

El problema de la temporalidad originaria y su mostración fenomenológica en la obra temprana de Martin Heidegger (1919-1930)

Autor:
Gómez, Mario Martín

Tutor:
S.n

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

TESIS 12-3-6

TESIS 12-3-6

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CARRERA DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
AÑO LECTIVO 2006

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 826.168	MESA
17 ABR 2006	DE
Agr.	ENTRADAS

TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

“EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA Y SU
MOSTRACIÓN FENOMENOLÓGICA EN LA OBRA TEMPRANA DE
MARTIN HEIDEGGER (1919-1930)”.

ALUMNO: MARIO MARTÍN GÓMEZ

L.U.: 18.415.496



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

INTRODUCCIÓN GENERAL.

Indudablemente la obra filosófica de Martin Heidegger sigue despertando en la actualidad tantas polémicas apasionadas y discusiones interpretativas como lo hiciera en sus albores. Las apropiaciones, sumamente diversas, de su pensamiento no son patrimonio exclusivo de los medios académicos, fuera de ellos el nombre de Martin Heidegger también resuena con fuerza. En la mayoría de los casos, las diversas exégesis de su pensamiento pretendieron explicitar el verdadero sentido de su obra como si este se resistiera a ser puesto en palabras. Un factor que contribuyó decisivamente a este estado de cosas ha sido la demorada edición de sus *Vorlesungen* -recién comenzaron a ver la luz en 1975. Esta “demora” causó en muchas ocasiones que se concibiera a su obra no sólo en forma fragmentaria y parcial –tomando uno u otro texto publicado por el propio Heidegger como el lugar donde su pensar se consuma-, sino también que no se comprendiera acabadamente la génesis de su programa filosófico y la dirección general del mismo. Esta situación contextual sumada a las dificultades específicas que presenta la filosofía heideggeriana en cuanto tal: el tono polémico de sus intervenciones, su permanente ejercicio deconstructivo de la tradición, la dificultad de su vocabulario, la imposibilidad de clasificar su modo de filosofar en una forma definida y acabada, han contribuido a que no exista una lectura integral de su propuesta filosófica. Más bien existen lecturas parciales –en algunos casos muy buenas por cierto-, pero que no logran alcanzar un hilo conductor general. En nuestro medio esta situación se constata claramente, existen muy buenos trabajos que arrojan luz sobre diferentes conceptos del autor, pero no se ha desarrollado aún una interpretación sistemática de su proyecto y de su filosofar. Por todo esto se hace imperiosa una lectura que busque desarrollar las potencialidades de su pensamiento, aún no desplegadas, en una visión de conjunto. Dada esta situación, la tarea por delante nos invita a un ejercicio hermenéutico que arroje luz sobre la totalidad de su programa de pensamiento. Se trata en última instancia de un retorno al sentido del planteo filosófico desarrollado por Heidegger. Tarea que cobra su significación más potente y su relevancia crucial para la filosofía si recordamos que el propio Heidegger definió su pensar como un camino, esto es, no como una técnica más entre otras posibles para filosofar, sino como un modo de filosofar en cuanto tal.

Hoy nos encontramos en inmejorables condiciones para afrontar los desafíos que este emprendimiento conlleva. La permanente actualidad del pensamiento de Heidegger comprobable a diario en la constante remisión a él que encontramos en la mayoría de los filósofos contemporáneos –sin importar su filiación filosófica-, las múltiples y heterodoxas recepciones que se han hecho, y se hacen, de su obra nos invitan a recorrer una vez más los insondables derroteros de la misma. Hay dos elementos estructurales que contribuyen positivamente a esta propuesta de trabajo. Por un lado, la constante y sistemática publicación de

sus cursos se ha convertido en una fuente sumamente fructífera de investigación de la obra – fundamentalmente temprana, aunque no sólo- de Heidegger. Por el otro, hoy nos encontramos con una cantidad creciente de excelentes trabajos -estimulados en gran parte por esta publicación académica- que no han cesado de producirse en los contextos de investigación fenomenológica de Alemania y Francia. Esta producción no sólo enriquece el enorme acopio de literatura secundaria que existe sobre Heidegger, sino que, además, contribuye a formar generaciones de nuevos investigadores. Es en este marco académico, situacional e histórico en el cual inscribimos la investigación que desarrollamos en el presente trabajo.

EEUU
UK
Italia

En la misma nos proponemos explicitar la estructura de la temporalidad originaria desarrollada por Martín Heidegger en el período temprano de su filosofía que ciframos entre 1919-1930. Ahora bien, cabe preguntarse, y la pregunta no es ingenua: ¿por qué investigar la estructura del tiempo?, más aún ¿no se pierde de vista el conjunto del programa filosófico heideggeriano al privilegiar un tema –en este caso el tiempo- en detrimento del resto de su pensar? Comencemos por el primer interrogante, una rápida lectura de la literatura secundaria –por cierto muy extensa- dedicada a la obra heideggeriana muestra una falta llamativa. No encontramos una explicación, ni explicación acabada y completa del concepto de temporalidad. Falta llamativa, por cierto, pues es un tema que vertebra los argumentos y el pensar heideggeriano temprano. Por lo tanto esta ausencia convoca a su tratamiento detenido y sistemático. En cuanto al segundo interrogante cabe destacar que la investigación de la temporalidad originaria lejos de significar el simple recorte o privilegio más o menos arbitrario de un tema por sobre el conjunto del *corpus* del autor, es todo lo contrario. Consideramos que constituye una vía privilegiada – aunque no la única- de acceso al sentido del *corpus* en cuanto tal. Con lo cual investigando la problemática de la temporalidad estamos investigando el núcleo duro del espíritu y del programa filosófico de Heidegger.

La cuestión filosófica del tiempo, entendida heideggerianamente, se puede resumir en una pregunta: ¿cómo hacer visible el tiempo en su modo originario de ser, si este fenómeno es inaparente por excelencia? A juicio de Heidegger preguntar por el tiempo no es buscar una definición acerca de qué es él, sino de cómo se muestra. Este punto de vista, estructuralmente fenomenológico, ya enmarca la doble originalidad de su investigación. En primer lugar la originalidad está dada porque este investigar fenomenológico indica que preguntar por el fenómeno del tiempo es preguntar por una cierta dinámica del mismo que para explicarla no debe, bajo ningún punto de vista, fijársela en un concepto último. Paradójicamente la inapariencia del tiempo no se hace visible transparentándola en un orden fijo de mostración –por ejemplo definiendo el tiempo como esto o lo otro-, sino penetrando en la inapariencia del tiempo mismo y mostrando como él es en tanto inaparente su aparecer originario mismo. La inapariencia como modo de ser del tiempo no lo invisibiliza no lo torna inaccesible, ni mucho

menos lo condena a un ostracismo místico, sino que es su condición de visibilidad. El tiempo se mueve en este juego de visibilidad-invisibilidad, apariencia-inapariencia, pero no se agota en ese juego sino que vive del mismo. En segundo lugar la originalidad de la propuesta esta dada porque este modo de pensar filosófico-fenomenológicamente al tiempo delimita el planteo heideggeriano frente al modo en que la tradición filosófica pensó este fenómeno. No obstante el intento heideggeriano no consiste en alejarse de una supuesta tradición que erró el camino para pensar el tiempo, sino en interrogarla acerca de lo no-dicho, de lo que permanece impensado en su pensar acerca del tiempo. En otros términos, en la tradición filosófica yace, en forma latente, un arsenal conceptual para abordar la problemática del tiempo que espera ser puesto en acto.

En este trabajo nuestra lectura se orienta a través de dos hipótesis centrales que se irán enriqueciendo, modificando y revisando en el transcurso de su desarrollo. En primer lugar consideraremos que el modo de ser del tiempo originario tal como Heidegger lo comprendió implica explicarlo a través de su carácter neutro. ¿Qué significa esto? Que el tiempo sea neutro no significa que se cancele o acabe en algún momento, su neutralidad es metafísicamente el modo de ser que le permite desplegarse como una movilidad permanente que no se plenifica en ningún modo acabado o privilegiado. La neutralidad del tiempo es su esencia, entendiendo por ella un principio formal dinámico que si bien se puede plenificar en distintos modos, nunca se agota en uno definitivo. Esta neutralidad metafísica del tiempo originario se articula con otra propiedad igualmente esencial y definitoria de su concepto: la negatividad. Que el tiempo neutramente comprendido sea una movilidad que se resiste a una identificación temporal última y acabada muestra un cierto carácter a la retracción en su mostración. Veremos las implicancias en este trabajo de este carácter no pleno, sustractivo, de mostración del tiempo. Se configura así una constelación de tres elementos que guiarán nuestro trabajo: la originariedad, la neutralidad y la negatividad del tiempo. //

El recorrido que proponemos al lector en el cual articulamos la relación entre las dos hipótesis centrales se estratifica en dos niveles: cronológico-exegético y crítico-problemático. El primero de ellos alude a la necesaria reconstrucción de los aspectos centrales del pensamiento heideggeriano en torno al tiempo. Se trata no sólo de reconstruir qué entiende Heidegger por temporalidad originaria, sino también de analizar los conceptos involucrados en la comprensión del tiempo como tema central. Este recorrido sigue el orden de los cursos dictados por Heidegger mostrando las tensiones, la evolución y maduración de los conceptos en su pensamiento. En este sentido nuestro período de investigación recorre la producción heideggeriana desde 1919 hasta 1930. Esto es, analizamos los antecedentes de su pensamiento maduro cristalizado en *Sein und Zeit* y las implicancias que se desarrollan en los cursos inmediatamente posteriores. Cabe aclarar que no se trata solamente de explicar términos o palabras usadas por el autor, sino de indagar en el uso terminológico mismo, la cuestión

filosófica que ellos suscitan. La justificación de este recorrido no obedece exclusivamente a motivos eruditos –los cuales son necesarios por supuesto- sino también al modo propio del pensar heideggeriano, el cual se sirve de un término o palabra para desarrollar un sentido o un modo de entender una problemática.

El segundo nivel, crítico-problemático, no está escindido del primero, más bien se deduce de él. El trabajo que nos proponemos no radica sólo en reconstruir qué entiende Heidegger por un determinado concepto, pongamos por caso el tiempo, lo cual sería una fijación unilateral que atentaría –como ya dijimos- contra una lectura integral de su pensamiento. El caso es el inverso, dada la importancia que este concepto tiene para el “sistema” filosófico heideggeriano temprano se trata de analizar los problemas filosóficos que de dicho concepto se despliegan. La cuestión reviste un importancia capital, pues analizaremos un modo de filosofar que consideró a la temporalidad originaria como la clave de interpretación de la filosofía en cuanto tal, de la filosofía entendida en su forma más excelsa y acabada: como metafísica, es decir, como ontología.

Siguiendo entonces estas sugerencias dividiremos nuestra exposición en tres grandes partes; cada una de las cuales constará de su respectiva introducción, capítulos y de un *Zwischenbilanz*, un balance provisional, que no sólo dará cuenta sintéticamente de los problemas que surgieron del recorrido de cada parte en cuestión, sino que conectará la temática de cada parte con la siguiente. La primera de ellas, titulada “El camino hacia la fenomenología de la temporalidad originaria”, rastrea el marco metodológico desde el cual Heidegger piensa la descripción del tiempo. En ella se recorre la evolución del concepto heideggeriano de fenomenología. El recorrido no deja de sorprender en cuanto a la versatilidad que Heidegger presenta a la hora de construir su propia visión de la filosofía. Veremos confluir el vitalismo bergsoniano y de raíz nietzscheana en un marco estrictamente fenomenológico de corte husserliano. La singularidad con la que nuestro autor relaciona estos enfoques le permitirá descubrir –y por ende hacer visible- en la raíz misma de la vida fáctica el principio de plurificación del tiempo. Mostraremos como el estudio de la vida fáctica lleva a Heidegger a pensar ya desde los inicios de su investigación a la fenomenología como una fenomenología de la temporalidad originaria. En el recorrido se hará cada vez más claro que la explicitación de la estructura del tiempo tiene que hacerse desde las estructuras que conforman la existencia humana, pues en ella el tiempo se muestra privilegiadamente. Esta descripción temprana de la fenomenología encuentra su consumación en la etapa académica que enmarca la producción de su *Hauptwerk Sein und Zeit*. En este período apreciaremos, como el concepto de vida fáctica deviene en el existencial Dasein, entendido como lugar de acaecimiento del tiempo. Además asistiremos a la conformación definitiva del triángulo conceptual que articula su pensamiento en torno a la relación entre el ser y el tiempo: fenomenología, ontología y temporalidad.

La segunda parte del presente trabajo, titulada “La temporalidad originaria como temporalidad neutra”, busca explicitar qué significa que el tiempo sea originariamente neutro. A tales efectos recorreremos los dos nombres del ser del Dasein: *In-ser-Welt-sein* y *Sorge*. En ambos casos se trata de estructuras ontológicas plurales que pretenden articularse co-originariamente en su pluralidad. Precisamente es allí, en el intento de mostrar la articulación co-originaria de esta diversidad del concepto de ser, donde se revelará el estatuto temporalmente neutro del tiempo con toda su fuerza. Esta modalidad originariamente neutra del tiempo es lo que Heidegger llama temporalidad extático-horizontal, así que nos abocaremos a desarrollarla en todos sus niveles y componentes: ser-en o estado de abierto, historicidad, tiempo del mundo. Se hará patente la mutua-imbricación de estos tres niveles de mostración del tiempo neutro; así también se hará patente, en cada uno de ellos, la fuerza cada vez mayor que cobrará la negatividad constitutiva del tiempo neutro.

La tercera parte, titulada “Aporías y perspectivas de la temporalidad originaria. Luminosidad y Negatividad”, nos confrontará con las dificultades del pensamiento heideggeriano del tiempo, dificultades que nos llevarán a pensar si su programa filosófico no termina resultando aporético. Recordemos que para Heidegger la temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria del sentido del ser del Dasein –la temporalidad extático-horizontal- es la necesaria antesala y condición de posibilidad para la mostración de la temporalidad (*Temporalität*) originaria del sentido del ser en general. Pero ¿da Heidegger este paso de un modo de ser del tiempo al otro? Parece que no, y de no hacerlo, ¿no pone ello en jaque todo su pensar acerca del tiempo? Si la temporalidad del sentido del ser en general no se explicita ¿cómo habría que entender entonces el concepto de originario? Estos interrogantes nos llevarán a analizar las objeciones más sutiles y pertinentes que se han esgrimido frente a Heidegger. A partir de lo que ellas nos den a pensar mostraremos no sólo los límites aporéticos que la concepción heideggeriana del tiempo tiene sino las posibles proyecciones de la misma.

Finalmente deseamos aclarar que los términos destacados en bastardillas y entrecorridos en las citas son siempre de Heidegger. Dado que Heidegger hace un uso muy sistemático de esta técnica de destacado, nosotros para evitar confusiones en el lector siempre aclararemos que el destacado en bastardillas o el entrecorrido del término o frase pertenece al autor. En caso de que nosotros destaquemos un término o palabra lo señalaremos expresamente. Cuando al traducir alguna cita coloquemos, en forma aclaratoria, un término o frase en lengua extranjera lo haremos siempre entre paréntesis y destacaremos en bastardillas el término o frase, según las convenciones vigentes del citado. Cuando a su vez, el término o frase que nosotros coloquemos aclaratoriamente entre paréntesis ha sido destacado por el propio Heidegger en bastardillas, nosotros además de destacarlo en bastardillas –por ser un término en lengua extranjera- lo haremos también en negrita, a los efectos de dejar en claro que el propio autor consideró

relevante resaltar ese término o frase. Si bien todas las traducciones de lengua extranjera –salvo expresa aclaración en contrario- son nuestras, cuando se trate de *Sein und Zeit*, siempre tendremos en cuenta las dos versiones que existen en lengua castellana. La primera de ellas la de José Gaos, pues es un referente indiscutible para el lector de habla hispana, Gaos fue quien fijó un vocabulario básico del autor. La segunda, mucho más actual, de Rivera Cruchaga, porque corrige algunos deslices terminológicos de la primera, aunque no alcanza el grado de profundidad lingüística de la de Gaos. Cuando sea necesario discutiremos una traducción de un término o frase y justificaremos nuestro disenso.

Quiero expresar en este espacio mi gratitud y reconocimiento para con mi Director, el Doctor Roberto J. Walton, quien ha seguido atenta y sostenidamente este trabajo. Sus valiosas correcciones y sugerencias, como así también la posibilidad de ejercer la docencia en el seno de su cátedra de Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires han sido una fuente de ideas inagotables. Merecen destacarse también el vínculo con los alumnos en el aula -que con sus preguntas y cuestionamientos permanentes han contribuido a repensar más de un problema que aquí se trata- y con los colegas, en especial con Bernardo Aimbinder, que me ha permitido discutir y profundizar la temática central que aquí expongo; todos ellos conforman un aporte invalorable. Finalmente deseo expresar mi agradecimiento para con la *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt* de Alemania por haberme permitido trabajar como becario el semestre de verano del año 2002 investigando los lineamientos centrales que cobraron forma definitiva en este trabajo.

PRIMERA PARTE: EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA.

Introducción.

La preocupación de Heidegger por el problema de la temporalidad data de sus primeros años de incursión académica. Cabe señalar que su escrito de 1915 *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* desarrolla incipientemente los lineamientos de esta problemática. Su reflexión primigenia sobre el tiempo se inscribe en un marco hermenéutico que podemos llamar epistemológico. Esta denominación obedece a que su reflexión se orienta a pensar cómo el concepto de tiempo es la variable interviniente que permite clasificar y diferenciar el funcionamiento de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias históricas. La clasificación tiene ecos diltheanos, pero a Heidegger le interesa destacar un elemento cualitativamente relevante que no estaría en Dilthey. El planteo de Heidegger no se orienta simplemente a distinguir cómo actúa el tiempo en una disciplina y en la otra, por ello si bien su preocupación en estos años puede ser calificada en términos sumamente generales de epistemológica no es meramente tal. Despunta ya un interés fenomenológico por alcanzar la descripción de la cosa misma que está en juego en la clasificación mencionada. La cosa en cuestión se relaciona con un cierto impulso metafísico¹ que orienta cada vez más a la filosofía hacia su identificación y/o subordinación a las ciencias de la naturaleza. En el marco de este proceso la reflexión de Heidegger cobra carácter programático pues se orienta a probar la preeminencia de la función del tiempo en las ciencias históricas frente a su utilización en las ciencias de la naturaleza. En este sentido la comparación entre ambas modalidades de ciencia tiene el objeto de resaltar cualitativamente –y por ende originariamente- la función del tiempo en las ciencias históricas².

El interés de Heidegger apunta a explicar la estructura del concepto de tiempo. A su juicio, el tiempo se revela como un fenómeno plurívoco, complicado, dinámico, pero que tiene una estructura que puede ser descrita con precisión. También se revela como un fenómeno que tiene distintos niveles de complejidad, pues la función del tiempo en las ciencias de la naturaleza no es igual a su función en las ciencias del espíritu. Esto es, el tiempo en su concepto originario es un fenómeno que presenta distintos niveles de funcionalidad y de mostración. La pregunta rectora que guía el escrito de Heidegger es ¿cuál es la función que debe tener el tiempo en las ciencias históricas para que estas puedan alcanzar su función en tanto ciencias? Como dijimos la pregunta condensa una preocupación epistémica legítima con una preocupación ontológica. La preocupación ontológica radica centralmente en deconstruir un cierto impulso

¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *GA I*, p. 415.

² Cfr. Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *GA I*, p. 418.

metafísico que arrastra a la filosofía hacia las ciencias naturales y mostrar que el impulso metafísico en realidad tiene en su modo originario otra dirección.

Es cierto que la contraposición entre ambos modos de entender la cientificidad, por momentos, puede resultar maníaca, pero no hay que perder de vista el objetivo general que persigue Heidegger. En este breve escrito ya aparecen elementos que tendrán su relevancia en los cursos inmediatamente posteriores. Además de los elementos ya citados en torno al concepto de tiempo en cuanto tal, se destaca la articulación, un tanto indiferenciada por cierto, entre tiempo e historia que será muy desarrollada en los cursos que abonan su primera etapa académica en Freiburg.

También se observa en este temprano escrito que el movimiento es el criterio identificatorio del tiempo en ambas modalidades de ciencia. Pero se trata de dos movibilidades distintas. En las ciencias de la naturaleza la movilidad temporal se espacializa en una escala de medición. El movimiento como tema distintivo del concepto de tiempo en las ciencias de la naturaleza se convierte en un “*Zeitmessung*”³ que no revela la esencia del tiempo en sí. Por el contrario el concepto de tiempo tiene en las ciencias históricas un “significado completamente original (*eine ganz originale Bedeutung*)”⁴. En el concepto de tiempo en las ciencias históricas se observa la tensión entre presente y pasado, el pasado parece ser algo que ya acaeció y terminó. Sin embargo el pasado se presenta como una alteridad (*Anderes*) que sigue actuando en nuestro presente. Se trata de una alteridad del tiempo pasado que impulsa a nuestra conciencia en el presente: ésta es la movilidad específica del tiempo en la historia que no se puede ajustar a una medición en una escala. De esta forma el concepto de tiempo en las ciencias históricas no reviste el carácter homogéneo que sí tiene en las ciencias de la naturaleza. Por lo tanto el concepto de tiempo en las ciencias históricas adopta una propiedad que será fundamental en escritos posteriores de Heidegger sobre la cuestión de la originariedad del tiempo. El concepto de tiempo en las ciencias históricas tiene una cualidad, condensa (*Verdichtung*), esto es, constituye una cristalización (*Kristallisation*) de una objetivación de la vida (*Lebensobjektivierung*) dada en la historia y trabaja con ella⁵. Se perfila aquí una articulación entre la vida fáctica que se configura en distintas formas o estructuras y el tiempo, que será continuada en la serie Dasein y tiempo que resultará fundamental para comprender el esfuerzo filosófico heideggeriano en los años siguientes. Esto no quiere decir que la historia no trabaje con un tiempo cuantitativo y con fechas, pero organiza éstas según las cristalizaciones de tiempo histórico que las mismas exhiben en su sentido e importancia para la vida del hombre. Esta cristalización y condensación

³ Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *GA 1*, p. 424. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *GA 1*, p. 427.

⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en *GA 1*, p. 431.

de sentido –esta objetivación de la vida en un hecho- es un acontecimiento temporalmente originario que fundamenta la significatividad de la fecha en el calendario y no a la inversa.

Veremos ahora en esta sección cómo Heidegger partiendo de esta definición general evoluciona en la articulación del concepto mismo de tiempo con la disciplina filosófica encargada de estudiarlo. Comprobaremos como el rol asignado a las ciencias históricas en el estudio del concepto de tiempo se des-regionaliza –de hecho no vuelve a articular ciencia histórica y tiempo- y que la ciencia filosófica que, por excelencia, está en condiciones de estudiar trascendentalmente al tiempo en su mostración originaria es la fenomenología.

Capítulo I. Los inicios de la fenomenología de la temporalidad originaria.

1.1. La fenomenología de la vida como antesala de la fenomenología de la temporalidad.

¿Por qué comenzar la discusión y reelaboración de la filosofía estudiando la vida fáctica? Este interrogante recorre la obra filosófica desarrollada por Heidegger durante su primera estancia en Freiburg como profesor universitario. Podemos señalar en primer lugar que sirviéndose del vocabulario vitalista en boga en la época –basta recordar a Simmel y Bergson– Heidegger avanza planteando cuál es a su juicio el problema fundamental que está en juego en la filosofía de su tiempo. En ese sentido, la fenomenología se revela como la vía de acceso al fenómeno mismo de la vida. Paradoja singular –pero solo en un sentido aparente– la fenomenología elaborada por Edmund Husserl se convierte a los ojos de Heidegger en la vía regia de acceso al fenómeno de la vida. Una filosofía aparentemente teórica, como la fenomenología, es no obstante a juicio de Martin Heidegger el modo de filosofar que se impone como el más radical y atinente para desembrollar el fenómeno de la vida. El siguiente capítulo señala los aspectos metodológicos que llevan al joven Heidegger a perfilar la fenomenología como una ciencia originaria de la vida, fenomenología que se revelará a sus ojos, en varios de estos cursos, como un abordaje eminente de la temporalidad originaria que constituye el núcleo mismo de la facticidad.

El curso dictado en el semestre de invierno de 1919-1920¹ está dedicado a construir la fenomenología como una ciencia originaria de la vida. En este sentido la fenomenología de la vida fáctica se revelará como una fenomenología hermenéutica que se encarga de interpretar el fenómeno originario de la vida. Aquí juega un rol fundamental el ascendente de Wilhelm Dilthey. En términos generales, se podría decir que el esfuerzo filosófico heideggeriano está orientado a interpretar fenomenológicamente la expresión de Dilthey *Das Leben legt sich selber aus*: “la vida se interpreta a sí misma”. Este curso acompañado por uno dedicado a Aristóteles en el semestre de invierno de 1920-21, por otro consagrado a San Agustín en el semestre de verano de 1921 y por el denominado informe Natorp revelan la incipiente fenomenología de la temporalidad originaria desarrollada en estos años por Heidegger, la cual exhibe todo su potencial filosófico en *Sein und Zeit* y en textos posteriores.

El curso –que lleva el sugestivo título de *Problemas fundamentales de la fenomenología*– comienza con una breve *Vorbetrachtung* bajo la forma de un panorama histórico² destinado a

¹ Recogido en la GA 58 con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. En el curso hay tres ternas de conceptos que guían la interpretación heideggeriana de la fenomenología de la vida fáctica: tenemos la articulación entre *Selbstgemäßigkeit*, *Ausdrucksgestalt*, *Bedeutsamkeit* que configuran la interpretación fenomenológica de la vida. También la relación entre los conceptos de *Bezugssinn*, *Gehaltssinn*, *Vollzugssinn* que resumen la interpretación de la intencionalidad y finalmente la terna: *Umwelt*, *Minwelt*, *Selbstwelt* que configuran el *Lebenswelt*.

² GA 58, pp. 1-23.

llevar la discusión desde el punto de vista exotérico (la génesis histórica de la fenomenología y su lugar actual en la filosofía contemporánea) hacia una disposición esotérica, es decir, a la toma de conciencia de aquellos problemas que son los filosóficamente centrales para la fenomenología. Según Heidegger,

“... el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es *ella misma* para sí misma”³.

En este marco “ella es *la* ciencia originaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en y para sí – “vida en y para sí””⁴. La fenomenología de la vida no se ocupa de un fenómeno entre otros, ella se ocupa del fenómeno vital por excelencia que la constituye: la vida. Por eso no es extraño que el curso se abra con una cita de Bergson como epígrafe, ya que este filósofo fue uno de los que más privilegió la noción de vida en la definición misma de la filosofía.

Fundamental resulta el aporte husserliano a este planteo, Heidegger recata la palabra “donación (*Gegebenheit*)” que define la radicalidad de la interrogación en el cual debe desplegarse una auténtica ciencia originaria.

“En la idea de una ciencia originaria y en su efectivización propia se ubica la exigencia de radicalidad absoluta del interrogar y del criticar”⁵.

La interesante idea que plantea aquí Heidegger y que reviste un valor metodológico fundamental para su investigación consiste en afirmar que la radicalidad de la fenomenología debe ser empleado en primer lugar contra ella misma. En este sentido el planteo heideggeriano deviene una radicalización de la propuesta programática de Husserl en el artículo de la revista *Logos* de 1910, “La filosofía como ciencia estricta”.

“Pero la mayor radicalidad del radicalismo fenomenológico tiene que producir efectos (*auswirken*) *contra ella misma y contra todo* lo que se manifiesta como conocimiento fenomenológico”⁶.

De aquí se deriva una actitud fundamental para encarar los desafíos que la investigación impone al fenomenólogo, establecer un linaje de continuidad. La “esencia de una generación de investigadores *auténticos* y las consecuencias de esa generación consiste en que (*liegt darin, dass*) ellos no se pierdan en los círculos específicos de las preguntas especializadas, sino que

³ GA 58, p. 1. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴ GA 58, p. 1. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁵ GA 58, p. 5.

⁶ GA 58, p. 6. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

retornen a las nuevas y propias proto-fuentes de los problemas y las conduzcan más profundamente”⁷.

Al integrar el fenómeno de la vida en ella misma, la fenomenología afronta una tarea precisa: alejar de sí la falsa alternativa que obligaría a elegir entre racionalismo o irracionalismo⁸. El combate heideggeriano contra ambos frentes se apunala en “que la vida espiritual debe reencontrarse orgánicamente en las fuentes originarias y debe desplegarse nuevamente en nosotros a partir de las nuevas y auténticas situaciones fundamentales de la vida *en las generaciones*”⁹. La generación presente, que representaría el auténtico espíritu de la investigación fenomenológica se debe caracterizar por dos cosas, por un lado, “es necesaria directamente en la generación de investigadores fenomenólogos la implacable (*rücksichtsloser*) crítica mutua, la única capaz de mantener el camino auténtico (*der echten Bahn*)”¹⁰. Por el otro, su rechazo a reducir los problemas trascendentales a la única forma de constitución que es la ciencia. Se trata de alcanzar una comprensión de la vida sin traicionar su carácter de fenómeno, por ello la ciencia que la estudia debe tener “la actitud fundamental (*Grundhaltung*) del acompañamiento (*Mitgehen*) viviente con el sentido auténtico de la vida, de la sumisión comprensora (*des verstehenden Sicheinfügens*), del sobrepasamiento del conflicto en el sentido de su incremento a través de la humildad animi”¹¹. El proceso interpretativo y comprensivo del fenómeno no agrega nada a él, sino que más bien se somete al fenómeno tal como éste se da, de allí la expresión “humildad del alma”, es un intento por no distorsionar aquello que se da, sino de tomarlo tal como se da y en los términos en los que se da.

Queda planteada la doble tarea se busca poner en evidencia la esencia de la vida como campo fundamental de problemas a ser investigados por la fenomenología en tanto ciencia originaria. Y, a su vez, se plantea la cuestión de qué significa que la fenomenología sea la ciencia originaria de la vida y cómo debe ser esa ciencia fenomenológica para satisfacer esta exigencia.

⁷ GA 58, p. 6.

⁸ “La fenomenología lucha directamente contra el racionalismo absoluto, el racionalismo bajo toda su configuración. Ella lucha también contra todo confuso balbucear (*verworrene Stammeln*) con “protopalabras” irracionales en la filosofía. Ella hace comprensible que la separación entre racionalismo e irracionalismo, en la que se complace actualmente toda la moda, es completamente errónea (*grundverkehrte*)” (GA 58, p. 20. El término entrecomillado es de Heidegger).

⁹ GA 58, p. 22. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰ GA 58, p. 23.

¹¹ GA 58, p. 23.

1.1.1. El mundo de la vida (*Lebenswelt*) como ámbito problemático propio de la fenomenología.

Heidegger considera a la fenomenología como la ciencia originaria de la vida en y para sí, por eso en la fenomenología “*la orientación no artificial (ungekünstelte) es la de la vida fáctica que nosotros mismos somos y vivimos*”¹².

En virtud de este modo de ser la fenomenología es auténtica filosofía¹³. La vida en sí y para sí originaria y su comprensión, también originaria, son el punto de partida y constituyen el programa filosófico de la fenomenología que desarrolla Martin Heidegger en este período, en general, y en este curso, en particular. En el parágrafo 4 del apéndice A titulado “El camino hacia el método fenomenológico y el carácter fundamental de la fenomenología”, destaca que “la conexión de los estadios explícitos de investigación y los niveles de expresión de esa comprensión se designa metódicamente como “fenomenología”. Ahora la tarea es la explicación de esa idea”¹⁴. Por eso resulta claro “que así entendida la fenomenología coincide (*zusammenfällt*) con la filosofía; de modo que no se trata de que sobre la fenomenología como primera proto-ciencia necesaria se constituya luego *propiamente* la filosofía”¹⁵. La fenomenología es ya estricta filosofía y, en tanto tal, debe ser ciencia originaria de la vida en sí, pues de ella nacen las verdades filosóficas¹⁶.

La vida en sí y para sí se presenta como el fenómeno central y estructural a ser abordado; la vida, entendida como fenómeno complejo por excelencia, amerita dos aclaraciones. La primera de ellas señalar que no es un caos: la “vida no es una confusión caótica de oscuros flujos, ni un sordo principio de fuerza, ni un exceso (*Unwesen*) sin fronteras que todo lo absorbe, sino que *es lo que es, solo como forma concreta y con sentido*”¹⁷. En segundo lugar, la vida tampoco es pura claridad. “Porque la vida se expresa de cualquier modo en todas sus configuraciones, por ello está sometida a una deformación, la cual, precisamente por ser vida, experimenta su vitalidad, su problematicidad, su tensión, etc. Por eso el sentido fundamental del método fenomenológico y filosófico, en general, es el decir no, *la productividad del no* (sentido de la dialéctica hegeliana)”¹⁸.

¹² GA 58, p. 171. La expresión es destacada en bastardillas por Martin Heidegger.

¹³ Cfr. Villalibre Modesto, Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, p. 44. DESDE AHORA CON LA SIGLA: RFH.

¹⁴ GA 58, p. 139. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵ GA 58, p. 139. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶ “Toda filosofía genuina (*echte*) ha nacido de la *necesidad* de plenitud de la vida; no de un aparente problema de teoría del conocimiento o de una pregunta ética fundamental” (GA 58, p. 150. El término destacado en bastardillas es de Heidegger)

¹⁷ GA 58, p. 148. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁸ GA 58, p. 148. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

La fenomenología quiere ser la ciencia originaria de la vida entendida de esta forma, en este doble juego de mostración, pero de una mostración que no es clara y distinta sino que siempre es solapada. Con lo cual cabe tener en cuenta que el:

“... origen no es un principio general, ni una fuente de energía, sino la forma de producción de la vida en todas sus situaciones; la forma que yo comprendo y alcanzo siempre y solamente en una particular *cualidad de forma*... Fenomenología y filosofía no son simplemente una ciencia establecida, aunque sea en una nueva dimensión”¹⁹.

Como vemos a partir de este señalamiento, desde el comienzo, Heidegger acentúa cuales son las dificultades que debe afrontar la fenomenología para convertirse en ciencia originaria de la vida en sí. En primer lugar debe deshacerse de un malentendido: este consiste en la noción misma de “*problema fundamental (Grundproblem)*”²⁰. La fenomenología no se rige por la distinción entre un problema fundamental y un problema o problemas específicos o colaterales; para ella todo es fundamental y específico al mismo tiempo²¹. Por ello Heidegger afirma que “en la fenomenología como ciencia originaria no hay problemas especiales”²². En este sentido la noción de origen recibe un estatuto especial y al mismo tiempo deviene problemática. El origen no es ni un axioma del cual se deducirán los posteriores teoremas, ni una instancia mística o mítica, sino que el origen es lo inmediatamente vivido²³. A ello se agrega una considerable aclaración metodológica sobre el origen:

“... es lo que aproximamos (*nahezukommen*) en una consideración que siempre llega a ser más estricta, la cual está contenida siempre en ese mismo camino, es decir, buscamos accesos diferenciales, esto es, conocerlo mejor (*näherkommen*) en un método científico, proto científico y solamente en él”²⁴.

El problema radica en el concepto mismo de donación, la vida por su mismo modo de ser no se da nunca directamente, por el contrario debe ser laboriosamente conquistada²⁵: “... la región

¹⁹ GA 58, p. 148. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰ GA 58, p. 25.

²¹ Cfr. Greisch, Jean, “La “Tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interpretations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger” en *Heidegger 1919-1929 De L’Herménéutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, p. 136. DESDE AHORA CON LA SIGLA: TV.

²² GA 58, p. 26.

²³ “El origen y el ámbito originario tienen un modo absolutamente originario de constituirse vivencialmente en el correlato” (GA 58, p. 26).

²⁴ GA 58, p. 26. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵ Cfr. GA 58, p. 26.

originaria no debe estar dada; ella será en primer lugar conquistada²⁶. Esta dificultad se presenta como decisiva, la donación revela una significación central para la fenomenología, pero existe la dificultad de acceder a aquello que se dona²⁷. Dicho de otra forma, “la vida en sí” no está nunca dada tal como ella es. Este aspecto problemático se acompaña de una nueva reflexión metodológica central: “la región temática (*Gegenstandsbiet*) de la filosofía científica debe siempre buscarse nuevamente, el acceso a ella debe abrirse siempre de nuevo, esta situación no depende (*das liegt nicht in*) de un estado azaroso, histórico, o tal vez, defectuoso de la filosofía, *sino de ella misma* – y estos fundamentos diversos determinan igualmente la complicación del método filosófico²⁸. Esta situación torna problemática a la idea misma de donación o de predonación²⁹ debido a que, como ya señalamos, el darse de la vida fáctica es siempre un darse bajo un modo de donación esquivo.

Elucidando el concepto de vida en sí, Heidegger deja muy en claro, que toda referencia a interpretarla desde la filosofía de la vida o de las ciencias particulares queda aquí descartada. A lo único que debemos atenernos es al fenómeno de la vida en sí, el problema que tenemos para hacerlo es que no podemos guardar frente a ella la distancia mínima que la ciencia tradicionalmente exige para aproximarse a su objeto: frente a la vida “no tenemos la distancia para verla en su “generalidad” (“*überhaupt*”) en cuanto tal (*selbst*); y falta la distancia *hacia* ella, porque nosotros somos ella misma (*selbst*) y nos vemos a nosotros mismos (*selbst*) sólo desde y a partir de ella misma (*selbst*), en esto que somos y que es en nosotros (acusativo), en su dirección propia³⁰.

Como destaca Jean Greisch³¹, en esta cita se acentúa la utilización del término *selbst*, el cual remite a una característica fundamental de la vida: su autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*). Desde nuestro punto de vista, este término expresa en un lenguaje fenomenológico más adecuado el sentido de la expresión vida en sí³². Schopenhauer y Simmel entrevieron éste fenómeno que representa, a juicio de Heidegger, la “estructura intencional” o “modo de plenificación” específico de la vida consistente en que “ella se orienta siempre a sí misma sólo en su propio “lenguaje”³³. Lo cual arroja la siguiente conclusión: la vida fáctica “por esto no necesita estructuralmente exteriorizarse (*no se sale de sí misma sich nicht aus sich selbst*

²⁶ GA 58, p. 29.

²⁷ “La región temática propia de la filosofía científica como fenomenología no se encuentra en la vida en sí (*im Leben an sich*)” (GA 58, p. 29).

²⁸ GA 58, p. 27. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁹ “¿Que significa esto: la región temática de la filosofía no está dada previamente? ¿Porque no? ¿Cuál es la causa (*Woran liegt das*)? ¿Cuáles tareas surgen a partir de esto?” (GA 58, p. 29).

³⁰ GA 58, p. 29. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

³¹ Cfr. *TV*, p. 137.

³² Cfr. GA 58, p. 30.

³³ GA 58, p. 31. El término entrecorillado es de Heidegger.

herausdrehen) para cumplimentar la plenificación de sus tendencias genuinas³⁴. Dicho en otras palabras, la vida en sí es autosuficiente.

En este marco el mundo propio (*Selbstwelt*) resulta una clave de acceso privilegiada. Según Heidegger, al mundo de la vida (*Lebenswelt*) se llega desde el mundo propio (*Selbstwelt*)³⁵. No obstante el mundo de la vida, entendido como vida en sí y para sí, tiene una configuración triple: mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*), mundo propio (*Selbstwelt*). Esta triplicidad constitutiva del mundo de la vida es una señal del carácter no solipsista del planteo heideggeriano de acceso al mundo de la vida por medio del mundo propio. Ahora bien, ¿qué particularidades presenta el mundo propio?, ¿cómo podemos caracterizarlo?, ¿qué elemento distintivo configura su rasgo más propio?, y más aún ¿qué significa que el mundo sea propio?, ¿y cuál es su estatuto?

1.1.2. El estatuto temporal del mundo propio.

En su curso universitario del semestre de verano de 1921 dedicado a Agustín y el neoplatonismo³⁶, Heidegger se interroga por la constitución del mundo propio entendido como sí mismo. En virtud de ello investiga qué es este mundo propio, qué es este sí mismo. Heidegger recuerda que Agustín se interroga sobre ¿qué soy yo?, y este interrogar lo lleva a reconocer que me he convertido en un problema para mí mismo³⁷. Por ello en tanto me muestro como problemático para mí mismo, ya no se puede preguntar simplemente qué soy yo, sino más bien cómo soy, se trata de una pregunta acerca del cómo del ser de la vida (*das Wie des Seins des Lebens*)³⁸. Y el cómo soy conduce a reconocer lo señalado por Agustín, *Vita: ego –quaestio. Oneri [moles] mihi sum*³⁹ o sea Vida: yo –problema. Soy una carga para mí y precisamente “en el experimentar como tal se descubre un desgarramiento infernal (*teuflische Zerrissenheit*)”⁴⁰. Por ello Heidegger habla, en términos generales, de un “desgarramiento de la vida (*Zwiespältigkeit des Lebens*)”⁴¹. Pero, ¿qué lleva a reconocer este desgarramiento del sí mismo en su vida fáctica?

“La vida fáctica tiene el carácter de ser de la dificultad con la que se hace cargo (*schwer trägt*) de sí misma... Si la vida fáctica es propiamente la que es en esa existencia complicada y difícil

³⁴ GA 58, p. 31. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁵ Cfr. GA 58, pp. 41-54.

³⁶ Recogido en GA 60.

³⁷ Cfr. GA 60, p 246.

³⁸ Cfr. GA 60, p 241. En este mismo sentido Heidegger no habla simplemente de un yo como unidad estática, sino de una dinámica de la existencia caracterizada como un “tomarse uno a sí mismo como importante (*die Selbstwichtignahme vor sich selbst*)” cfr. GA 60, p. 237 y un “tenerse a sí mismo (*Sichselbsthaben*)” cfr. GA 60, p. 244.

³⁹ Cfr. GA 60, p. 209 La cita de Agustín corresponde a *Confesiones*. Libro X. capítulo 21. n. 30.

⁴⁰ GA 60, p. 209, cfr. también p. 206.

⁴¹ GA 60, p. 206.

(*Schwer und Schwierigsein*), entonces el modo genuinamente adecuado de acceder a ella y de mantener bajo custodia (*Verwarungsweise*) este acceso tan sólo puede permanecer en esa complicación que dificulta a la vida (*Schwermachen*)⁴².

Heidegger señala esta situación como el problema del “yo soy”⁴³. En este sentido reconoce, como ya señalamos, que la existencia en el mundo de la vida reviste el carácter de carga, pero esta carga no es una carga cualquiera, sino una carga que se revela como posibilidad que afecta de manera muy específica a la mismidad, la afecta de manera propia en tanto la carga se mantiene como posibilidad constante de la existencia:

“El cómo (*Das Wie*) del irrumpir de la tentatio. “Configurando” propiamente (*Eigentlich*). ¿Para quién está ahí, en verdad, en la renovación en el orden de ejecución? Para aquel que se “interroga” radicalmente a sí mismo. Apertura respecto de uno mismo. La *posibilidad* es la “carga” propia (*eigentliche*)”⁴⁴.

La propiedad entendida como posibilidad es la carga verdadera que desgarrar la vida del mundo propio o sí mismo, ¿cuál es el sustento fenomenológico de esta afirmación?: pues el descubrimiento que lleva a reconocer que el sí mismo -el mundo propio, el yo soy entendido en términos de un cómo de la existencia- es esencialmente histórico-temporal. En este sentido la vida se expresa originariamente en forma temporal y podemos constatarlo en su tendencia a la dispersión (*Zerstreuung*)⁴⁵: “la vida no es propiamente (*eigentlich*) otra que una constante tentación (*ständige Versuchung*)”⁴⁶. Esta desgarradura originaria en el estatuto existencial del sí mismo que la temporalidad constituye abre lo que podríamos llamar su espacio de libertad: “Vida” un cómo del ser y, ciertamente, un experimentar tentaciones... Es una tentatio, pone en obra la posibilidad del perderse y el ganarse uno a sí mismo. “Vida” un cómo de ser de una estructura determinada y de exposición categorial”⁴⁷.

⁴² Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 3.

⁴³ Cfr. *GA 60*, p. 212.

⁴⁴ *GA 60*, pp. 248-249. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁴⁵ Cfr. *GA 60*, p. 205. Nótese como esta caracterización aparece aquí en su rol estructural positivo o sea su carácter es resaltado desde el punto de vista de la constitución de la vida, valga ello como aclaración -y prevención- ante posibles lecturas en términos despectivos del párrafo 69 c) de *Sein und Zeit* donde este término reaparece en la tematización del carácter temporal de la caída.

⁴⁶ *GA 60*, p. 206.

⁴⁷ *GA 60*, p. 246. Los términos entrecomillados son de Heidegger. Nótese dos cosas, primero cómo este pasaje anuncia los consabidos términos existenciales de propiedad e impropiiedad entendidos en términos de ganarse y de perderse, y en segundo lugar, cómo ambas opciones existenciales tienen como suelo de partida una situación originaria de desgarradura temporal, es decir, ni la impropiiedad, ni la propiedad son originarias en términos absolutos, más bien ambas presuponen un movimiento temporal originario que las posibilita, o mejor dicho ambas son expresiones temporales cooriginarias -o sea se trata de dos cómo

En virtud de lo dicho la nota distintiva de la vida que muestra cómo ella no es ni una entidad aislada consigo misma ni su estudio puede reducirse a una mera descripción psicológica de sus estados de ánimo es su carácter de mundo (*Weltcharakter*).

“Nuestra vida es el mundo en el cual vivimos; en el cual entran y dentro del cual discurren en todo tiempo las tendencias de la vida. Y nuestra vida es solamente *como vida* en tanto que vive en un mundo”⁴⁸.

Mundo y vida no se dan separados sino que se complementan⁴⁹, de allí la expresión mundo de la vida. Ahora bien, el mundo de la vida no es una estructura monolítica, por el contrario hay una pluralidad de mundos de la vida:

*“Mundo propio, mundo compartido, mundo circundante, genuinos mundos de la vida (-Um-, Mit-, Selbst – Welt- genuine Lebenswelten)”*⁵⁰.

La triple división del mundo es una temática recurrente en este período del joven Heidegger⁵¹. En este marco ya hemos destacado que el acceso a la vida como esfera originaria tiene un punto de partida privilegiado en el mundo propio (*Selbstwelt*), por ello resultan significativos los múltiples señalamientos de Heidegger en los cuales enfatiza que la autosuficiencia del mundo propio no equivale a una interioridad cerrada⁵².

“El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida (*der faktischen Lebensbewegtheit*) es el cuidado (*curare*)... El mundo está ahí tomado como algo de lo que siempre de alguna manera

expresivos- de ese movimiento de temporalización originario y constituyente. Este punto se desarrollará en la segunda sección del presente trabajo.

⁴⁸ GA 58, p. 34. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Cfr. GA 60, p. 11.

⁴⁹ “El significado intransitivo verbal “vivir” se hace explícito, presente de forma concreta como vivir “en (*in*)” algo, “a partir (*aus*)” de algo, “para (*für*)” algo, “con (*mit*)” algo, “contra (*gegen*)” algo, “sobre (*auf*)” algo, “hacia (*hin*)” algo, “desde (*von*)” algo. El “algo” que indica su multiplicidad de relaciones con “vivir”, en estas expresiones preposicionales aparentemente recogidas y enumeradas sólo de forma ocasional, lo fijamos con el término “mundo”” (GA 61, p. 85. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger). Y añade Heidegger “De manera formal (y fácilmente equivoca) se puede decir: Vida está en sí misma relacionada con mundo; “vida” y “mundo” no son dos objetos que tengan existencia por sí mismos, como una mesa, con la cual está en relación espacial la silla” (GA 61, p. 86. Los términos entrecorillados son de Heidegger).

⁵⁰ GA 58, p. 98. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. También, reforzando esta misma idea, aclara Heidegger que, “la ambigüedad desconcertante (*verwirrende Vieldeutigkeit*) de la palabra “vida” y su uso equívoco no deben servir de motivo para desecharla sin más, pues con ello se desplaza la posibilidad de rastrear las direcciones de significado / que le pertenecen propiamente y que son las únicas que permiten abrirse paso hacia la objetividad significada en cada caso” (Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, pp. 5-6. El término entrecorillado es de Heidegger).

⁵¹ Cfr. GA 61, p. 94.

⁵² Cfr. GA 58, pp. 39, 64, 170, 199.

nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles decisiones del cuidado, como mundo circundante, mundo compartido y mundo propio⁵³.

El cuidado en tanto sentido de la vida fáctica en sus tres mundos posibles remite a los conceptos de *Ausdrucksgestalt* (figura expresiva) o *Ausdruckszusammenhang* (conexión expresiva) y *Bekundungsgestalt* (figura de manifestación) o *Bekundungsschichten* (estratos de manifestación) respectivamente. En ellos se expresa el carácter de relieve de la vida en sí⁵⁴. Mundo circundante, mundo compartido y mundo propio son los relieves diferenciados del mundo de la vida, porque la autosuficiencia de la vida es “un carácter, de tipos diferenciados”⁵⁵ o de diferentes “figuras de manifestación (*Bekundungsgestalt*)”⁵⁶. Este concepto de “*Bekundungsgestalt*” es ya un concepto hermenéutico porque implica que “todo hombre lleva en sí un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas (*Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten*)”⁵⁷ que expresan la autointerpretación espontánea que acompaña a la vida.

Para la fenomenología esta capacidad de automanifestación y autointerpretación de la vida revela una importancia particular⁵⁸. Se trata de una “relación viviente entre manifestación (*Bekundung*) y autosuficiencia (*Selbstgenugsamkeit*)”⁵⁹ en la cual la fenomenología tiene por tarea “dedicarse (*nachgehen*) al carácter de autosuficiencia y al carácter de manifestación *en el modo de la comprensión (verstehenderweise)*”⁶⁰.

Por lo tanto, se ratifica el acceso al mundo de la vida (*Lebenswelt*) a través del mundo propio (*Selbswelt*). Si bien la estructura del mundo de la vida es plural lo cierto es que “mundo compartido y mundo circundante viven en una maravillosa compenetración (*merkwürdigen Durchdringzusammenhang*) con mi mundo propio... por eso puede también formarse el mundo propio de un hombre como tal y devenir objeto de la ciencia”⁶¹. Con este argumento concentra Heidegger mundo circundante y mundo compartido en el mundo propio, en el cual también debe centrarse la reflexión fenomenológica sobre la vida en sí o mundo de la vida. De esta forma, como ya dijimos, el mundo propio se torna una clave de interpretación del mundo compartido y del mundo circundante.

⁵³ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 6.

⁵⁴ Cfr. *GA 58*, p. 38.

⁵⁵ *GA 58*, p. 30.

⁵⁶ *GA 58*, p. 43.

⁵⁷ *GA 58*, p. 34.

⁵⁸ Cfr. *GA 58*, p. 55.

⁵⁹ *GA 58*, p. 63. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁰ *GA 58*, p. 60. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁶¹ *GA 58*, p. 56.

“Se muestra que la vida fáctica puede ser vivida y experimentada en un modo maravillosamente culminante (*Zugespitzheit*) en el mundo propio; y conforme a esto también puede ser comprendida históricamente”⁶².

No obstante, cabe aclarar que Heidegger en la parte final de la *Vorlesung*, reconstruida a partir de las notas de Oscar Becker, señala que el centramiento exclusivo en el mundo propio puede resultar unilateral, que en realidad el método fenomenológico es un proceso que avanza y retrocede hacia delante y hacia atrás (*Vor und Zurückspringen*)⁶³, es así como nos acercamos al mundo de la vida. El camino desde el mundo propio es uno de los caminos posibles para llegar a la vida como fenómeno originario, pero no es el único, esto es, la temprana fenomenología hermenéutica de Heidegger no se reduce al sujeto como él mismo aclara⁶⁴.

En esta relación vital hay que ver también el carácter propio de la vida en y para sí, según el cual, ella es autosuficiente (*Selbstgenügsamkeit*)⁶⁵. En esta autosuficiencia la vida fáctica se experimenta en su mundo propio, pero este mundo es siempre histórico, y no sólo histórico individual, sino histórico en sentido general, de allí que se complemente e interpenetre con el mundo circundante y con el mundo compartido. La historicidad del mundo propio, lejos de llevar a un solipsismo muestra la marca de la alteridad constitutiva (*Mit y Um*) que está enquistada en el sí mismo propio. En este sentido “el sí mismo es asumido (*hineingenommen*) en un experimentar histórico... Motivo fundamental: lo histórico en la propia cura”⁶⁶. El reconocimiento del estatuto histórico temporal que, dialécticamente, constituye al sí mismo y, a su vez, lo lleva a asumirse como históricamente constituido en su ser, la cura, nos permite identificar la plurivocidad constitutiva del mundo propio. La temporalidad como expresión originaria de un sí mismo triplemente constituido, lejos de encerrarlo en un solipsismo lo abre

⁶² GA 58, p. 59. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁶³ “Nuestro método esta fundando en un curso zigzagueante (*Zickzackkurs*) en un saltar hacia delante y hacia atrás (*Vor und Zurückspringen*)” (GA 58, p. 229)

⁶⁴ Cfr. GA 58, pp. 228-229. Hechas estas aclaraciones y señalamientos acerca del mundo propio cabe destacar que este reviste la característica de la situación, lo cual refuerza su carácter no solipsista. Si bien, este término cobrará todo su valor hermenéutico en *Sein und Zeit* (cfr. pp. 299-300 y 349), ya en este curso Heidegger señala que: “El sí mismo (*Selbst*) vive siempre en situaciones nuevas, que se compenetran siempre nuevamente y que son imperdibles para las situaciones que las siguen. Y el mundo de la vida, el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo propio son vividos en una situación del sí mismo (*Selbst*). Los encuentros (*Die Begegnisse*) del mundo de la vida suceden (*begegnen*) siempre en una situación del sí mismo (*Selbst*). El mundo de la vida se anuncia de esos y estos modos, en una situación y para una situación particular del mundo propio” (GA 58, p. 62. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁶⁵ “La vida fáctica en sí vive siempre en un mundo propio; las tendencias surgen a partir de un mundo de la vida fáctico y se plenifican en un mundo tal y para un mundo semejante. ... A partir de la propia historia del mundo propio (*Selbstwelt*) surgen las motivaciones para nuevas tendencias; y las realizaciones de éstas retornan siempre como tales al mundo propio (*Selbstwelt*) y a sus situaciones de cada caso, dispuestas para ser satisfechas (*erfüllungsbereiten*), situaciones que son fácticas de la vida fáctica” (GA 58, pp. 62-63. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁶⁶ GA 60, p. 208.

articuladamente al mundo y a la historia, o mejor dicho, señala su carácter de siempre ya abierto, al mundo y a la historia.

“Sería completamente errado representarse el tenerse a sí mismo radical (*das radikale Sichselbsthaben*) como un solipsismo hiperreflexivo. El sí mismo “es” el de la facticidad histórica plena, el sí mismo en su mundo, con el que vive y en el que vive (*mit der, worin es lebt*); así, pues, el “tener” correspondiente a la diversidad en el orden de ejecución y referencia – no solamente a la diversidad sino al nexa fáctico histórico-; y el “tener” no como algo momentáneo quietista y contemplable sino histórico ejecutivo”⁶⁷.

Este carácter histórico ejecutivo de la vida, lleva a que Heidegger denomine a su movilidad específica como *Unruhe*, inquietud⁶⁸. El curarse del *Selbswelt* no descansa en un proceso de apropiación reflexiva, sino más bien en una suerte de escucha de las indicaciones (*Weisungen*) que la vida factica le transmite. El movimiento de la vida fáctica se revela así como un movimiento tendiente a la inclinación (*Neigung*) y, como ya dijimos, a la dispersión (*Zerstreuung*)⁶⁹. El cuidarse está siempre imbricado en las preocupaciones y hacia ellas se orienta. La facticidad de mi existencia –de mi sí mismo, del mundo propio- tiende a enmascarar el intento de la vida de estar en permanente fuga de sí misma y de pérdida de sí (*Ruinanz*). El sentido último del sí mismo y de la vida en el mundo fáctico es temporal, por ello la vida se muestra como una movilidad fluente que cae (*Sturz*) en el equívoco (*Zweideutigkeit*) y en tanto tal produce el movimiento de reforzar la preocupación (*Besorgnis*) por esta situación. En este marco el exceso mismo de autojustificaciones lleva a que la vida se enmascare (*Larvanz*) en el mundo de la ocupación. La vida, en tanto mundo de la vida, es una totalidad que se plurifica en mundo propio, compartido y circundante, pero es una totalidad no cerrada, pues si así lo fuera no tendría su movilidad específica. En tanto la vida es originariamente carencia y privación (*Darbung*)⁷⁰, no puede ser sino movilidad hacia, y en tanto movilidad hacia revela su estatuto temporal e histórico, estatuto que es insuprimible. Es decir, hay una imbricación mutua entre este carácter privativo de la vida y su carácter temporal. El Dasein vive en su situación cotidiana una existencia de crisis kairológica, él no es el dueño de su tiempo, pierde su tiempo, se le va la vida, etc. Frente a ello, la vida se orienta a descubrir que pese al vértigo de su existencia mundana y actual ella tiene su tiempo⁷¹.

⁶⁷ GA 60, pp. 254-255. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶⁸ Cfr. GA 61, p. 93.

⁶⁹ Cfr. GA 61, p. 119.

⁷⁰ “Carencia (*Darbung*) (*privatio, carentia*) es el cómo fundamental en cuanto a su referencia y realización, del sentido del ser (*Seinssinnes*) de la vida” (GA 60, p. 90. Los términos latinos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁷¹ Cfr. GA 61, p. 139.

“ *Tiempo*”, no se entiende aquí ni como un marco ordenador, ni como una dimensión ordenadora, tampoco como el carácter (específico y formal) de conexión de acontecimientos históricos, sino en tanto específico *cómo de la movilidad*, en el sentido no solamente de lo que hace posible esta movilidad interiormente, sino en tanto co-constituye en su carácter móvil autónomo y fáctico”⁷².

Ahora bien, según Heidegger, este mundo propio que en tanto propio es plural y temporal puede ser objeto de una investigación científica. “¿Puede el mundo propio como mundo propio, no este o aquel determinado, en sus relaciones concretas y únicas con su mundo de la vida, ser *investigado científicamente?*”⁷³. La fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica en sí y para sí es la encargada de responder afirmativamente este interrogante. En el punto siguiente evaluaremos la consistencia de la misma y la estructura de la ciencia fenomenológica que pretende mostrar sin distorsiones el carácter temporal de la vida fáctica.

1.2. La fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí.

Luego de explicar qué es el mundo de la vida como vida en sí y para sí y su situación concreta, afrontemos el tema principal: la fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica. Pero, este tema no sólo es central sino que caracteriza toda la reflexión temprana de Heidegger, por ello remarca la indisoluble y mutua pertenencia entre vida fáctica que se temporaliza originariamente y la investigación fenomenológica como la vía de acceso privilegiada a ella.

“... la investigación misma constituye un determinado cómo (*ein bestimmtes Wie*) de la vida fáctica y, como tal, cotermporaliza (*mitzeitigt*) en su realización el ser en cada caso concreto de la vida en sí misma. La posibilidad de semejante cotermporalización (*Mitzeitigung*) se funda en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica (*Grundbewegtheit des faktischen Lebens*) dentro de la cual ésta se manifiesta constantemente”⁷⁴.

Por lo tanto, la función principal de la ciencia así entendida es ser la conexión que muestra (*Bekundungszusammenhang*) a la vida fáctica⁷⁵. En el concepto de ciencia que Heidegger

⁷² GA 61, p. 139. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

⁷³ GA 58, p. 176. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷⁴ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 5.

⁷⁵ “Ciencias son conexiones expresivas (*Ausdruckszusammenhänge*), en las cuales se destacan determinadas regiones (*Bezirke*) de lo que se encuentra en la vida fáctica y se presentan y aparecen en un modo propio” (GA 58, p. 65).

presenta hay tres componentes esenciales. El suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*), el ámbito objetivo (*Sachgebiet*), y la lógica concreta (*Konkrete Logik*). “La ciencia es la lógica concreta de su ámbito de objeto emancipado en un suelo de experiencia determinado, en modos determinados y niveles”⁷⁶.

La estrategia seguida⁷⁷ para lograr la conquista de la vida originaria es el retorno a la experiencia preteórica de un “mundo de la experiencia advenidero (*kommende Erfahrungswelt*)”⁷⁸ que puede ser descifrado según “el principio del sentido necesariamente genuino y de adaptación a cada figura de expresión”⁷⁹. Ante todo el éxito de esta operación se basa en que la conducción de este proceso reconozca el carácter genético del sentido (*sinn-genetisch*)⁸⁰.

Hecha esta aclaración volvamos a los tres componentes esenciales, mencionados más arriba, de la fenomenología en tanto ciencia originaria de la vida fáctica. En cuanto al “suelo de experiencia” cabe aclarar qué significa experiencia para Heidegger en estos años⁸¹. Heidegger presenta en toda su complejidad el concepto de experiencia caracterizándolo del siguiente modo: “en la vida fáctica están las experiencias entremezclándose de múltiples modos, procediendo unas veces de aquel mundo de la vida, otras de éste; enlazándose, transformándose, aumentando...”⁸². En este sentido,

⁷⁶ GA 58, p. 66. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷⁷ Cfr. TV p. 148. También se puede consultar para este punto von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 17-31. En el *Kriegsnotsemester*, un curso breve dictado en 1919 para los soldados alemanes que volvían de combatir en el frente, Heidegger habla del método de la *Urwissenschaft* como de un *Abgrund*. // el camino de la ciencia originaria es el camino hacia el abismo, pero no entendido éste como una mera caída en la nada (*ins Nichts*), sino como una dificultad a ser sorteada, ¿sorteada para qué?, pues para dar un “salto hacia el otro mundo” (GA 56/57, p. 63. El término destacado en bastardillas es de Heidegger), entendiendo ese otro mundo como el mundo que no es el mundo teórico científico de la ciencia, sino uno más originario el mundo de la vida. Es un salto hacia lo que “sobre todo es primero en el mundo” (GA 56/57, p. 63).

⁷⁸ GA 58, p. 92.

⁷⁹ GA 58, p. 93.

⁸⁰ Con la definición genética del sentido se trata “de “ganar” la experiencia fundamental motivante, esto es, preteórica. Esto conduce simultáneamente a un proceso de puesta de relieve (*Heraushebung*) del carácter genético del sentido de la constitución preteórica del mundo en general”. (GA 58, p. 94. El término entrecomillado es de Heidegger).

⁸¹ “La vida fáctica es una relación vital de tendencias. Experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida, en el modo, que lo que yo veo me lo “apropio” de algún modo; de manera que lo experimentado en la forma en que me aparece, se hace “disponible (*verfügbar*)”; disponibilidad en un doble sentido: *activa* (en tanto que puedo disponer sobre ello (*darüber*)) y *pasiva* (en tanto que lo que entra fácticamente en posesión mía es determinante de alguna manera para las experiencias posteriores en el curso de la vida [*no* en el sentido de una disposición psicológica]). Esta disponibilidad es un fenómeno que hay que mirar (aun cuando sea difícil). De ella pueden partir determinadas tendencias, sin que yo viva en éstas. - - En este sentido se habla de experiencia política, religiosa, etc. de la vida. (La experiencia religiosa de la vida me comprende en mí más íntimo sí mismo, esta experiencia entra en la cercanía más inmediata de mí sí mismo, yo *soy*, por así decirlo, esa experiencia)” (GA 58, p. 208. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁸² GA 58, p. 68.

“...lo experimentado tiene el carácter, digno de notarse, de lo mezclado (*Gemischten*), de la multiplicidad (*Vielerlei*), de lo salpicado (*Gesprengelten*)... [quiero indicar este aspecto con la inscripción (*Aufschrift*), de Stefan George, la cual se puede ver con fuerza inmediatamente dada en una de sus obras poéticas: la “alfombra” de la vida]”⁸³.

Ahora bien, ¿cómo se constituye ese suelo de experiencia, si partimos de una definición de experiencia como diversificación? Según Heidegger la preparación de ese suelo de experiencia sólo se puede llevar a cabo dentro de la tendencia de la ciencia que se ha de establecer y de su método. El suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*) y el ámbito objetivo (*Sachgebiet*) se van preparando y elaborando en el proceso de elaboración de la ciencia misma; de tal manera que podría decirse que la propia ciencia se da a sí misma el suelo de experiencia y el ámbito objetivo. Pero, todo esto se ha de motivar a su vez desde el mundo de la vida fáctico que es aquello que se quiere conocer. Por lo tanto, este mundo de la vida fáctico que ella estudia le ha de ser “dado previamente (*Vor-gegeben*)” a la ciencia⁸⁴. Señala Heidegger que:

“... la ciencia se da (*gibt sich*) solamente la caracterización *como (als)* suelo de experiencia, *como (als)* ámbito objetivo. Esta caracterización encuentra un mundo de la vida fáctico, que la ciencia como tal *nunca* se puede dar. ¿Qué significa esto? Que a ella le debe ser dado previamente (*Vor-gegeben*)”⁸⁵.

La caracterización de la ciencia encuentra ya siempre un mundo de la vida fáctico, ella como tal nunca se lo puede dar por sí misma, sino que le es dado previamente para que ella lo espeje y lo describa. ¿Cómo? Pues a través de su tercer componente esencial, la “lógica concreta (*konkrete Logik*)”. Esta se refiere a objetos determinados por el ámbito objetivo y por el suelo de experiencia. “Ciencia es la *lógica concreta* en un ámbito objetivo destacado (*aus herausgehoben*) en un suelo de experiencia”⁸⁶. El modo y la estructura de los conceptos de experiencia están diseñados ya de antemano por el sentido del ámbito objetivo de la misma. Este mismo ámbito predetermina qué tipo de fundamentación y de pruebas hay que dar. Esto se podría ver en ciencias diferentes entre sí, como la física y la historia⁸⁷. Heidegger afirma en un pasaje sumamente críptico:

⁸³ GA 58, p. 69. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁸⁴ Cfr. GA 58, pp. 69-71.

⁸⁵ GA 58, pp. 70-71. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En una aclaración al pie de esa página 71 en la nota número 2, señala Heidegger que el darse (*gibt sich*) es un “efectivizarse en ella (en la ciencia) (*vollzieht sich an*)”. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁶ GA 58, p. 72.

⁸⁷ Cfr. RFH, pp. 55-57.

“Lógica concreta no es ciencia *de* las formas de las estructuras (*Strukturformen*), sino que es ciencia, en sí, a través de sí en modos determinados de adecuación (*Anmessung*) que primariamente concretizan las formas de las estructuras (*Strukturformen*) en los ámbitos de objetos, produce forma (*zu Gestalt kommen*) sin que sea necesario tomar en cuenta su carácter de forma mismo”⁸⁸.

Esta lógica concreta entonces no es ciencia de las formas de las estructuras, no es una ciencia de hechos, tampoco de conceptos, de fundamentación y validez, etc., sino que es la ciencia en la cual y mediante la cual adquieren forma y se concretizan las estructuras, sin que sea necesario prestar atención a su carácter de forma.

Mediante estos tres momentos esenciales un mundo de la vida adquiere expresión en el contexto de la ciencia originaria de la vida que no es otra cosa que su “conexión expresiva. (*Bekundungszusammenhang*)”. Ahora bien, ¿cómo puede la fenomenología ser la ciencia originaria de la vida en sí y para sí?⁸⁹ Solamente si el mundo propio, como vía de acceso privilegiada al mundo de la vida deja de ser en sentido específico un misterio⁹⁰. Para ello, la fenomenología busca “comprender *el modo de experimentar el mundo propio, su propio sentido y las tendencias y posibilidades encerradas en él*”⁹¹. ¿Qué se busca con la descripción fenomenológica del mundo propio?

“Investigamos para tratar de comprender cómo la vida se experimenta a sí misma; cómo se caracteriza la experiencia vital de la vida en su realización, y precisamente en aquella forma en la que la vida no se conoce como objeto y termina en posesión de conocimiento (*Erkenntnishabe*) sino que –despreocupada de la objetivación teórica- se toma de modo vital, se tiene y en ese tener se realiza”⁹².

Este mundo propio, que no puede reducirse a la subjetividad en cuanto tal o a un mero yo formalmente concebido, es un preanuncio del Dasein como existenciario que en su mismidad ya concentra una pluralidad de estructuras que sólo es sustentable en una unidad articulada a partir del reconocimiento de su estatuto temporal.

⁸⁸ GA 58, pp. 74-75.

⁸⁹ Cfr. GA 58, p. 79.

⁹⁰ “El mundo propio ni ha sido aclarado en relación con su sentido propio *cómo* mundo propio (*als Selbstwelt*), ni se ha hablado de que tal vez, en general, sea *experimentable de un modo especial* y de *cómo* parezca este modo (*wie diese aussehe*)” (GA 58, p. 99. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁹¹ GA 58, p. 101. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹² GA 58, p. 156.

“El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano (*das menschliche Dasein*) en tanto que se interroga acerca de su carácter de ser. Esta dirección fundamental de la interrogación filosófica... se comprende como la aprehensión explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica (*Grundbewegtheit des faktischen Lebens*); una vida fáctica que es de tal modo que, en la temporalización concreta de su ser (*in der konkreten Zeitigung seines Seins*), se preocupa (*besorgt*) por su ser, incluso donde se evita a sí misma (*wo es sich selbst aus dem Wege geht*)”⁹³.

1.2.1. La fenomenología diahermenéutica de la temporalidad originaria.

Ahora bien, ¿cómo describir la especificidad del mundo propio? Según Heidegger es posible narrar su sentido sin distorsionarlo: “conexiones de significatividad vividas de modo fáctico, se hacen explícitas, dejándolas sin embargo en su facticidad vital. Esta explicación es la que narra tomando conciencia (*kenntnisnehmend-erzählende*); pero en el estilo fundamental del experimentar fáctico, del completo ir junto (*Mitgehen*) con la vida”⁹⁴.

La toma de conocimiento (*Kenntnisnehmen*) se constituye en una suerte de objetivación de la experiencia fáctica de la vida sin por ello transformar a esa experiencia en una experiencia teórico-científica que termine desvitalizándola. Este modo de tratamiento de la vida fáctica se da en diferentes contextos, especialmente, aquellos referidos a la vida cotidiana práctica⁹⁵. La toma de conciencia de la vida fáctica la coloca en una situación de modificación, pero una modificación, que al fin y al cabo, no altera esa experiencia, o al menos no la altera de la misma forma en que lo haría la ciencia al transformarla en su objeto de estudio. Heidegger diferencia dos formas distintas de cómo (*Als*) apropiarnos la facticidad. Uno es propio de la experiencia fáctica y el otro propio de la ciencia. El primero es más originario, es el cómo de la significatividad, mientras que el segundo, es el cómo conceptual. El cómo de la significatividad se da siempre en una situación histórica “... se da también aquí en la conexión de experiencia fáctica y en la toma de conocimiento que la expresa a ella un “*Als*” completamente propio de la caracterización, pero éste no es el “*Als*” de lo general, o de otro modo, de la caracterización regional conceptual, sino *el “Als” de la significatividad*, el cual siempre necesariamente emancipado en una situación, es histórico”⁹⁶.

⁹³ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 3.

⁹⁴ GA 58, p. 111.

⁹⁵ Cfr. *RFH*, p. 63. Heidegger señala, “la toma de conciencia –su forma de expresión– como modificación explicativa del experimentar fáctico, esta en el mismo ámbito ilimitado de dominio que éste; y sobre todo, no necesita *suprimir (abheben)* lo que es llevado a conocimiento, de tal modo, que lo ponga en un “cómo” (“*Als*”) de caracterización regional o que necesite de la particular formación de un particular estilo de experiencia” (GA 58, p. 113. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

⁹⁶ GA 58, p. 114. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

La toma de conocimiento se convierte en una suerte de relato o narración del mundo propio de la vida que no anula su carácter vital. Hay una fuerte ganancia en este planteo heideggeriano, con el estudio fenomenológico científico nos centramos en la totalidad de la vida evitando la regionalización y especialización propias de las ciencias particulares. Esto es, la descripción fenomenológica de la vida alcanza una visión de conjunto que evita su desvivenciación en ese estudio, por lo tanto la fenomenología se revela como un acceso más pleno y originario a la vida –entendida como *Ursprungsgebiet*- que el resto de las ciencias. Pero, aún no queda claro cuál es el estatuto de esta narración de la vida en sí y para sí, ni tampoco cuál es el origen de esa vida en sí y para sí, ni sus tendencias expresivas últimas. La fenomenología heideggeriana ha conquistado un pilar importante, pero debe avanzar más allá si quiere ser verdaderamente radical. Los anexos del curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁹⁷ ofrecen pistas de la dirección que sigue este temprano proyecto fenomenológico y anticipan que el estudio radicalmente originario de la vida en sí y para sí, en tanto pretenda cumplir con la máxima fenomenológica husserliana *Zu den Sachen Selbst* deberá revelarse como una fenomenología de la temporalidad originaria.

El análisis previo tenía “la intención metodológica de hacer disponibles motivos indicadores del camino para un posible concreto captar (*Erfassen*) la vida misma. Este captar (*Erfassen*) fue considerado como un comprender originario (*Ursprungsverstehen*) de la vida”⁹⁸. La fenomenología es la única ciencia que puede responder a esta exigencia.

Ahora bien, la fenomenología es propiamente filosofía y para serlo es hermenéutica, ya que se trata de una fenomenología que busca en tanto ciencia originaria de la vida en sí y para sí su comprensión originaria. En el anexo B, en la redacción de Oscar Becker, se habla de un “comprender originario y puro (*reines ursprüngrmässiges Verstehen*)” de la vida. Aquí, tenemos una confrontación y, a su vez, una apropiación heideggeriana de una temática husserliana. Por un lado, Heidegger considera este comprender como más profundo que la intuición, he aquí su carácter confrontativo. La fenomenología husserliana ha tenido el merito de acentuar el valor de la intuición (*Anschauung*), de la vuelta al fenómeno. Pero este concepto de intuición no es suficientemente originario. Resulta mucho más originaria la comprensión “El primer grado de la investigación fenomenológica es el *comprender (Verstehen)*. (La totalidad del conocimiento fenomenológico es una conexión de estadios de la interpretación (*Auffassung*) y la expresión). Por el contrario, lo correlativo de la “intuición inmanente”, de la “reflexión”,

⁹⁷ Las clases escritas de Heidegger llegan hasta el 12 de diciembre de 1919. el resto del curso es una reconstrucción del editor del tomo Hans Helmuth Gander. Para ello se basa en apuntes que dejó Heidegger de la preparación de sus clases que publicados en un apéndice A, al cual el propio editor de este volumen le añade notas complementarias. y en un *postscriptum* de uno de los alumnos asistentes a este curso, Oscar Becker, el cual es publicado íntegramente en un apéndice B.

⁹⁸ GA 58, p. 139.

etc., las llamadas “vivencias”, en el fondo son entendidas como *cosas*”⁹⁹. Sin embargo, más adelante Heidegger adopta una posición mucho más husserliana y admite la complementariedad entre intuición y comprensión, con lo cual la mencionada oposición entre ambas no es definitiva ni ontológica, aunque sí cumpla un papel metodológico. “Todo comprender se realiza en la *intuición*”¹⁰⁰. Comprensión e intuición se necesitan mutuamente. Así como Heidegger mantiene el principio de la evidencia de donación originaria mantiene igualmente el intuicionismo husserliano. Por ello el gran mérito de la fenomenología, según Heidegger, es el de poner en evidencia la importancia principal de la intuición, el retorno originario a los fenómenos mismos¹⁰¹. No hay duda de que la insistencia sobre la intuición originaria (la evidencia) y la idea de la descripción adecuada marcan “*un paso decisivo de la fenomenología*”¹⁰². Heidegger se pregunta si la intuición es una forma suficientemente originaria, su preocupación es que quizás la intuición puede ser confundida con la intuición de objeto¹⁰³. Entonces ¿cómo compensar el riesgo que las nociones de intuición y descripción adecuada se degraden y se deformen perdiendo así su valor fundamental? Esta degradación se produce cada vez que la intuición no es considerada como comprensión y que la descripción no es puesta como problema fenomenológico. “Intuición no como *comprensión*. –Problema de la descripción *en tanto no se pone en general fenomenológicamente*”¹⁰⁴. Parece, entonces, que el concepto de comprensión complementa el de intuición y el de interpretación el de descripción¹⁰⁵. Esta doble complementariedad constituye a la fenomenología en “sentido que comprende intuitivamente”¹⁰⁶. La investigación filosófica que así se pone en obra es “un guiar (*ein Führen*) que transmite la comprensión vital en los puntos decisivos, generalmente a sí misma, y la propiedad de su comprensión originaria... La comprensión misma es la guía (*Das Verstehen selbst ist Führung*)”¹⁰⁷. La comprensión entendida como una guía se liga, poco a poco, al reconocimiento del carácter eminentemente histórico-temporal que reviste la problemática de la vida fáctica que la fenomenología reelaborada por Heidegger pretende estudiar:

⁹⁹ GA 58, pp. 237-238. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁰⁰ GA 58, p. 340. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰¹ “Es una ganancia alcanzada hasta ahora por la fenomenología acentuar el significado principal de la *intuición*, el retorno originario a los fenómenos mismos” (GA 58, p. 237. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁰² GA 58, p. 146. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰³ Cfr. GA 58, p. 237.

¹⁰⁴ GA 58, p. 146. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁵ Cfr. TV, p. 150.

¹⁰⁶ GA 58, p. 191.

¹⁰⁷ GA 58, p. 150.

“El comprender fenomenológico y la vida no son vistos en su carácter vital si se expulsan del círculo histórico de la fenomenología los problemas de la *historia*. En esto consiste el significado de la filosofía *hegeliana* para la fenomenología”¹⁰⁸.

Por lo tanto la fenomenología es la ciencia originaria de la vida en sí y para sí en tanto se revela como una fenomenología hermenéutica que tiene su base en la intuición, y su carácter hermenéutico la conecta inmediatamente con el carácter histórico-temporal de la vida. Es decir, la fenomenología como filosofía, en directo contacto con la historia, se revela como un saber no cerrado, siempre abierto en infinitas relaciones o articulaciones. Heidegger se opone así al monopolio normativo de un orden científico tradicional como modelo para pensar la filosofía, pero al hacerlo, su reflexión lo llevará cada vez más a articular su modelo de filosofía: la fenomenología hermenéutica (que por ahora es una hermenéutica de la vida fáctica en sí y para sí) bajo una concepción del tiempo que interprete a éste en un sentido procesual y no estanco, esto es, la temporalidad originaria¹⁰⁹. Este razonamiento nos lleva, indirectamente, a pensar que el sustrato último de la vida también es temporal, idea que vimos emerge con mucha fuerza en el *Natorp Bericht*. Por lo tanto el tiempo originario se revela como aquel lugar que da unidad a la vida en sí y para sí y la hace comprensible. Comprender es un proceso histórico de una vida que también es histórica¹¹⁰.

La fenomenología en tanto pretende ser la ciencia originaria de la vida en sí y para sí, debe ser la ciencia originaria de la vida como totalidad histórica. Lo que irá revelándose cada vez con más fuerza en los cursos posteriores es que una fenomenología así definida, que tiene por objeto un proceso temporal, debe ser un estudio de la temporalidad en su modo originario de mostración. Incluso en el texto redactado por Oscar Becker se presentan los pasos que debe seguir un comprender fenomenológico: allí se enfatiza en el tercero de ellos la necesidad de un “pre-ver (*vorschauen*)” o un “salto previo (*Vorspringen*)” de la intuición fenomenológica hacia los horizontes (*Horizonte*)¹¹¹ dados en la experiencia misma de la vida, hacia las tendencias y motivos. Estos no se pueden aprehender, pero cumplen un papel decisivo para ver y comprender los fenómenos. Merece destacarse que la comprensión fenomenológica hace referencia aquí no sólo a la comprensión de la totalidad histórica de la vida entendida ésta como historia ya

¹⁰⁸ GA 58, p. 238. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁹ No está de más recordar que es Hegel el autor que a esta altura le permite a Heidegger reflexionar sobre el carácter histórico de la vida. Estas apreciaciones serán importantes para la ulterior confrontación entre ambos pensadores en torno a la problemática del tiempo.

¹¹⁰ “Aquí está el motivo por el cual todo comprender fenomenológico debe darse previamente (*vorgeben*) su material a partir de la vida histórica completa. La vida real (*wirkliche Leben*) y la historia (*Geschichte*) son el hilo conductor, o mejor, la *experiencia directriz* para la investigación fenomenológica. La historia no es aquí entendida como ciencia histórica, sino como vital con-vivencia (*Miterleben*), como el estar familiarizada de la vida consigo misma y con su plenitud” (GA 58, p. 252. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹¹¹ Cfr. GA 58, p. 255.

acontecida o pasada, sino a sus horizontes, es decir a aquello que permanece abierto al futuro, una suerte de proyecto hacia delante, tema que en *Sein und Zeit* cobrará toda su fuerza con la noción de precursar.

La fenomenología hermenéutica que desarrolla Heidegger en este curso recibe un nombre específico: diahermenéutica. Además de su influencia husserliana esta fenomenología es presentada en una proximidad muy fuerte con la dialéctica hegeliana. Consideramos que el tiempo aquí también resulta clave para entender a qué se refiere Heidegger con esta caracterización metodológica. La fenomenología hermenéutica es la forma fenomenológicamente originaria de acceder a la vida en sí y para sí, pero ello quiere decir que la vida en sí y para sí, no se muestra al modo en que lo hace un objeto más de la ciencia. Los fenómenos de la vida, la vida fáctica en cuanto tal, vida que básicamente es movimiento, es en su esencia un fenómeno inaparente ¿acaso no es el tiempo el fenómeno inaparente por excelencia? De lo que se trata, y esta es la confluencia con Hegel, es que el acceso a la vida misma, a su núcleo duro: al tiempo originario, no es un acceso inmediato, está mediado, pero mediado por las interpretaciones; de allí la expresión diahermenéutica. Por eso Heidegger en sentido estricto no habla de ver el fenómeno de la vida, sino de un “ver contrastante o contra ver (*Gegensehen*)”¹¹² dicho fenómeno. Comenzamos por ver lo que no es el fenómeno antes de discernir su especificidad¹¹³. Precisamente aquí reside la proximidad con la dialéctica hegeliana que más que ninguna otra filosofía ha sabido discernir la relación entre la vida y el problema de la historia. “Una historia del espíritu semejante es el verdadero órgano de comprensión de la vida humana. Allí se encuentra el sentido profundo de la filosofía *hegeliana*. Ella establece una conexión principal entre la historia y el problema originario de la vida. En la historia yace el verdadero “hilo conductor” para la investigación fenomenológica”¹¹⁴. Nuevamente el tiempo revela su originariedad bajo la forma de la historia. En este mismo sentido Heidegger habla de la productividad del no¹¹⁵ y distingue los “conceptos de orden (*Ordnungsbegriffe*)” propios de las ciencias clásicas¹¹⁶ y los “conceptos expresivos (*Ausdrucksbegriffe*)” propios de la

¹¹² *GA* 58, p. 110.

¹¹³ Cfr. *TV*, p. 149.

¹¹⁴ *GA* 58, pp. 246-247. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹¹⁵ Cfr. *GA* 58, p. 138.

¹¹⁶ La apropiación heideggeriana de Hegel no está exenta de confrontación, pues Heidegger también sugiere que la dialéctica hegeliana pese a este enorme mérito todavía permanecería en el marco de los conceptos de orden y no de los de expresión, pues “la dialéctica es ciega frente a lo dado. La idea de la dialéctica está fundamentalmente invertida” (*GA* 58, p. 225). Pero acto seguido aclara Heidegger entre paréntesis “(Esta es una indicación acerca de la confrontación necesaria de la fenomenología con el *neohegelianismo*)” (*GA* 58, p. 226. El término destacado en bastardilla es de Heidegger). Esto es, los conceptos de orden afectan a la escuela neohegeliana, pero la dialéctica hegeliana como tal, o al menos como es interpretada en éste curso -como productividad del no- puede considerarse como concepto de expresión. Tampoco habría que olvidar que la referencia crítica al neohegelianismo -y no a Hegel- se hace en el marco de la confrontación abierta por el punto A del parágrafo 2 titulado “A) “*Donación*”

fenomenología hermenéutica que interpreta el sentido histórico de la vida en sí y para sí. Por eso esa fenomenología es una diahermenéutica, conjuga el carácter mediador y negatriz de la dialéctica hegeliana con la interpretación propia de la hermenéutica. Por ello Heidegger afirma, “no se puede investigar “en sentido objetivo” qué es “verdadero” o “falso” en las exposiciones de los filósofos (*Aufstellungen eines Philosophen*). De lo que se trata es de la cercanía o la lejanía que sus formas de expresión tienen con el origen. Los *conceptos* de la filosofía tienen una estructura diferente de la de los conceptos de objetos o de orden. *Todos* los conceptos tienen la *función formal* del *determinar*. Pero determinar mediante *expresión* no es determinar mediante *esquemas de orden* (*Ordnungsschemata*). La *dialéctica* en la filosofía como forma de la expresión no es dialéctica en el sentido de poner sintéticamente unos conceptos junto a otros (*Sinne der synthetischen Aneinandersetzung von Begriffen*), sino que la dialéctica filosófica es *dia-hermenéutica*”¹¹⁷.

Pero, este carácter hermenéutico que interpreta la vida, en realidad, es una explicación del sí mismo en la vida fáctica. Nótese como el *Selbst* descrito en estos cursos, poco a poco, adquiere las connotaciones que lo transformarían en el existencial “Dasein”¹¹⁸. El punto es ahora, ¿cómo entender a este sí mismo en su modo de ser temporalmente originario?

“Desde esta conexión de expresión entre el experimentar fáctico en el mundo circundante (*Umwelt*), la espontaneidad del mundo propio (*Selbstwelt*) y la historia presente, se deja alcanzar el *origen* (*Ursprung*) en el método de la reconstrucción. El *origen* es expresado mediante esta última conexión de expresión. El comprender fenomenológico no es otra cosa que un intuitivo ir junto con (*Mitgehen*), un correr hacia delante a lo largo del sentido. Debe estar siempre presente la situación completa del fenómeno”¹¹⁹.

Se trata de un convivir *Miterleben* con toda la historia, mientras seguimos prolongando la vida histórica que comprendemos desde la espontaneidad del sí mismo. O sea que ese origen de la vida en sí y para sí se revela como eminentemente histórico y en ese sentido como temporal. Sin embargo, hay un pasaje clave y crucial de la argumentación heideggeriana al cual debemos prestarle la máxima atención. De ese origen puede decirse junto con Heidegger que:

(“*Gegebenheit*”) en la escuela de Marburgo (*Natorp*)” (*GA* 58, p. 224. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹¹⁷ *GA* 58, pp. 262-263. Los términos destacados en bastardillas y entrecorillados son de Heidegger.

¹¹⁸ Una posible transición hacia el existencial Dasein desde el sí mismo podemos rastrearla cuando Heidegger habla del “tenerse a sí mismo (*Mich-Selbst-Haben*)”. “Tenerme a mí mismo no es un mirar fijamente (*Anstarrren*) del yo como un objeto, sino que es el proceso del ganar y del perder una cierta familiaridad de la vida consigo misma” (*GA* 58, p. 258). Esta delimitación del *Mich-Selbst-Haben* frente al yo, es la antesala de la discusión que planteará *Sein und Zeit* sobre el tema del yo en el párrafo 25.

¹¹⁹ *GA* 58, p. 260. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

“Despojando la proximidad de todo lo extraño es el modo en que arriba la distancia auténtica del origen (*Nähe aus aller Ferne abstreifen und so in die echte Ferne des Ursprungs kommen*)”¹²⁰.

Esta frase podría haber sido escrita por Heidegger en los años cuarenta, pero ya está pronunciada en los albores de la década del veinte, y como veremos, representa una clave hermenéutica para interpretar la movilidad propia de la temporalidad originaria. Pero, antes de avanzar en esa dirección ¿a qué se refiere Heidegger cuando hace mención a la “distancia auténtica del origen (*die echte Ferne des Ursprungs*)”? ¿Cómo podemos hacer inteligible esta expresión en el marco del razonamiento que está desarrollando Heidegger acerca del estatuto narrativo de la vida fáctica? Aquí el tiempo entendido en su dinámica originaria muestra una posible y provisoria respuesta.

“La kairológia. “Tiempo”. Tranquilamente, podemos esperar, esto es, “dar tiempo” en el mundo y en su historia. La vida fáctica *tiene su tiempo*; “tiempo” que le es familiar a ella, que ella puede “tener” diversamente: retención en espera, en custodia (*Verwahrung*). “Como yo tengo el tiempo”. El tiempo no es un marco, eso es solo un artificio. No tener el tiempo, dejarse tomar por él (*sich von ihr haben lassen*), es la historicidad “con el tiempo”.”¹²¹.

Dejarse tomar por el tiempo, y tenerlo en custodia (*Verwahrung*), parece ser la pesada carga del sí mismo en el mundo de la vida que lo obliga a diferir su origen manteniendo frente él la verdadera distancia, esto es, no se trata ni de la pretensión de agotar el origen circunscribiéndolo en un principio último, ni tampoco de renunciar a él como algo inasible de lo cual no se puede ni siquiera hablar, sino más bien de reconocer su raíz originariamente temporal, la cual obliga a diferirlo y a mantener la adecuada distancia frente a él. O sea reconocer la neutralidad del origen frente a toda perspectiva de interpretación que pretenda identificarlo con un sustrato o elemento decisorio, y en este mismo sentido reconocer cierta opacidad constitutiva del mismo, cierta tendencia a la sustracción, que hasta ahora hemos denominado negatividad o nihilización del origen. Si en algún punto lo originario se muestra como un origen ligado a la temporalidad, o dicho en otros términos, si la temporalidad originaria en su movilidad constitutiva es lo originario buscado en el mundo de la vida ese origen se revela, cada vez más intensamente, como un origen neutro —es decir refractario a una identificación última- y relativamente opaco —es decir asociado a una negatividad que le es constitutiva-.

¹²⁰ GA 58, p. 168.

¹²¹ GA 61, p. 139. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

1.3. El opacamiento del origen.

Acabamos de ver cómo el acceso al origen de la vida fáctica no es directo, incluso no se trata tanto de aprehender lo originario en cuanto tal sino de lograr que arribe su distancia más propia. Esta situación condiciona también la forma en que Heidegger piensa en estos años a la fenomenología. Ya dijimos, que para él “la región originaria no debe estar dada; ella sería en primer lugar conquistada”¹²². Esta dificultad se presenta como decisiva, la donación revela una significación central para la fenomenología, pero existe la dificultad de acceder a aquello que se dona:

“... la región temática (*Gegenstandsbiet*) de la filosofía científica debe siempre buscarse nuevamente, el acceso a ella debe abrirse siempre de nuevo, esta situación no depende (*das liegt nicht in*) de un estado azaroso, histórico, o tal vez, defectuoso de la filosofía, *sino de ella misma* – y estos fundamentos diversos determinan igualmente la complicación del método filosófico”¹²³.

La fenomenología en tanto ciencia de la vida fáctica que pretende expresarla en cuanto tal debe adaptarse al modo de ser de esa vida fáctica. La fenomenología no puede ser el acceso directo a la vida fáctica, pues ésta tiende a sustraerse a su mostración directa. “La vida fáctica, en cuanto que se preocupa por la existencia da siempre rodeos (*umwegig*)”¹²⁴. Esto es, la vida fáctica no accede nunca directamente a sí misma, si no es a través de un rodeo por sí misma, por una suerte de contramovimiento en el cual debe ganarse. La fenomenología en tanto ciencia de la vida fáctica debe estar atenta a estos rodeos de la vida fáctica. Nuevamente aquí se revela el carácter temporal de la facticidad de la vida, pues,

“... este contramovimiento de la inquietud de la vida por no verse expuesta a la pérdida de sí (*Nichtinverlustgeraten*), determina el modo según el cual se temporiza (*sich zeitigt*) la posible aprehensión de ser propio de la vida”¹²⁵.

¿Cómo explicar este movimiento y su correspondiente contramovimiento? Ante todo cabe aclarar que esta dinámica de la facticidad “no es una propiedad negativa que aparece de tiempo en tiempo y que pudiera erradicarse en épocas más avanzadas y más felices de la cultura humana”¹²⁶; más bien se trata del sentido y de la significatividad misma que emanan de la vida

¹²² GA 58, p. 29.

¹²³ GA 58, p. 27. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁴ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 14.

¹²⁵ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 13.

¹²⁶ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 10.

fáctica. Pese a las dificultades de acceso al origen de la facticidad sabemos que la vida no es una mera “confusión (*Wirrsal*)”¹²⁷ sino que es interpretable y comprensible. “El punto de partida de la filosofía: la vida fáctica como *factum*”¹²⁸, en este sentido, se trata de comprender “cómo la vida se experimenta a sí misma”¹²⁹. Se trata de la vida en tanto aún no es objeto de consideración teórica, es decir, de “un modo especial de experiencia en el sentido de la experiencia de vida fáctica, plena e insuprimible”¹³⁰ y que no debe confundirse con un cierto carácter excepcional de ella. Todo lo contrario, Heidegger aclara que él no habla de “ninguna experiencia de vida especial que no pueda entrar en consideración –arreglada ad hoc– ¡captable inmediatamente!. ¡Sin temor a las trivialidades!”¹³¹. Heidegger no concibe el acceso a la vida en tanto región originaria como el acceso a algo extravagante. Es en estas situaciones cotidianas, que no son cualesquiera por el hecho de ser cotidianas, en las cuales se experimenta la significatividad de la vida. “Vemos el sentido en el cual la experiencia fáctica tiene de nuevo y permanentemente su experiencia en el carácter de la significatividad. También lo más trivial (*Trivialste*) es significativo, aunque solo sea banal, también lo más carente de valor (*Wertloseste*) es significativo”¹³².

La significatividad determina el sentido existencial¹³³. Por lo tanto, “el sentido de “existencia” se encuentra en la vida fáctica en la significatividad actualmente experimentada, recordada o esperada, de modo que la experiencia más o menos determinada en el recuerdo o en la experiencia o en lo esperado se efectivizan en una unidad plena y concreta (situación abierta)”¹³⁴. La apertura de la situación concreta tiene la forma del algo (*Etwas*). Para Heidegger es esencial distinguir esta indeterminación significativa del tipo de indeterminación que posee la ontología formal, la cual es inseparable de una apofántica formal que siempre habla de algo en general (*Etwas überhaupt*). Este tipo de ontología se basa en la categoría de objetividad (*Gegenständlichkeit*), la significatividad tiene su antecedente, precisamente en una situación que es diametralmente opuesta desde la perspectiva ontológica: la extrañeza (*Unheimlichkeit*) de la vida,

“... el algo preteórico lleva el potencial más alto y pleno de la extrañeza de la vida, es decir, su opacos (*undurchsichtigen*), pero sin embargo vivientes nexos de espera”¹³⁵.

¹²⁷ Cfr. *GA* 58, p. 148.

¹²⁸ *GA* 58, p. 162.

¹²⁹ *GA* 58, p. 254.

¹³⁰ *GA* 58, p. 102.

¹³¹ *GA* 58, p. 103.

¹³² *GA* 58, p. 104.

¹³³ “La experiencia de la existencia se acaba y se satisface en el carácter de la significatividad” (*GA* 58, p. 106. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³⁴ *GA* 58, p. 106. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³⁵ *GA* 58, p. 107.

Este algo es un “*mysterium tremendum*”¹³⁶ dice Heidegger utilizando la expresión de Rudolf Otto. Pero, la indeterminación de sentido no implica una ausencia de sentido asimilable a un vacío. Por el contrario: “la experiencia de la vida fáctica ingresa en conexiones de significatividad. Existencia sin significatividad no tiene la posibilidad de la motivación”¹³⁷. Es más la significatividad puede tener un sentido angustiante: “es concebible que el qué como indeterminación se realice en una conexión de significatividad, conjuntamente con la vida, de modo que ella puede tomarse en un carácter amenazante y angustiante”¹³⁸. En este mismo sentido debemos volver a recordar que la vida más allá de este carácter de extrañeza nunca es concebida por Heidegger como una oscuridad caótica o desarticulada, “entorpecida” (“*Dösnis*”) ¹³⁹ a esta torpeza Heidegger le contrapondrá en un curso ulterior la *Diessigkeit* o brumosa específica de la autocomprensión¹⁴⁰.

Investigaremos en este trabajo si la temporalidad originaria echa luz acerca de esta brumosa del origen o si la opaca aún más. A modo de anticipo señalamos lo siguiente: ya dijimos al iniciar este punto cómo el contramovimiento por el cual la vida pretende ganarse a sí misma es su modo propio de temporalizarse. Debíamos prestar atención a esta idea de (contra)movilidad. Según Heidegger,

“El “contra”, entendido como el “no” o la negación, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva (*ursprüngliche seinskonstitutive Leistung*). En lo referente a su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario (*ursprünglichen Primat*) respecto de su posición”¹⁴¹.

Comienza a perfilarse una relación en el movimiento de temporalización de la vida fáctica que se verificará con toda su potencialidad más adelante: el contramovimiento por ganarse de la vida fáctica es tan originario como su tendencia a caer y ambas movilidades expresan y significan la tendencia temporalmente constitutiva de la facticidad. Pero además, ambos modos de temporalización revelan su profunda imbricación con una negatividad originaria: existe en la tendencia a perderse y dispersarse, esto es, en la tendencia a desgarrarse que anida en la vida, la expresión de una negatividad constitutiva, que se ve complementada con la tendencia a ganarse que aparece como un contramovimiento, como un no, más originario que toda afirmación y posición. Es decir, la temporalización originaria de la vida fáctica se muestra como neutra a sus

¹³⁶ GA 58, p. 107. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹³⁷ GA 58, p. 217.

¹³⁸ GA 58, p. 217.

¹³⁹ GA 58, p. 113. El término está entrecomillado por Heidegger.

¹⁴⁰ Cfr. GA 61, p. 88.

¹⁴¹ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 14. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

modos propios o impropios, o sea, que la vida fáctica originariamente es ambas modalidades a la vez y no se identifica, ni se reduce privilegiadamente a ninguna de ellas. Es más, tanto en una modalidad como en la otra este proceso originario de temporalización de la vida fáctica enraiza en una negatividad constitutiva e insuprimible de su existencia.

La fenomenología en tanto ciencia de la vida fáctica descubre y pretende describir, aunque aún en forma difusa, una imbricación indisoluble entre el carácter originario de la temporalidad y los dos modos complementarios de esa originariedad del tiempo que hemos denominado neutralización del tiempo y negatividad del tiempo. Podemos decir, ajustadamente, entonces que el proyecto temprano de la fenomenología heideggeriana es el de la mostración fenomenológica de carácter constitutivo que para la filosofía y la metafísica reviste la temporalidad originariamente neutra y negativa.

1.4. De la diahermenéutica de la vida fáctica a la fenomenología hermenéutica del Dasein.

Sinteticemos brevemente los resultados alcanzados. Hemos visto cómo en los escritos anteriores a *Sein und Zeit*, principalmente en el *Natorp Bericht* de 1922, surge una fenomenología de la temporalidad a partir de la descripción e interpretación de la vida fáctica—de allí el carácter hermenéutico de esa fenomenología. Esta fenomenología—de clara inspiración husserliana—tendrá su expresión más fuerte en la conferencia de 1924 *Begriff der Zeit*, en la cual tomarán decisivamente el centro del análisis los términos *Dasein* y *Jeweiligkeit*—la ocasionalidad del existir, el antecedente de la *Jemeinigkeit* o cada-cualidad desarrollada en el texto de 1927.

Pero la fenomenología de la temporalidad originaria desarrollada en el *Natorp Bericht* tiene una serie de antecedentes fundamentales. El primero de ellos, es el curso de 1919/1920¹⁴² y el curso dedicado a Agustín en el verano de 1921. En ellos el análisis de la vida fáctica (*faktische Leben*) se encuentra delimitado del neokantismo de la escuela de Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer), de la filosofía de los valores, (Windelband, Rickert, Lask), de las corrientes vitalistas (Simmel, Bergson, James) y de la *Weltanschauung* historicista (Dilthey). La vida se presenta para Heidegger ya desde estos dos cursos universitarios como un concepto plurívoco que debe ser delimitado y explicitado fenomenológicamente. La vida en sí es un proceso temporal pero no se constituye sólo en un presente viviente (*lebendige Gegenwart*)¹⁴³ sino que se revela como un decurso histórico; tampoco la vida se reduce a una modalidad definida de expresión: vida religiosa, vida artística, etc, sino que “vida como un todo es vida que se vive en un mundo”¹⁴⁴. La vida en su “carácter de mundo (*Weltcharakter*)” se encuentra especificada en tres momentos:

¹⁴² Recogido en *GA* 58.

¹⁴³ Cfr. *GA* 58, p. 34.

¹⁴⁴ *GA* 58, p. 36.

Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt. La vida fáctica es vida siempre en un mundo en el cual tiene su significatividad (*Bedeutsamkeit*) en tanto que existencia y la existencia se constituye como un comprender pre-teórico de la experiencia temporal del mundo¹⁴⁵.

El segundo antecedente, es el curso del semestre de invierno de 1920-1921 en el cual la fenomenología de la vida se profundiza dado que la vida es definida directamente y en primer lugar por su dimensión temporal. En este sentido ella es

“... en la significación de la *unidad de consecuencias y tiempo*... esa unidad en su total y, a la vez, delimitada extensión (*Erstreckung*), en su diversidad efectivizada ya sea total o parcialmente y en la específica originariedad, es decir, la diferenciación originaria (*Ursprungabständigkeit*) (aversión originaria y hostilidad originaria)”¹⁴⁶.

En este contexto Heidegger remarca las diversas significaciones transitivas e intransitivas de la expresión “vida”. La intransitividad de la vida remite a su autosuficiencia. La vida se presenta como un reino sin límites y contornos¹⁴⁷ y su intransitividad originaria, revela que ella en principio no se identifica con ningún objeto específico. El primado de la intransitividad temporal de la vida remite a este carácter originariamente neutro que parece tener el tiempo. Sin embargo esta originariedad neutra de la intransitividad tiene una articulación originaria también con el movimiento de diferenciación de la vida que se presenta –según deja constancia la cita– como una aversión y hostilidad.

Si bien hemos señalado cómo Heidegger intenta una descripción fenomenológica de la temporalidad de la vida fáctica delimitándose, entre otros, del vitalismo, es necesario señalar que Dilthey se presenta como una influencia decisiva para Heidegger¹⁴⁸. Dilthey despliega su obra en el entrecruce de una filosofía de inspiración nietzscheana y otra de corte hegeliano, a lo cual habría que sumarle los elementos que lo llevan a confluir con Husserl y que éste mismo ha destacado¹⁴⁹. De Dilthey, Heidegger heredó la convicción de que pensar la vida es una tarea imposible de ser eludida. Pero también debe diferenciársela de los diversos vitalismos, en especial de aquellos de raíz biologizante a los efectos de desarrollar su descripción fenomenológica. No obstante, entre las filosofías de la vida, Heidegger no deja de reconocer su

¹⁴⁵ Cfr. *GA* 58, p. 185.

¹⁴⁶ *GA*, 61, p. 84.

¹⁴⁷ Cfr. *GA* 58, pp. 100, 107, 113.

¹⁴⁸ Cfr. Gens, Jean-Claude en su introducción-comentario a la edición bilingüe de las *Kasseler Vorträge*, pp. 7-56. El texto aún no se ha editado por la *GA* está programado para salir en el tomo 80. En lo referente al vínculo Husserl Dilthey, cfr del mismo autor también las pp. 7-56 y Husserl Edmund, *Briefwechsel* en *Husserliana, Dokumente*, Band II, 6, pp. 45-53, Husserl-Dilthey. En lo atinente al vínculo entre Heidegger y Dilthey también ver Gens *Op Cit.* pp. 57-109. El texto de Greisch Jean también es sumamente pertinente para este punto en Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, p. 30. En cuanto a las referencias positivas de Heidegger a la figura de Dilthey y de su obra, cfr. *GA* 58, p. 9 y *GA* 56/57, p. 163.

¹⁴⁹ Cfr. *Hua Band* IV, pp. 172-173.

mérito además de Dilthey a Bergson y Nietzsche¹⁵⁰. Pese al reconocimiento mencionado Heidegger lleva a cabo un verdadero examen de la vida fáctica en sentido fenomenológico, es decir, un desciframiento del fenómeno vida tal como este se da. En este sentido dice, “*vida fáctica*”: la expresión “*vida*” es una categoría fenomenológica fundamental, significa un fenómeno fundamental¹⁵¹. La mostración de éste fenómeno en toda su radical originalidad, debe ante todo evitar la recaída en formas biológicas de entenderlo¹⁵². En este sentido el intento es el de una “conservación (*Aufhebung*) apropiante de las *tendencias positivas* de las filosofías modernas de la vida”¹⁵³.

Se trata de pensar la vida en su autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*)¹⁵⁴. En este marco el abordaje de Heidegger consiste en pensar las tendencias expresivas que se encuentran en el verbo “*vida*”. Éste se caracteriza por una extraña ambivalencia, el carácter transitivo e intransitivo del fenómeno en cuestión. El propio Heidegger aclara que no se trata de una gramaticalización de la vida, sino de que “las categorías gramaticales tienen su origen en semejante habla viviente, en esa habla inmanente de la vida misma”¹⁵⁵. ¿Qué significa esa habla inmanente de la vida? Pues, que “la vida habla en ella misma, su propio lenguaje”¹⁵⁶. La autosuficiencia de la vida implica una expresividad y una significatividad particular. Hay que dejarse guiar por una triple significatividad de la vida: 1) como dijimos más arriba, la vida como unidad de sucesión y temporalización¹⁵⁷. Las vivencias no se suceden unas a otras, sino que forman una unidad a través del tiempo, unidad que se diferencia según los modos en que se plenifica. 2) La vida contiene en sí misma una serie de posibilidades latentes, este grado de imprevisibilidad (*unberechenbar*) es el que le permite reservarnos lo inesperado. La vida entonces es posibilidad y este concepto de posibilidad deviene una categoría que cobra así toda su relevancia fenomenológica. “La vida constituye una semejante unidad de sucesión delimitada: sólo en el significado de algo, junto al que porta (*sich tragt*) el sentido específico de posibilidad”¹⁵⁸. 3) El primer y el segundo punto se cruzan en un tercero que remite a una “realidad en su específica no-transparencia (*Undurchsichtigkeit*) de un poder. El destino (*Schicksal*)”¹⁵⁹.

¹⁵⁰ Cfr. *GA*, 61, p. 80.

¹⁵¹ *GA* 61, p. 80.

¹⁵² Cfr. *GA*-61, p. 81.

¹⁵³ *GA*, 61, p. 82. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁴ Cfr. *GA*, 58, pp. 41-44.

¹⁵⁵ *GA*, 61, p. 83.

¹⁵⁶ *GA*, 58, p. 231.

¹⁵⁷ Cfr. *GA* 61, p. 84.

¹⁵⁸ *GA*, 61, p. 84. La cuestión de la posibilidad cobra toda su relevancia como concepto temporal en *Sein und Zeit*.

¹⁵⁹ *GA*, 61, p. 84. La cuestión del destino cobra toda su relevancia como concepto temporal en *Sein und Zeit*.

Heidegger juega permanentemente con el doble sentido transitivo-intransitivo de la vida. Como hará con otras oposiciones, la disuelve marcando la primacía neutra del movimiento intransitivo del tiempo, pero no deja de pensar la ambivalencia transitivo-intransitivo. La vida se articula en la transitividad de un en, hacia, para, contra un mundo¹⁶⁰. En este marco de articulación entre vida y mundo, Heidegger insiste en la opacidad de la vida que se llama facticidad. Si bien hemos insistido en esta tónica, resulta interesante esta articulación que se perfila: por ser la vida esencialmente intransitiva, es un movimiento temporal neutro, esto es, todas sus determinaciones son parciales, no la agotan y no son determinaciones originarias. A su vez por ser un movimiento de temporalización neutro la vida tiene un componente de nihilidad pues su intransitividad remite a un permanente tener que ser, a una incompletud esencial. La neutralidad de la vida está así teñida de una inquietud (*Unruhe*)¹⁶¹ primigenia que define su carácter elíptico y esquivo.

La interpretación fenomenológica de la vida así definida está en directa relación con la terna: sentido de contenido (*Gehaltsinn*), sentido referencial (*Bezugssinn*), sentido de la efectivización (*Vollzugssinn*). El tener sentido del fenómeno de la vida es definido por la categoría fenomenológica “mundo”. La vida se manifiesta siempre en un “hacia”, “desde”, “contra” algo, por lo tanto siempre está en relación con un mundo, en este sentido el mundo es el *Gehaltsinn* (sentido del contenido) de la vida, “así pues se comprende la expresión nominal “vida” sobre la que se alcanza y se repite su relacionable y múltiple sentido referencial (*Bezugssinn*), el que de ese modo es caracterizado en el *sentido de contenido* encontrado como “mundo” (*Gehaltsinn als “Welt”*)”¹⁶². Por ello de un modo “formal (y ligeramente erróneo) se puede decir: vida es ya en sí misma estar referida a mundo (*Weltbezogen*)”¹⁶³. Más aún, “mundo es la categoría fundamental del sentido del contenido (*Gehaltssinnlichen*) en el fenómeno vida”¹⁶⁴.

Estar en el mundo guarda una relación con el cuidado (*Sorge*) que define el sentido referencial (*Bezugssinn*) de la vida. “Vivir tomado en sentido verbal, se interpreta en su sentido referencial (*Bezugssinn*) como *cuidado*”¹⁶⁵. Aquí cuidarse está tomado en su sentido más literal, como el pro-curarse por el pan cotidiano (*Darbung, privatio, carentia*). A la luz de ese cuidado cotidiano el mundo revela su sentido vital. El cuidado descubre el mundo como un ente dotado de significatividad (*Bedeutsamkeit*) o mejor dicho el mundo es significatividad. Esta significatividad es un encontrarse con las cosas, “cada experiencia es en sí misma un

¹⁶⁰ Cfr. *GA* 61, pp. 82 y 85.

¹⁶¹ Cfr. *GA* 58, p. 63 y *GA* 61, p. 93.

¹⁶² *GA*, 61, p. 86. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹⁶³ *GA*, 61, p. 86.

¹⁶⁴ *GA*, 61, p. 86.

¹⁶⁵ *GA*, 61, p. 90. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. En este mismo sentido, “el cuidado es el sentido fundamental de la referencia de la vida” (*GA*, 61, p. 98)

encontrarse (*Begegnis*) y en tanto encontrar es en y para un cuidado¹⁶⁶. Heidegger señala que la vida ofrece directivas (*Weisungen*), recibe, por así decirlo, indicaciones que provienen del cuidado: “la vida recibe en cada caso una indicación fundamental y se familiariza con ella”¹⁶⁷.

El sentido referencial (*Bezugssinn*) de la vida se explicita en términos de movimiento. La movilidad (*Bewegtheit*) no es reductible a un desplazamiento local. Heidegger vincula esta movilidad a tres fenómenos fundamentales: la inclinación (*Neigung*), con sus modalidades del declinar (*Geneigtheit*), del arrebatarse (*Mitgenommenwerden*), de la distracción (*Zerstreuung*) y la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*). Como segundo fenómeno encontramos el distanciamiento (*Abstand*) que manifiesta el carácter hiperbólico de la vida fáctica, y finalmente el estrechamiento (*Abriegelung*) que manifiesta el carácter elíptico de la vida fáctica¹⁶⁸. Es más “en el estrechamiento cuidador (*sorgenden Abriegelung*) la vida fáctica cultiva contra sí misma siempre nuevas posibilidades de significatividad, en las cuales puede informarse (*umtun sich*) y asegurarse su “significado”¹⁶⁹. “La vida fáctica indica en sí misma en tanto fáctica, el inacabamiento distanciador (*abständliche Endlosigkeit*) de las falibilidades y de ese modo este inacabamiento de la falibilidad es en el carácter de la significatividad”¹⁷⁰. Heidegger denomina a ese inacabamiento (*Endlosigkeit*) con el nombre de infinitud (*Unendlichkeit*). “Esa infinitud es la máscara (*Maske*), en la que la vida fáctica fácticamente se vive en sí misma... con esa infinitud se ciega la vida misma”¹⁷¹.

Estas tres categorías nos acercan al análisis de la vida, pero su particular movilidad exige una mayor precisión fenomenológica. En esta dirección hay que encaminarse hacia el *Vollzugssinn* (sentido de efectivización) donde reconoce dos categorías fundamentales: el relucimiento (*Reluzenz*) y la prestrucción (*Praestruktion*). El primer término describe la reflexividad inmanente a la vida misma. La vida se orienta siempre a los proyectos destinados a procurarle sus necesidades, aquí Heidegger nos habla de un precaverse de la vida. Con estos dos términos Heidegger intenta “adentrarse en un movimiento que constituye *la movilidad propia de la vida*, ella *es en esa movilidad y a través de ella*”¹⁷². El sentido último del movimiento de la vida es una caída (*Sturz*) que caracteriza su arruinamiento (*Ruinanz*). Trataremos este punto en el capítulo dedicado a los antecedentes de la caída.

¹⁶⁶ GA, 61, p. 91. y Heidegger aclara que no se trata de la significatividad como un valor, cfr. GA, 61, p. 91

¹⁶⁷ GA, 61, p. 98.

¹⁶⁸ “El carácter referencial del estrechamiento (*Abriegelung*) caracteriza el modo propio como la vida fáctica se cuida en su mundo, lo que indica el cuidado creciente en torno a su mundo, contra sí misma en la ocupación propia como un no cuidado (fáctico): despreocupación (en sí misma es un cuidado ocupado)” (GA, 61, p. 107).

¹⁶⁹ GA, 61, p. 107. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁷⁰ GA, 61, p. 107.

¹⁷¹ GA, 61, pp. 107-108.

¹⁷² GA, 61, p. 117. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Este examen hermenéutico fenomenológico del estatuto temporal originario de la vida fáctica arroja un resultado problemático: si la vida fáctica se caracteriza por este movimiento ruinante cabe preguntarse si es posible satisfacer la exigencia de originariedad de la que partía el programa heideggeriano. Dicho de otra forma, ¿puede llamarse temporalidad originaria al movimiento de la vida que desemboca en una tendencia a la caída?, ¿puede concebirse lo originario desde la caída? No olvidemos que Heidegger está pensando en la constitución de una ciencia originaria de la temporalidad de la vida fáctica. ¿No resulta incompatible esta aspiración con los resultados obtenidos?, ¿cómo conciliar la opacidad cada vez mayor que Heidegger atribuye al proceso de temporalización de la vida fáctica con el hecho de que ese proceso es originario?, ¿puede lo originario ser opaco cuando de lo que se trata es de describirlo fenomenológicamente?

Esta situación despierta dudas metodológicas fuertes pues la vida factica en su proceso de temporalización muestra una tendencia al encubrimiento (*Verdeckungstendenz*) este rasgo estructural de la facticidad nos obliga a pensar qué significa que la vida pueda ser originaria en el marco de esta tendencia al enmascaramiento. En este sentido las categorías de *Ruinanz* y *Sturz* se vuelven decisivas en el proceso de autointerpretación temporal de la facticidad.

“La movilidad de la vida fáctica que la vida fáctica “ejerce”, es decir, “es”, *en ella* misma, *como ella* misma, *para sí* misma, *desde sí* misma y, en todo ello, *contra sí misma*”¹⁷³.

La vida es así un proceso de movimiento que culmina en una relucencia, entendiendo por ella, este ejercicio contra sí misma. La relucencia es el saber de sí de la vida, el autoconocimiento de sus tendencias expresivas que deviene un ocuparse que no sólo es revelador sino también desfigurador y enmascarador, el cual actúa contra el ser mismo de la vida. Esta es una tendencia estructural de la vida fáctica, que descubre la fenomenología heideggeriana: la tendencia al enmascaramiento de la facticidad¹⁷⁴. Esta tendencia hace al ser mismo de la facticidad, “ser” que Heidegger ya en estos tempranos cursos denomina *Sorge*. Es en el *Natorp Bericht* donde esta descripción cobra quizás su relevancia mayor.

“La movilidad de la ocupación (*Besorgen*) no es una ejecución indiferente, de tal modo, que, con ella, en la vida nada más sucediera algo y que ella misma fuera un suceso. En la movilidad del cuidado vive una inclinación (*Geneigtheit*) del cuidado hacia el mundo como la *propensión* a absorberse en él, a dejarse llevar *por* él. Esta propensión de la ocupación es la expresión de

¹⁷³ GA, 61, p. 131. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹⁷⁴ Cfr. GA 63, p. 32.

una tendencia fáctica fundamental de la vida a *precipitarse (Abfallen)* desde sí misma y a caer (*Verfallen*) en el mundo y con ello a destruirse (*Zerfall*) a sí misma”¹⁷⁵.

Esta tendencia al encubrimiento que Heidegger detecta en el estatuto temporal mismo de la facticidad, la *Sorge*, constituye la esencia de la misma en la cual siempre nos movemos y vivimos. Ahora bien, ¿cómo calificar a esta situación? ¿Podemos decir que se trata de una situación no originaria?, ¿es acaso la facticidad no originaria por expresar esta tendencia estructural al encubrimiento? Por el contrario, ¿podría decirse sin más que la originariedad de la facticidad radica en su tendencia a la disimulación, el enmascaramiento y el encubrimiento? Y de ser así ¿es esto compatible con la descripción hermenéutica fenomenológica que se quiere alcanzar de la facticidad de la vida?

La situación parece ser la siguiente: o renunciamos a la descripción originaria de la vida fáctica al aceptar que ésta estructuralmente vive bajo el modo de la máscara o identificamos sin más máscara con originariedad. La simplicidad de ambos caminos, y su unilateralidad, nos obliga a rechazar este modo de razonar el problema. Más bien se trata de pensar la tensión entre ambos polos, la originariedad temporal de la vida fáctica y su tendencia estructural a la caída, al despenamiento y a la destrucción, es decir a su nihilización. La relación entre originariedad de la facticidad y negatividad de la misma –expresada en su tendencia al declive y a la caída– no puede ser de mutua exclusión ya que el proceso de temporalización de la facticidad se revela como su núcleo constitutivo último y, si bien dicho proceso conlleva una movilidad ruinante, es cierto que dicha movilidad reviste un carácter originario. Pero, tampoco es posible una identificación total entre originariedad y tendencia a la caída. Esta idea resultaría contradictoria porque para poder ver dicho encubrimiento habría que poder ubicarse por fuera de él, no habría que vivir en él. Sin embargo sabemos que para Heidegger la ciencia originaria de la vida fáctica se caracteriza por una posición de no-distanciamiento con respecto a aquello que constituye su objeto de estudio. Dado que no es posible una identificación absoluta entre la originariedad de la vida fáctica y encubrimiento total, Heidegger prefiere hablar de desfiguración (*Verstellung*) y transformación (*Verkehrung*)¹⁷⁶. De lo que se trata es de describir a la vida fáctica desde su núcleo temporal mismo en el cual se revela que si bien ella está caracterizada por un no, por una negatividad, por una impropiedad estructural, no se reduce a ella, lo originario también indica otra forma de la vida, un contramovimiento donde la vida intenta ganarse. Es decir, un movimiento que si bien está también caracterizado por un no, ya no es un movimiento de puro encubrimiento sino de desocultación. Ello no significa que la tendencia a la desfiguración pueda ser superada, pero sí indica que la originariedad de la vida no se agota en su tendencia a la

¹⁷⁵ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 9. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷⁶ Cfr. *GA 20*, p. 377.

relucencia, también hay un contramovimiento. De esta forma lo originario no se reduce ni a su pura relucencia ni tampoco a un origen pleno y completamente prístino que surgiría de la desocultación y el desenmascaramiento absoluto. Se comienza a perfilar una neutralidad de la dinámica específica de lo originario –neutralidad porque lo originario no se reduce a ninguna de sus tendencias negativas estructuralmente constitutivas: la tendencia a la caída, por un lado, y el contramovimiento orientando a ganarse, por el otro- que veremos reaparecer con más fuerza en los cursos posteriores.

En este sentido se puede hablar de una huida del sí mismo o de una represión que se ejerce sobre él en la facticidad. Esta es la manera en la que el movimiento temporalmente originario de la caída y la relucencia da a entender que la mismidad de la vida no se agota en ese tipo de movilidad. Todos los caracteres que muestran esta dinámica originaria (*versucherisch, beruhigend, entfremdend*) conllevan hacia un excedente, la negatividad de la impropiedad de la vida no agota la originariedad de la vida fáctica, pues existe un contramovimiento también temporalmente originario que apunta en la dirección opuesta, hacia la negatividad del desenmascaramiento.

Si tomamos en cuenta esta idea de una desfiguración primaria arraigada en la facticidad, su importancia es crucial. La crítica emprendida por Heidegger frente a las corrientes filosóficas dominantes en su época remitió la investigación del tema de la fenomenología a la vida fáctica, y de esta, se estudia su aspecto estructural central, su proceso de temporalización. De ahí la necesidad de apropiarse hermenéuticamente de este proceso, en el cual la facticidad si bien se dona a sí misma no lo hace plenamente. La facticidad está estructuralmente constituida por la *Diesigkeit* o brumosa ruina. La consecuencia fundamental de este movimiento ruina, para la fenomenología como ciencia originaria, es que pone en cuestión u obliga a interrogarse por la originariedad de la vida fáctica. Una vez más nos preguntamos ¿cómo se concilia la idea de que la temporalización originaria de la facticidad es una *Diesigkeit*? Podríamos decir que el proceso trata de un pasaje de cierta situación de enmascaramiento de la vida fáctica hacia una comprensión que produzca un des-velamiento. Aquí debemos tener siempre en cuenta que el proceso de des-velamiento no mantiene una simple relación de oposición con el enmascaramiento como si el desvelar fuera lo originario frente a una máscara no originaria. El paso crítico-fenomenológico no está dado por una transición de la deformación hacia un momento originario no deformado, sino que el paso crítico está constituido por un transitar desde una forma de temporalización de lo originario caracterizada por un fuerte componente negativo: la ruina-caída-*Diesigkeit* hacia otro modo de temporalización de lo originario caracterizado como contramovimiento –y que por ende también conlleva un elemento nihilizante. Heidegger caracteriza este contramovimiento así: “El ser en sí mismo de la vida, accesible en la propia facticidad, es de tal tipo, que solo puede ser visto y alcanzado a través del

rodeo por el contramovimiento contra el cuidado “cadente”. Este contramovimiento, en tanto preocuparse de que la vida no se pierda, es el modo en que se temporaliza el ser auténtico de la vida que puede ser captado”¹⁷⁷. Esta explicitación deja en claro que este contramovimiento resulta tan originario como el movimiento de la caída, pero también queda claro que no se trata de reemplazar un modo de temporalización por otro¹⁷⁸.

El movimiento entre estas dos tendencias se ve expresado en la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) de la existencia fáctica¹⁷⁹. La cuestionabilidad se despliega entre dos modos de negatividad temporal, por un lado, afecta a la facticidad la cual se da temporalmente en la cotidianidad de sí misma como no siendo ella misma, pero esta negatividad no es abstracta sino concreta, pues se da bajo el modo de una indicación que apunta más allá de sí misma. Ahora bien, el contramovimiento que también surge espontáneamente de la vida fáctica misma no es una mera negación que busque solamente oponerse unilateralmente al primer movimiento, más bien se revela como la posibilidad que la vida tiene de no agotarse en su primer modo de mostración sino en apuntar hacia otros modos posibles de temporalizar su ser. La fenomenología heideggeriana muestra cómo la vida fáctica continua, sin abandonar la máscara y la ruina que caracterizan a su facticidad, en el movimiento cuestionador de dicho enmascaramiento: “una movilidad anti-ruinante es el ejercicio filosófico de interpretación y lo es llevándose a cabo en el modo de acceso apropiado de la cuestionabilidad”¹⁸⁰.

En este marco cabe destacar que el énfasis en el movimiento contra-ruinante de la vida fáctica no debe ser entendido como una idea regulativa, no es un ideal que sobrevuele a la facticidad en cuanto tal, sino que más bien es una indicación muy concreta de un cierto viraje que lo originario debe producir en el seno mismo de la temporalización de la vida fáctica. Es cierto que se presenta como un contramovimiento negativo, pero ello no hace de él una mera idea negativa de algo que nunca se alcanzará. Más bien por surgir del seno mismo del proceso de temporalización de la facticidad debe ser y es realizable.

Ahora bien, ¿cómo puede la originariedad de la vida existir en la desgarradura de estas dos tendencias? Esta coexistencia y su estudio no es explicado en forma acabada por Heidegger. Poco a poco, el concepto de vida fáctica se revelará insuficiente a sus ojos para la explicación fenomenológica de la temporalidad. Como señala en el *Natorp Bericht* anticipando los temas que ocuparan su reflexión en Marburg:

¹⁷⁷ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 13. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁷⁸ “La preocupación de la vida fáctica por su existencia no es, por su parte, un abismarse en reflexiones egocéntricas; es lo que es sólo en el contramovimiento contra la tendencia de la vida a “caer”, lo cual quiere decir que es justamente en la, en cada caso, concreta movilidad del tratar y del ocuparse-de” (Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 14. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁷⁹ Cfr. *GA* 61, pp. 151-155; *GA* 63, p. 17; *Natorp Bericht*, p. 14.

¹⁸⁰ *GA* 61, p. 153.

“El objeto de la investigación filosófica es la existencia humana en tanto que interrogada en su carácter de ser”¹⁸¹.

La persecución de este objetivo lleva cada vez más a Heidegger a distanciarse y delimitarse de la filosofía de la vida, el punto culminante de este proceso acaece en el *Natorp Bericht* con el reconocimiento de que el ser-para-la-muerte conlleva el principio conductor de la interpretación. Solamente cuando la vida toma posesión de su finitud deviene sí misma¹⁸². Se perfila el pasaje de la hermenéutica de la vida fáctica a la hermenéutica de la existencia finita por excelencia, el Dasein. Esto es, si el objeto de investigación es la existencia humana en cuanto tal, no debiéramos olvidar que dicha existencia debe confrontarse con el carácter incompresible de su propio ser¹⁸³. Como dice Marquet, “Si el Dasein retrocede ante él mismo es porque no encuentra en él nada o más bien encuentra la nada... No soy en mi sí mismo, porque en él soy un abismo”¹⁸⁴. El análisis existencial fenomenológico de este desconocimiento radicado en la finitud prefigura tempranamente la analítica existencial. Como insistirá en el *Natorp Bericht*, la especificidad del descubrimiento de la mortalidad como criterio rector de la investigación de la existencia permite descubrir otra forma de temporalidad y de historicidad.

Comienza así a prepararse el terreno para una fenomenología hermenéutica de la temporalidad ya no de la vida fáctica, sino del existente humano en cuanto tal: el Dasein. Ello implicará una profundización también en el modo de concebir el tratamiento fenomenológico de la temporalidad, el cual tendrá su pilar y basamento en el tratamiento del concepto de “fenómeno” y sus configuraciones¹⁸⁵.

¹⁸¹ Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 3.

¹⁸² Cfr. Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 25, *GA* 63, p. 17.

¹⁸³ Cfr. *GA* 58, pp. 61 ss y 205.

¹⁸⁴ Marquet, Jean Francois, “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*, p. 197

¹⁸⁵ Tomo la expresión de Roberto J. Walton, la cual se encuentra ampliamente desarrollada y fundamentada en su libro *El fenómeno y sus configuraciones*.

Capítulo 2. La fenomenología como ciencia temporal trascendental.

El proyecto de la fenomenología como ciencia originaria de la temporalidad esbozado tentativamente en los cursos tempranos es reasumido y radicalizado en el período de enseñanza académica en Marburg –período que desemboca en la publicación de *Sein und Zeit*-. La línea de continuidad fundamental se encuentra, a nuestro juicio, en la profundización de la fenomenología entendida como hermenéutica de la facticidad y en el mantenimiento frente a ella de la misma actitud que encontramos en el período previo. Si la actitud básica enunciada en los cursos dictados en Freiburg es que la fenomenología ante todo se ejerce contra sí misma¹, la actitud fenomenológica heideggeriana continuará siendo la misma:

“... la dificultad para el trabajo fenomenológico propio subyace precisamente en que ella [la fenomenología] se hace crítica contra sí misma en un sentido positivo”².

Para Heidegger, la filosofía es fenomenología, en tanto que “los objetos de la investigación filosófica tienen el carácter de fenómenos. Dicho brevemente: la investigación trata de fenómenos y sólo de ellos. Fenomenología en el significado originario y auténtico, que está contenido en la expresión “fenomenología”, significa un modo de encuentro de algo, precisamente el modo eminente: *el mostrarse a sí mismo*”³.

La fenomenología deviene así un concepto metódico y su explicación es provisoria, pues se trata de “la exposición del concepto preliminar de fenomenología”⁴. Pero, la fenomenología es también su posibilidad⁵; como recuerda Jean Greisch el método fenomenológico no es un “Discurso del método” sino solamente la puesta en obra efectiva de un método⁶. En este sentido la fenomenología heideggeriana sigue firmemente el presupuesto fenomenológico general enunciado por Husserl, “a las cosas mismas”⁷.

Según Heidegger, fenómeno es lo que se muestra en sí mismo y por sí mismo. Pero el fenómeno así definido, un mostrarse en sí mismo a sí mismo, puede estar oculto, esto es, lo que tendría que mostrarse puede estar bajo el modo de lo que no se muestra. La fenomenología como método de investigación es precisamente el trabajo de dejar ver, desocultando:

¹ Cfr. *GA* 58, p. 6.

² *GA* 20, p. 119.

³ *GA* 20, p. 117. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁴ *SZ*, p. 28.

⁵ Cfr. *SZ*, pp. 51-52.

⁶ Cfr. Greisch, Jean, p. 101. *Ontologie et Temporalité*. DESDE AHORA CON LA SIGLA: *OT*.

⁷ Cfr. *GA* 20, p. 117.

“La fenomenología es directamente en tanto investigación el trabajo de un dejar ver descubridor en el sentido de la deconstrucción (*Abbauens*) conductora de lo oculto”⁸.

La vida fáctica se caracterizaba por una peculiar ligazón entre su mostración significativa (*Bedeutsamkeit*) y su opacidad constitutiva. Constatamos, a través de las palabras recién citadas de Heidegger, la repetición de esa dinámica de ocultamiento como forma privilegiada del proceso manifestativo que fuera puesta de relieve en los cursos previos. Es una línea de trabajo que profundiza la *Maskierung* y el *Larvanz* de los cuales hablaba Heidegger en sus primeros cursos⁹.

Pero, lo oculto adquiere distintas configuraciones. Algo puede estar oculto porque aún no ha sido descubierto o algo puede haber sido descubierto y quedar oculto nuevamente. Ambas formas de manifestarse de lo oculto pueden ser casuales o necesarias. Discriminar el carácter de estos ocultamientos que padece el fenómeno no es fácil, sino que se requiere de un trabajo metódico de investigación¹⁰. Precisamente la fenomenología efectiviza ese trabajo metódico de des-ocultamiento. “En consecuencia, fenomenología es ante todo un modo de investigar (*Weise der Forschung*), en concreto; hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra (*etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt*). Es decir, para cualquier ciencia una pura trivialidad; y, no obstante, algo que en la filosofía, y ya desde Aristóteles, ha ido quedando más y más olvidado”¹¹. Nuevamente reaparece la cuestión de la fenomenología entendida al modo de un cómo (*Wie*) de la investigación. Podemos notar que esta concepción de la disciplina fenomenológica, presente ya en los primeros cursos de Heidegger, se continúa en el período de Marburg y en *Sein und Zeit*. A este respecto:

“La expresión “fenomenología” significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta”¹²... “Fenomenología” no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido

⁸ GA 20, p. 118. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹ Con suma precisión dice Heidegger “la existencia (*das Dasein*) habla de sí misma, se ve a sí misma de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una máscara (*Maske*) con la cual la existencia se cubre para no espantarse de sí misma” (GA 63, p. 32. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). En esta misma dirección también señala que, la vida comparece constantemente en el modo del “enmascararse (máscara) *Maskierung* (*Larvanz*)” (GA 61, p. 107), por el predominio de esta tendencia constitutiva al ocultarse la vida reviste el modo de temporalización (*Zeitigung*) caracterizado por la “*elipsis* (*Elliptischen*)” (GA 61, p. 108. El término es destacado en bastardillas por Heidegger).

¹⁰ Cfr. GA 20, pp. 118-121.

¹¹ GA 63 p. 71. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹² SZ p. 27. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. Previamente Heidegger también señaló que “Fenomenología es, por lo tanto, un cómo de la investigación, aquel que actualiza los objetos en la intuición (*die Gegenstände anschaulich vergegenwärtigt*) y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en la intuición. Ese cómo y su realización son algo obvio; por eso decir “filosofía fenomenológica” resulta en el fondo equívoco” (GA 63, p. 72. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que en esta ciencia debe ser tratado*¹³.

Si recordamos que la expresión “fenomenología” se compone de dos términos “fenómeno” y “lógos”, entonces tenemos una primera caracterización de fenómeno, como aquello que se muestra en sí mismo. En cuanto a la expresión “lógos” si bien ha sido entendido en términos de “ciencia de”, la teología es ciencia de dios, la biología es la ciencia de la vida, etc.; Heidegger destaca que lógos originariamente no remite a “ciencia de”, sino a hablar acerca de algo, entendido, en su forma griega lógos es un dejar ver algo en él mismo, es decir, desde sí mismo¹⁴. El lógos así definido tiene una función reveladora al igual que la noción de fenómeno.

Hasta aquí podemos decir que este concepto metodológico de fenomenología tiene por objeto el retorno a las cosas mismas, esto es, a los fenómenos, pero ¿en qué sentido debemos entender acabadamente fenómeno? y ¿cuál es su relación con la temporalidad originaria?

2.1. El concepto fenomenológico de fenómeno.

Heidegger abreva en el pensamiento y la lengua griega, en la cual fenómeno significa “mostrarse”, “manifestarse”, “revelarse”, etc., esto es, la significación originaria de fenómeno es “*lo que se muestra en sí mismo, lo patente*”¹⁵. Evidentemente esto no excluye que las cosas se presenten bajo el modo de la apariencia (*Scheinen*). Toda la argumentación depende de la relación que se establezca entre el primer sentido positivo de fenómeno (fenómeno: mostración, manifestación, revelación), y el segundo sentido, más o menos privativo (fenómeno: aparecer, apariencia, semblanza, ilusión)¹⁶. Según Heidegger la primera acepción de fenómeno funda la segunda y no a la inversa¹⁷.

¹³ SZ, pp. 34-35. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁴ Cfr. GA 20, p. 115.

¹⁵ SZ, p. 28. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶ Cfr. GA 20, pp. 114-115.

¹⁷ En su curso del semestre de invierno de 1923-1924 recogido en la GA 17 Heidegger profundiza en esta noción de fenómeno como apariencia. Heidegger nos recuerda que la palabra fenomenología aparece en el siglo XVIII en la escuela de Christian Wolff en el *Neues Organon* de Lambert y significa Doctrina para evitar la apariencia. La pregunta fundamental de Heidegger, en este contexto, es ¿por qué fenómeno llegó a significar apariencia? Sabemos que fenómeno es lo que se muestra por sí mismo, lo que los griegos identificaban con los entes. Pero, también sabemos que cabe la posibilidad que el ente se muestre como lo que no es en realidad, como una apariencia (*Schein*), y la noción de “fenómeno” adquirió ese significado de apariencia. Este doble significado de fenómeno ya estaría presente en Aristóteles, según argumenta Heidegger. Para probarlo acude a un pasaje del *De anima* en el cual Aristóteles habla de la percepción por medio de la vista. Lo perceptible en el ver es lo visible. Lo que es así se caracteriza por el color, y el color de un ente es perceptible en la luz, o mejor, en la claridad; la claridad misma no es visible en sí, sino sólo mediante un color extraño (GA 17, p. 7). La claridad no es un cuerpo, ni tiene movimiento, sino que es “el modo de la propia existencia del cielo, es el dejar ver las cosas, el ser de día. La claridad es un *modo de la presencia de*” (GA 17, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). La luz es la condición para que se dé el fenómeno, el fenómeno destaca un modo de presencia de lo ente (cfr. GA 17, p. 9). Pero el concepto de fenómeno no se refiere sólo a la presencia de las cosas a la luz y “designa a

A su vez estas dos acepciones de fenómeno remiten a una tercera que se encuentra en la palabra alemana *Erscheinung*. “Fenómeno” como una mera manifestación tiene el valor de síntoma, de índice de aquello que no se manifiesta en sí mismo. La apariencia así entendida implica que “Fenómeno” como manifestación “de algo”, justamente, *no* quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un *no-mostrarse*¹⁸. En este caso la mejor ilustración es el síntoma clínico, un claro ejemplo en este sentido lo constituyen los análisis de Sigmund Freud

todo lo que se muestra en sí mismo, tanto lo que se muestra *en la luz como en la oscuridad*” (GA 17, p. 10. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Heidegger se pregunta en este contexto qué es la oscuridad, pues el mismo Aristóteles afirma que hay cosas que no son visibles en la luz, sino en la oscuridad, como por ejemplo, los objetos brillantes. Heidegger señala que “la oscuridad es un modo específico del dejar ver... El ser de la oscuridad consiste en ser *posible* claridad” (GA 17, p. 10. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Incluso recuerda que para Aristóteles las cosas que no son visibles a la luz, igual pueden ser consideradas como entes (GA 17, pp. 10-12). Ante ello Heidegger indica que para esas cosas nos faltan los nombres pues, “nuestra lengua (doctrina de categorías) es una lengua del día” (GA 17, p. 12). Pero Heidegger hace notar también que para Aristóteles en *De anima* III, 10, 433 a 28-29 fenómeno no significa solamente lo que se deja ver, sino también la apariencia (GA 17, p. 38). Para comprender más acabadamente esta idea hay que analizar el segundo término de la expresión fenomenología, es decir, el término “lógos”. El concepto de lógos necesita ser aclarado. Usualmente se lo ha entendido como ciencia de. Pero lógos, según la exégesis heideggeriana, remite a “decir”, y significa hablar acerca de algo. En este mismo marco el sentido de “decir” es el “mostrar” aquello acerca de lo cual se habla. Aristóteles entiende el lógos como dejar ver algo desde sí mismo. Aristóteles también entiende el logos como sonido de un ser que tiene alma, a diferencia del sonido de un objeto sonoro por impacto. Pero no todo sonido de un ser animado es voz. La voz requiere un viviente y también lo que Aristóteles llama fantasía en el sentido de mostrar algo. Este parece ser el carácter distintivo de la voz, el sonido es voz con el que hay que percibir algo (cfr. GA 20, p. 115 y GA 17, p. 15). Lógos es un término que complejiza cada vez más su significado. Heidegger señala que el hombre habla en tanto que esta en un mundo y que quiere algo tanto en él como consigo mismo, “el lenguaje es así el ser y el hacerse del hombre en cuanto tal” (GA 17, p. 16). Heidegger recuerda que el griego sabía muy bien lo que era el lenguaje, pues el griego vivía en el lenguaje y era vivido por él. El dirigir la palabra y conversar con lo encontrado (mundo y él mismo) es lo que lo caracteriza como ser hombre: el tener lenguaje (cfr. GA 17, p. 18). El lógos así definido se revela como más amplio que el juicio y se da cuando hay un hablar con el mundo que está ahí: “El ser del mundo es en el habla en tanto existencia ahí” (GA 17, p. 24). El hombre está en el mundo de una manera tal que puede hablar con el mundo sobre él. En estos términos el lógos tiene un estrecho vínculo con la noción de fenómeno previamente tratada como lo que se muestra estando ahí de modo inmediato. El hablar tiene así una función reveladora (cfr. GA 17, pp. 20-21). Pero además de revelar también puede conducir al engaño y a la apariencia. Heidegger recuerda que según Aristóteles el hombre está la mayor parte del tiempo en el engaño; por las relaciones de la fantasía con la sensación y el pensamiento se llega al engaño (cfr. GA 17, p. 26). En tanto que el lenguaje es apropiado de un modo tradicional y no de un modo originario, oculta precisamente las cosas, ese mismo lenguaje que en realidad tiene la función de indicar las cosas. Así se entiende que en el Dasein del hombre en tanto tiene lenguaje está la posibilidad del error y del engaño (cfr. GA 17, p. 30). “*La existencia fáctica del habla como tal, en tanto que es ahí y únicamente en tanto que es así como hablante es la fuente propia del engaño*. Esto significa, la existencia del hablante trae en sí misma la posibilidad del engaño. En la facticidad del habla yace la mentira” (GA 17, p. 35. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Más aún: “Cuanto más concreto soy en el mundo, tanto más propia es la existencia del engaño” (GA 17, p. 37). Allí estaría la causa de que fenómeno haya cambiado su significado y pasó de significar lo que se muestra en sí mismo a significar apariencia, en el Dasein están entrelazados el error y el engaño de una manera fundamental, y ello significa que el error no es sólo una mala propiedad que debe ser superada (cfr. GA 17, p. 39) sino que es constitutivo de la noción de fenómeno.

¹⁸ SZ, p. 29. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

acerca de la parálisis histérica como síntoma que manifiesta una dinámica propia del inconsciente en sus primeros historiales¹⁹.

Sintetizando, podemos reconocer tres sentidos de fenómeno. Un primer sentido fundamental como *Sichzeigen* manifestarse, mostración, revelación de la cosa misma, un segundo sentido derivado, *Scheinen*, parecer, apariencia, semejanza, ilusión²⁰, y finalmente un tercer sentido, el de *Erscheinung*, la no-manifestación, como en el caso de los síntomas clínicos²¹.

La fenomenología debe hacer ver los fenómenos en tanto son entendidos en su sentido fenomenológico estricto, es decir, los fenómenos entendidos como lo que se muestra en sí mismo diferente de la apariencia (*Schein*) y de lo que anuncia algo que se oculta detrás (*Erscheinung*). Por ello la definición heideggeriana de fenómeno señala que:

“Fenómeno no es algo, detrás de lo cual habría aún otra cosa, de manera más precisa: con respecto al fenómeno no se puede preguntar por un detrás (*Dahinter*) de él, porque lo que hay es precisamente el algo (*Etwas*) en sí mismo. Pero, lo que es mostrable (*aufweisbar*) en sí mismo y ha de ser justificado (*ausgewiesen*) puede estar *encubierto*. Lo que es visible en sí mismo y sólo según su sentido se hace accesible como fenómeno no tiene por qué serlo necesariamente de hecho. Lo que es fenómeno según la posibilidad, no está dado precisamente como fenómeno sino que *primeramente tiene que darse. La fenomenología, precisamente como*

¹⁹ Cfr. Ricoeur Paul, *Freud una interpretación de la cultura*.

²⁰ Heidegger señala que el *Schein*, el parecer, no tiene un sentido necesariamente privativo. El *Schein* “tiene el carácter de indicarse (*Sich-eigens*), pero lo que se indica *no* se indica como lo que es” (GA 20, p. 113. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²¹ Para Heidegger: “El manifestar (*Erscheinen*) tiene el carácter de la remisión (*Verweisung*), precisamente a través de ella se indica aquello sobre lo que remite la manifestación, el manifestar no se indica en sí mismo a sí mismo, sino que solo representa, señala mediando (*vermittelnd andeutet*), indica indirectamente. Además el título manifestación (*Erscheinung*) mienta un modo de remisión de algo acerca de algo (*von etwas auf etwas*) que no se indica en sí mismo a sí mismo –precisamente no solo no se indica en sí mismo a sí mismo, sino que además no se pretende (*prätendiert*) indicar directamente su sentido mismo, por el contrario se pretende (*prätendiert*) representarlo. La característica de la función de remisión en la manifestación, en el manifestar, es la función de la *indicación, del indicar de algo (Indizierung, Anzeige von etwas)*” (GA 20, p. 112. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Esta cita resulta significativa a la luz no sólo de aclarar el término manifestación, sino además por la utilización para definirlo de la expresión remisión (*Verweisung*) que resultará sumamente importante en los párrafos 17 y 18 de *Sein und Zeit*. Heidegger insiste en que la manifestación como *Erscheinung* al basarse en la remisión tiene un carácter derivado del primer sentido de fenómeno, el sentido basado en mostrarse a sí mismo. “La posibilidad de la manifestación como remisión de algo hacia algo yace en que el algo al que se remite se indica él mismo en él a sí mismo, expuesto de otra forma: la posibilidad de la manifestación como remisión se funda en el fenómeno propio, es decir, en el que se indica a sí mismo. La estructura de la manifestación como remisión presupone ya en sí misma la originariedad del indicarse (*ursprünglichere des Sich zeigens*), esto es, el sentido propio del fenómeno. Algo puede estar en remisión en tanto hay un algo indicándose a sí mismo (*Sich-selbst-Zeigendes*)” (GA 20, p. 113). Esta originariedad del indicarse será la clave explicativa del modo en que el tiempo se muestra y se indica en tanto fenómeno.

*investigación, es el trabajo del dejar ver liberador, en el sentido de una deconstrucción, dirigida metódicamente, de los encubrimientos*²².

El fenómeno entendido en su sentido positivo y la apariencia tienen una unidad estructural y se diferencian del concepto de manifestación. Esta última presupone el concepto de fenómeno, pero es radicalmente diferente de él y del concepto de apariencia. La estructura común al fenómeno y la apariencia radica en que ambos son un mostrarse en sí mismo. ¿Qué no es un fenómeno en sentido fenomenológico? El fenómeno no es un mero estar oculto, o sea un no-mostrar, y tampoco es un signo que remite a otra cosa que él no sea. Estas notas negativas que caracterizan aquello que el fenómeno no es constituyen sin embargo las notas positivas del concepto de manifestación. La manifestación de algo indica el proceso de algo no en sí mismo y para sí mismo, sino en tanto remite a otro. Sin embargo, en algún punto el proceso manifestativo debe ser entendido como fenómeno. Esto es, pese a todas sus diferencias estructurales con el concepto de fenómeno en sentido fenomenológico, la manifestación debe ser también un mostrar en general. Desde esta perspectiva el concepto de manifestación presupone el de fenómeno, es más el concepto fenomenológico de fenómeno es constitutivo en este sentido del de manifestación. El concepto de manifestación para manifestar debe en algún punto ser un mostrar en general, y en tanto tal, puede llegar a convertirse en apariencia. El concepto de fenómeno está así presupuesto en el de manifestación²³.

Exploremos un poco más esta relación. Mientras el concepto de manifestación indica un comportamiento óptico, el concepto de fenómeno significa “una forma eminente de comparecencia de algo”²⁴ en una estructura ontológica. A través de esta delimitación del concepto de manifestación ganamos una posición desde la cual el concepto de fenómeno se articula con su estatuto ontológico.

La fenomenología se vuelve ontología, por lo tanto la pregunta acerca del ser entendida fenomenológicamente no implica una remisión a algo distinto de él mismo. Comprender adecuadamente la pregunta por el sentido del ser implica entender que “la luz constitutiva de este “estar iluminado” del Dasein no es una fuerza o fuente óptica de claridad irradiante que de vez en cuando se hace presente en este ente”²⁵. Por ello en la pregunta fenomenológica por el

²² GA 20, p. 118. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Cfr. SZ, p. 36.

²³ “... *manifestación* significa un aspecto remisivo en el ente mismo; de tal manera que lo *remite* (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno”” (SZ, p. 41. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger) Sobre este punto cfr. Heinz Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, p. 11 y ss.

²⁴ SZ, p. 31.

²⁵ SZ, p. 350. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

hw

sentido del ser no se pregunta por algo que está detrás de ella sino por el sentido del ser mismo²⁶.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido estrictamente fenomenológico de la pregunta por el ser? El ser tiene su horizonte de sentido en la temporalidad originaria. El tiempo pensado a partir de esta definición fenomenológica de fenómeno es aquello que paradigmáticamente se muestra, y a la vez, en su misma dinámica se sustrae en sí y a partir de sí mismo. Desde nuestro punto de vista la temporalidad entendida en su despliegue originario, –que en un mismo gesto es neutro y negativo a la vez- y que tal como vimos despunta en los primeros cursos, representa en forma precisa y acabada la definición fenomenológica de fenómeno. El tiempo, entendido como temporalidad originaria, es lo que parece haber permanecido oculto en su configuración fenoménica más originaria para la historia de la filosofía.

“... la dificultad de concebir el tiempo va unida a la temporalidad peculiar del propio tiempo, según la cual, primeramente y la mayoría de las veces el tiempo se oculta”²⁷.

El fenómeno es lo que se muestra en sí y para sí, pero no se muestra a un mirar simple, con frecuencia, inmediata y regularmente, se presenta bajo el modo de su propio encubrimiento. Por eso el tema del ocultamiento de este mostrarse originario se vuelve tan significativo cuando Heidegger quiere explicitar la estructura originaria del tiempo. La temporalidad es un mostrarse en sí misma de manera originaria, y en este sentido se ajusta puntualmente a la definición dada de fenómeno, pues su dinámica de mostración se imbrica directamente con su no-visibility inmediata. Oculto –y encubierto- es su proceso de mostración en la tradición filosófica, y la fenomenología, tal como la estamos analizando, es la única ciencia y el único método capaz de mostrar al tiempo como tal. En este mismo sentido refuerza Heidegger lo dicho: “*El ser oculto es el concepto opuesto al fenómeno, y las ocultaciones son precisamente lo que constituye el tema más próximo de la reflexión fenomenológica. Lo que puede ser fenómeno está inmediata y regularmente oculto o es conocido en una determinación provisional*”²⁸. _Ahora bien, si el proceso de ocultamiento puede ser accidental o necesario²⁹, entonces frente a este último sentido de ocultamiento el descubrimiento-desocultamiento adopta una posición privilegiada como recurso hermenéutico que pretende desvelar la lógica inmanente de la estructura originaria del tiempo. Aquello que Heidegger intentará probar es que el ocultamiento de la temporalidad entendida en forma originaria no es un fenómeno de ocultamiento casual sino necesario y

²⁶ Heidegger lo dice textualmente, no se trata de “... algo que está detrás del ser, sino que se pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein” (SZ, p. 152).

²⁷ GA 21, p 411.

²⁸ GA 20, p. 119. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁹ Cfr. GA 20, p. 119.

funcional en un doble sentido. Por un lado, funcional a la noción misma de fenómeno porque en su dinámica de mostrarse a partir de sí mismo, implica como contrapartida constitutiva su propio ocultamiento –o sea su mostración no-plena-. Hay una opacidad compartida entre el modo que tiene de mostrarse el fenómeno y la temporalidad originaria en tanto fenómeno a ser mostrado por la descripción fenomenológica.

“¿A qué se llama “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es en su esencia *necesariamente* tema de una mostración *expresiva*? Evidentemente, aquello que está *oculto*, aquello que *no se muestra* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta tal punto de constituir su sentido y fundamento./ Pero, lo que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento (Verdeckung)*, o solo se muestra “*disimulando*”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser del ente*”³⁰.

Por el otro, el ocultamiento del ser del ente resulta funcional a la historia de la filosofía, es un movimiento inherente a la dinámica misma de la tradición filosófica. Cabe preguntarse: ¿cuál es la relación entre el encubrimiento de la diferencia ontológica, entendida como solapamiento del ser bajo el modo del ente, y el proceso de mostración-ocultamiento de la temporalidad originaria? En efecto, a lo largo de la historia de la filosofía, a juicio de Heidegger, el ser ha sido mostrado desde el ente o más específicamente desde una interpretación temporalmente unilateral del ente –interpretación que ha variado según la época histórica y su particular disposición a filosofar-, de esta forma la pregunta por el ser de las cosas mismas quedó de antemano obturada y el ser solapado bajo la forma del ente es así empobrecido, opacado y ocultado.

Esta forma clásica de filosofar termina conformando una ontología sustancialista que se asienta en una temporalidad lineal, concebida como una serie de ahora discretos articulados en un continuo uniformizante. Debido a ello la noción misma de temporalidad queda relegada, desplazada del ámbito de indagación filosófica, pues ésta privilegia a la hora de pensar el ser, un ámbito atemporal y supratemporal, una permanente presencia. La ontología clásica deviene así una ontología de la eternidad para la cual la particular movilidad de la temporalidad no es la vía de acceso al ser.

El proyecto filosófico del joven Heidegger se enmarca, desde sus inicios, en una deconstrucción de esta ontología (supr)atemporal. El interés específico del programa heideggeriano reside, desde nuestro punto de vista, en probar que la temporalidad originaria es la condición y el límite de toda *posibilidad* de la ontología y de toda ontología de lo *posible*. En

³⁰ SZ, p. 35. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

este sentido, el tiempo se revela como el verdadero guardián de la plurivocidad del ser y por ello del genuino retorno a la descripción de las cosas mismas.

No obstante, cabe aclarar, Heidegger no está diciendo que la tarea de la fenomenología sea simplemente desocultar o ver lo que ningún sistema filosófico aparentemente vio, siguiendo así un mandato impuesto por una suerte de imperativo categórico que busque salvar la filosofía a cualquier precio. Más bien su intención –provocativa por cierto- remite a rescatar la fenomenología como la única forma de hacer filosofía desde la cual puede plantearse la pregunta radical, la pregunta por el ser, en el horizonte adecuado, es decir, en el terreno de la temporalidad originaria. Pero este lugar de privilegio no hace de la fenomenología una práctica que deba ser complaciente consigo misma, no sólo porque ella como requisito fundamental debe ejercer la crítica contra sí misma, como ya dijimos varias veces³¹, sino porque no es ajena al peligro del encubrimiento que amenaza a toda la tradición filosófica.

“Esa posibilidad de petrificación (*Versteinerung*) de lo comprobado originariamente y de lo justificado (*Ausgewiesenen*) yace en el trabajo concreto de la misma fenomenología”³².

Por ello es necesaria una actitud de atenta vigilancia ontológica, si se nos permite la expresión, pues, junto “con la posibilidad del descubrimiento radical yace igualmente en él, el correspondiente peligro de endurecerse (*verhärten sich*) en sus resultados”³³.

Aquí podemos constatar la radicalización del programa filosófico de Martin Heidegger con respecto a su período previo. Señalamos que Heidegger no abandona su intención filosófica originaria, sino que en todo caso el período de Marburg cumplió la función de aclarar y refinar sus posiciones filosóficas. Se trata, a todas luces, de una profundización de sus tempranas, y por momentos barrocas, intuiciones filosóficas. Presenciamos así el ingreso con toda su fuerza de la problemática ontológica comandada por el ascenso de la pregunta que interroga por el sentido del ser al primer lugar del escenario. Es más, estos nuevos cursos privilegian y hacen manifiesta una articulación latente en los primeros, la relación entre ontología y temporalidad. Fenomenología, ontología y temporalidad conforman desde ahora y cada vez más una unidad indisoluble con vistas a toda la reflexión heideggeriana posterior. Por ello no es de extrañar que en el ya mencionado curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* comience con el planteo de esta problemática como orden del día. La *Vorlesung* tiene como tema central la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* siguiendo como hilo conductor (*Leitfaden*) el concepto de tiempo: “Historia y naturaleza dicho de un modo absolutamente

³¹ Cfr. *GA* 58, p. 6 y *GA* 20, p. 119.

³² *GA* 20, p. 119.

³³ *GA* 20, p. 119.

exterior son temporales”³⁴. La consideración y tematización de la historia del concepto de tiempo que permitirá hacer comparecer el fenómeno de la temporalidad originaria debe seguir no un orden histórico o pretendidamente sistemático (*sogeanter systematischer*) sino fenomenológico. Este orden fenomenológico de exposición está destinado a comprobar la necesaria e indisoluble ligazón entre ontología y temporalidad.

“Pero, la historia del concepto de tiempo es entonces la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, esa historia es la historia de la pregunta acerca del ser del ente; la historia del intento que para descubrir al ente en su ser se basó en una comprensión determinada del tiempo y en un nivel específico de elaboración conceptual del fenómeno del tiempo”³⁵.

2.1.1. La consolidación de la fenomenología como ciencia filosófica de la temporalidad originaria.

Ahora bien, si la temporalidad originaria se muestra en sí misma y por sí misma, el problema es que su mostrarse adopta la forma genérica que se modaliza ora bajo la forma de lo visible ora bajo la forma de lo invisible, donde lo no visto o invisible no es simplemente ausencia de presencia o visibilidad de algo que sería claro y distinto. Más bien la dinámica misma de mostración tiene como contrapartida inherente una negatividad: entendiendo por tal el ocultamiento inherente a todo mostrarse. En ese sentido la historia de la filosofía ha quedado presa de esa dinámica, podríamos decir no ha sabido ver la lógica misma de esa dinámica del fenómeno, y se desempeñó en su filosofar encubriendo la mutua co-pertenencia entre el ser y el tiempo originario bajo el modo del primado del pres(ente) o de la eternidad.

“De modo que la historia del concepto de tiempo es precisamente a fin de cuentas la historia de la caída y la historia de la mutilación del preguntar fundamental de la investigación científica acerca del ser del ente: historia de la incapacidad para fijar nuevamente de modo radical la pregunta por el ser y para elaborar nuevamente su fundamento primero – incapacidad fundada en el ser de la existencia (*Sein des Dasein*)”³⁶.

En el contexto delineado por esta problemática crucial se inscribe el proyecto fenomenológico de *Sein und Zeit* de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser en el horizonte de la temporalidad originaria. Ahora bien en el *Hauptwerk*, como sabemos, no fue redactada la

³⁴ GA 20, p. 7.

³⁵ GA 20, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁶ GA 20, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

totalidad del plan previamente delineado por Heidegger, por lo tanto con su incompletud e inacabamiento en tanto libro ¿logra responder en términos definitivos cómo se muestra en sí misma la temporalidad originaria?

Algunos filósofos como Courtine se preguntan³⁷ por qué razón *Sein und Zeit* devino una obra incompleta. Este autor propone denominar fragmentación a ese inacabamiento esencial, la cuestión central es entonces indagar que obtura el movimiento de la *Seinsfrage* y la lleva a fragmentarse. Desde nuestra perspectiva afirmamos a modo de hipótesis provisional que aquello que interrumpe la marcha del texto en cuestión debe mostrarse en el horizonte de la fenomenología. Courtine coloca su hipótesis explicativa acerca de la fragmentación en directa relación con una tensión entre el concepto previo (*Vorbegriff*) de fenomenología tal como es esquematizado al final de la introducción de *Sein und Zeit* y la “idea de la fenomenología” que si bien se anuncia en esta misma obra, más allá de su anuncio parece destinada a permanecer “indefinidamente diferida”³⁸.

El concepto previo de fenomenología es enunciado por Heidegger en los siguientes términos:

“Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente -ontología”³⁹.

La idea de la fenomenología a la cual alude Courtine es presentada en el párrafo 69 b en la perspectiva de la elaboración de un nuevo concepto de ciencia: el concepto existencial de ciencia.

“Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporalidad de la existencia *el sentido del ser y la “conexión (Zusammenhang)” entre ser y verdad*”⁴⁰.

La fenomenología científica y su metodología propuesta por Heidegger son ontológicas y su eje central en una reflexión acerca del modo en que el tiempo se muestra en su forma más radicalmente originaria, de allí que en este trabajo hablemos de la fenomenología heideggeriana como una fenomenología hermenéutica⁴¹ de la temporalidad originaria. Se trata de un proceso de retroalimentación; la temporalidad originaria sólo puede ser descripta, es decir, interpretada

³⁷ En Courtine Jean Francois, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 162. DESDE AHORA CON LA SIGLA: HP

³⁸ Cfr. HP, p. 162.

³⁹ SZ, p. 37.

⁴⁰ SZ, p. 357. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. Para ampliar éste punto, cfr. Ruggenini, Mario, “La finitude de l’existence et la question de la vérité 1925-1929” en *Heideggers 1919-1929 De’ L Hermeneutique de la Facticité à la Metaphysique du Dasein*, pp. 153-178.

⁴¹ Cfr. GA 63 y SZ, p. 35. También cfr. Grondin, Jean, “L’Hermeneutique du *Sein und Zeit*” en *Heideggers 1919-1929 De’ L Hermeneutique de la Facticité à la Metaphysique du Dasein*, pp. 179-192.

por la fenomenología entendida como una ciencia originaria del ser -ontología-, y la fenomenología es la ciencia no dogmática por excelencia que puede describir la temporalidad originaria porque ésta en su movilidad la preserva del esclerosamiento⁴². Ya en su curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger había señalado que:

“... la fenomenología está fundada en la pregunta por el ser (*Seinsfrage*)”⁴³.

Ahora bien, esto no significa una simple cuestión de inversión de una disciplina por otra, la fenomenología, que está fundada sobre la ontología. Si bien la fenomenología se funda en la ontología entendida como interrogación acerca del ser, no debe perderse de vista que la *Seinsfrage* ha caído en el olvido y que sólo a través de la fenomenología se puede interrogar por su sentido originario, así que la fenomenología a su modo también constituye un suelo para la ontología. Heidegger así lo expresa cuando indica que el:

“... problema es la pregunta fenomenológica fundamental acerca del sentido del ser, esta pregunta no puede establecer (*stellen*) una ontología, pero permanentemente de alguna forma, si presupone una respuesta fundada o infundada y hace uso de ella”⁴⁴. “Con el uso del término ontología no se habla tampoco de una determinada disciplina filosófica entre otras... sino al revés: a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y del modo de tratamiento exigida por las “cosas mismas”, podría configurarse tal vez una disciplina”⁴⁵.

En virtud de esta argumentación Heidegger dirá en *Sein und Zeit* que la “fenomenología es el modo de acceso y determinación justificante (*ausweisende Bestimmungsart*) de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”⁴⁶.

Entonces, por un lado, la fenomenología se funda en la pregunta por el ser y, por el otro, la ontología sólo es posible a partir de la fenomenología aunque la fenomenología no puede establecer una ontología⁴⁷. Esta aparente paradoja se funda en la estructura misma de la temporalidad originaria entendida en sentido fenomenológico. La fenomenología no puede establecer una ontología, pero sí establece las condiciones para interrogar por el sentido del ser, sólo desplegando esa pregunta se podrá fundar, mejor dicho, configurar algo así como una

⁴² “No deducimos los problemas fenomenológicos concretos a partir de un concepto de la fenomenología dogmáticamente presupuesto; antes bien, hemos de llegar hasta ellos mediante una exposición, provisional y muy general del concepto de filosofía científica” (*GA* 24, p. 4).

⁴³ *GA* 20, p. 183.

⁴⁴ *GA* 20, p. 124. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁵ *SZ*, p. 27. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁴⁶ *SZ*, p. 35. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁷ Cfr. *HP*, p. 173, Courtine señala en qué sentido la ontología de la cual habla Heidegger no es una ontología concebida en sentido tradicional.

ontología; por ello la ontología presupone a la fenomenología. La mostración fenomenológica de la temporalidad originaria es la encargada de poner en jaque el modo tradicional de concebir la filosofía y, por ende, la ontología misma y la fenomenología será la disciplina científica encargada de mostrar, describir y justificar el potencial hermenéutico y deconstructivo de la temporalidad originaria, como antesala de cualquier ontología posible.

“El preguntar fenomenológico conduce en su dirección más íntima hacia la pregunta misma del ser de la intencionalidad, y ante todo a la pregunta acerca del sentido del ser como tal. Así la fenomenología, en tanto ella radicaliza su posibilidad más propia, no es otra cosa que el reanimado interrogar (*wieder lebendig gewordene Fragen*) desde Platón y Aristóteles: la repetición, la recuperación (*Wiederergreifen*) del inicio de nuestra filosofía científica”⁴⁸.

En virtud de lo dicho “el método de la ontología, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*”⁴⁹. Esto no significa de ningún modo una subordinación de la fenomenología a la ontología clásica, precisamente en tanto la fenomenología es una fenomenología de la temporalidad originaria, la fenomenología establece las condiciones de la ontología. “Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología”⁵⁰. Por todo ello,

“Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo”⁵¹.

A esta altura del desarrollo estamos en condiciones de afirmar que la fenomenología heideggeriana es básicamente una fenomenología de la temporalidad. Lo cual implica que no sólo no está subordinada a la ontología sino que tampoco es una suerte de ciencia previa, es decir, su cientificidad no radica en ser una condición de posibilidad para las otras ciencias⁵². Heidegger reacciona en este marco –como ya lo había hecho en sus años juveniles en Freiburg– contra todo intento de hacer de la fenomenología una propedéutica:

⁴⁸ GA 20, p. 184. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁹ GA 24, p. 466. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁰ GA 24, p. 467.

⁵¹ SZ, p. 38.

⁵² “En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término Dasein” (SZ, p. 11).

“... nosotros afirmamos que la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión “fenomenología” es la denominación del método de la *filosofía científica en general*. El esclarecimiento de la idea de la fenomenología equivale a la exposición del concepto de filosofía científica”⁵³.

Queda por pensar, en torno a la incompletud de *Sein und Zeit*, si ella no es un signo de que la fenomenología en tanto ciencia filosófica-ontológica que estudia la mostración temporal más originaria del ser no termina descubriendo que la temporalidad es el límite deconstructivo de cualquier ontología posible. En este sentido la “incompletud” de *Sein und Zeit* sería el testimonio de esta imposibilidad de constituir una ontología del tiempo. Pero, por ahora dejemos este punto que retomaremos en la última parte de nuestra investigación.

La filosofía es ontología fenomenológica, la fenomenología en tanto ontología es una filosofía científica. Y la filosofía en tanto ciencia fenomenológica del ser, produce su objetivación. Ahora bien, esta capacidad de objetivar la filosofía fenomenológica la comparte con el resto de las ciencias particulares, entonces, ¿cuál es la especificidad de la objetivación fenomenológica cuando estudia al ser en cuanto tal? Frente al intento de objetivar al ser bajo un modo unilateral de comprensión del tiempo, la fenomenología se convierte en la ciencia tempórea por excelencia:

“Dado que el proyecto temporáneo (*temporale*) hace posible una objetivación del ser y permite su conceptuabilidad, o sea, constituye la ontología en general como ciencia denominamos a esta ciencia para diferenciarla de las ciