrumento: la instrumentalidad (*Zeughaftigkeit*)⁶⁵.

Como quiera que sea, el habérselas fundamental del ser ahí con los entes en la praxis no es ciego, no está formado por clase alguna de ámbito oscuro, sino que conlleva una típica manera de ver, la *circumspección (Umsicht)* o “ver entorno” a cuyo través el Dasein capta lo que le sale al encuentro al interior del sistema significativo de referencias en que el mundo consiste: “peculiar modo de ver (*sichtart*) que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee”⁶⁶. “Ver” superior, por más rápido y sutil, de la destreza manual del artesano que el de la actitud teórica que pone a discusión el ente o la cosa transformándola de útil a-la-mano en objeto ante-los-ojos. Recordemos el texto magistral de Heidegger: “El martillar no se limita simplemente a tener un saber del (*um*) carácter de útil del martillo, sino que se ha ‘apropiado’ este útil como más adecuadamente no es posible. En semejante ‘andar’ usando se somete el ‘curarse de’ al ‘para’ constitutivo del útil del caso, cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenérsela a ella, tanto más desembozadamente se hace frente a ella como lo que es, como un útil (*Zeug, Werkzeug*) [...] El más

⁶⁵ Citado por DUSSEL E., *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá 1984, 61. Lo cual da pie a MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 201, para aseverar en esta ocasión que: “El mundo es la condición ontológica para que los entes intramundanos nos salgan al encuentro (*begegnet*) por vías correlativas a las formas en que ‘nos dirigimos’ a ellos. Tanto el ‘salir al encuentro’ como el ‘dirigirse a’, tienen carácter ontológico, esto es, pertenecen a la estructura existencial del ‘ser ahí’ y se manifiestan como cuidado u ‘ocuparse de’ las conexiones trenzadas entre entes (*besorgen*). En el ‘ocuparse de’ como *praxis*, el ente sale al encuentro como utensilio o ‘a la mano’ (*zuhandenes Zeug*). Y en el ‘ocuparse de’ como *contemplación o conocimiento*, el ente sale al encuentro como ‘cosa a la vista’ (*vorhandenes Ding*). El ente como utensilio nos sale al encuentro como ‘algo para’, esto es, como utilizable, servible, consumible, manejable, etc. A su vez, cada ente utensilio remite a otro, como por ejemplo el martillo al clavo y éste a la madera que hay que clavar. O sea, el mundo es una totalidad de utensilios que no es simple suma, sino textura de remisiones que equivale a un entramado de funcionalidades en cuanto que encaminados a algo, a favor de algo, los entes configuran un espacio abierto que ‘deja ser’ su funcionalidad como utensilio. El mundo, en consecuencia, es entramado ontológico de relaciones (*Bezugszusammenhang*), no ámbito ni horizonte, sino forjado de funcionalidades trenzadas por el carácter remitente –‘a favor de’- de ente a ente, que configuran un espacio en el que los entes intramundanos nos salen al encuentro o, quizá mejor, se salen al encuentro unos de otros.”

⁶⁶ *Ibid.*, 63.

agudo dirigir la vista al ‘aspecto’, sea éste o aquél, de las cosas, si es ‘no más que’ un *dirigir la vista* al ‘aspecto’ de éstas, no es capaz de descubrir lo ‘a la mano’ (*zuhanden*). El simple dirigir la vista ‘teoréticamente’ a las cosas carece de la comprensión del ‘ser a la mano’. Pero el ‘andar’ manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee”⁶⁷.

Así, pues, los entes a los que nos dirigimos en la praxis en cuanto útiles o utensilios patentizan su manejabilidad: “la *manuabilidad* es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son en sí”⁶⁸. En tal sentido, la nota más propia del utensilio reside en ser “algo para”, por aducir algún ejemplo, el balón sirve para jugar: “El martillar mismo es el que descubre la específica manuabilidad (*Handlichkeit*) del martillo. A la forma instrumental de ser del instrumento es lo que denominamos manuabilidad (*Zuhandenheit*), en cuanto que así se revela desde sí mismo”⁶⁹. Además, en el “para” está implicado un

⁶⁷ Citado por STEINER G., *op. cit.*, 119.

⁶⁸ Citado por DUSSEL E., *Filosofía de la producción*, 63-64.

⁶⁹ *Ibid.*, 62. Como expone BERCIANO VILLALIBRE M., *op. cit.*, 238-239: “La interpretación se funda en el comprender. Mediante ella el comprender se desarrolla, se forma; la interpretación es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. Heidegger afirma que no es toma de conciencia o de conocimiento. En la interpretación, lo comprendido se hace explícito y adquiere la estructura de algo como algo (*etwas als etwas*). El *como (als)* constituye la estructura del carácter explícito de lo comprendido, constituye la interpretación. Según esto, la interpretación consiste en hacer explícito, explicar. Para tener esta estructura no es necesario que haya un enunciado [...] Esto significa que la interpretación se da ya a nivel antepredicativo [...]” A su vez, INWOOD M. J., “Heidegger, Martin”, en HONDERICH T. (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2001, 476, acota: “Para Heidegger, la forma primaria del discurso no es la aserción explícita, como, por ejemplo, ‘Este martillo es pesado’, sino preferencias o exclamaciones tales como ‘¡Demasiado pesado! Dame otro más ligero’ que tienen lugar en una situación de trabajo. La verdad tampoco es primariamente la correspondencia entre una aserción o proposición y un estado del mundo, sino el desocultamiento o apertura del mundo al *Dasein* y por el *Dasein*, sin mediación alguna de conceptos, proposiciones, o estados mentales internos; en el fondo, la verdad es ‘desocultamiento del *Dasein*’ [...]” En suma, al parecer de ADRIAN ESCUDERO J., *op. cit.*, 14-15: “Los inicios de la carrera filosófica de Heidegger discurren por los derroteros de la lógica y de la matemática, tal como atestiguan sus primeros trabajos en torno al problema del realismo, de la doctrina del juicio y del significado (1912-1916). De entrada, Heidegger asume la existencia de dos realidades ontológicamente inconmensurables como las del ámbito de lo real y de lo ideal, del mismo modo que también comparte la crítica husserliana a las consecuencias relativistas implícitas en el psicologismo. Sin embargo, ¿cómo salvar el abismo entre estas dos realidades sin caer en el idealismo platónico?, ¿cómo escapar a una lógica excesivamente formal y sin anclaje en la realidad?, ¿cómo se explica esta primera diferencia ontológica? En este momento empiezan a manifestarse los primeros síntomas de insatisfacción con las soluciones propuestas por el neokantismo o por el mismo Husserl, ya que ambos recurren a la actividad constituyente del sujeto trascendental. La lógica, opina Heidegger, tiene sus raíces en la vida misma, en la realidad directamente vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que ya siempre se mueve el sujeto que piensa y juzga. El análisis de los juicios impersonales llevado a cabo en su tesis doctoral ilustra a la perfección el cambio de perspectiva que se está operando en la mente de nuestro autor. Este cambio consiste básicamente en un gradual abandono de la primacía del sujeto epistemológico en favor de los contextos prácticos de acción en los que se inserta de forma habitual y corriente la vida humana. Tomemos el ejemplo de la frase ‘[Ello] retumba’ (*Es kracht*). ¿Qué significa este ‘ello’? El significado de estas oraciones carentes de sujeto gramatical sólo se comprende desde el contexto en el que se emiten juicios de este tipo, desde el saber de fondo ya siempre co-comprendido en cada caso, desde una situación

sistema de remisiones de algo a algo, vale decir, un utensilio está referido a otro, hecho que puede ilustrarse con que el balón como útil para jugar refiere al terreno de juego, al arco, a la red, etc.: “El instrumento, respondiendo a su ser-instrumental, es siempre *por* la adscripción a otro instrumento: palillero, pluma, tinta, papel carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto. Estas cosas jamás se muestran por sí. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo *entre las cuatro paredes*, en un sentido espacial, geométrico, sino como instrumento para habitar o habitación”⁷⁰. El utensilio, a su vez, remite a los elementos que lo componen, el cuero, el hilo: “la obra que hay que producir (*das herzustellende Werk*) es el para-qué del martillo, del cepillo del carpintero, de la aguja y en cuanto tal tiene por su parte la forma de ser del instrumento [...] Pero el producir es en cada caso un empleo *de* algo para algo. En la obra hay a la par la referencia a materiales”⁷¹.

En el uso del utensilio, también, queda al descubierto lo que comúnmente se llama “naturaleza”. Esta misma se revela como útil. La jungla como plantación chiclera o zona de explotación energético mineral: “En el instrumento usado es codescubierta por medio del uso la *naturaleza* (el cuero del viejo calzado), la *naturaleza* a la luz de los productos de la naturaleza [... A la naturaleza] en su forma *manuable* puede prescindirse, descubrírsele y determinársele a ella misma simplemente en su puro ser objeto de contemplación”⁷². La multiplicidad de relaciones entre los utensilios configura una totalidad de referencias, cuya

hermenéutica compartida intersubjetivamente por diferentes hablantes y oyentes. De este modo, si nos encontramos en medio de unas maniobras militares y si en el momento en que se oye el estallido de los morteros, digo: ‘Retumba’, queda bien a las claras lo que retumba. La teoría del conocimiento, tradicionalmente ahistórica y atemporal, ya no puede ignorar la textura histórica y simbólica de la vida humana. ¿Acaso remite la comprensión de proposiciones de este tipo al estado de apertura de los entes (*Erschlossenheit*), a la *alétheia* como condición de posibilidad de la verdad predicativa, a la previa apertura de sentido del mundo? Obviamente, una pregunta interesante y que pone al joven Heidegger sobre la pista de la cuestión del ser. Sin embargo, esta cuestión no se aborda conscientemente hasta los análisis sobre la vivencia del mundo circundante emprendidos en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.”

⁷⁰ L. cit.

⁷¹ *Ibid.*, 63.

⁷² L. cit.

significatividad atañe no sólo a los entes sino al propio ex-sistente: “en el caso más sencillo del trabajo manual hay en ella (la obra) a la par la referencia al portador (*Traeger*) y usuario (*Benutzer*). La obra se corta a la medida del propio cuerpo (*Leib*) del productor; él mismo es también en el nacer de la obra (*im Entstehen des Werkes*)”⁷³. Por ello, es dentro de este sistema de remisiones que se forma el modo de ser de la “funcionalidad” (*Bewandnis*) en la que se inscribe cada utensilio. En la totalidad de funcionalidades, con la que enfrentamos todo utensilio en su índole particular de cosa sentido, toma asiento la inmensa variedad de utensilios. Aún más, la estructura de funcionalidades es tal que el para qué de una funcionalidad es el qué de otra. De suyo, el martillo sirve para clavar, por su parte los clavos fijan las tablas las que, por su parte, proveen el techo de la unidad habitacional que guarece de las inclemencias climáticas. El último eslabón de la cadena de funcionalidades lo ocupa un para-qué que no es qué de un para-qué posterior sino un a favor de. Es decir, volviendo al ejemplo que teníamos entre manos, la protección de las inclemencias climáticas no es para sino a favor de, por mor de, el Dasein. El ex-sistente, al que el ser le va esencialmente su propio ser, es el ente a favor de quien se da el entrelazamiento de funcionalidades. Asimismo, las concretas funcionalidades de cada utensilio se dan en el contexto de la totalidad de funcionalidades, de manera que el Dasein se encuentra siempre en posesión de la precomprendida totalidad de funcionalidades para enfrentar un utensilio en su funcionalidad: “[un] instrumento no es rigurosamente tomado nunca. Al ser del instrumento es inherente siempre una totalidad de instrumentos (*Zeugganzes*) en el que puede ser dicho instrumento lo que es”⁷⁴. “Significar” es la relación activa de la funcionalidad y la “significatividad” radica en el sistema de relaciones que entrelaza la totalidad de funcionalidades.

⁷³ L. cit.

⁷⁴ *Ibid.*, 62. INWOOD M. J., *op. cit.*, 476, precisa: “[...] Los entes mundanos no son primariamente objetos de conocimiento teórico, sino herramientas que están ‘a mano’ (*zuhanden*), como, por ejemplo, un martillo, para ser usadas más bien que estudiadas y observadas. El conocimiento teórico como es el caso cuando yo observo desinteresadamente un martillo (o un escarabajo), es un fenómeno secundario, que ocurre especialmente cuando una herramienta falla y deja de servir, como, por ejemplo, cuando se rompe el martillo. Las herramientas no son independientes entre sí, sino que pertenecen a un ‘contexto de significación’, en el cual utensilios tales como martillo, clavos y banco de taller ‘remiten’ los unos a los otros y, en última instancia, al *Dasein* y sus propósitos [...]”

* Profesor de Etica y Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín.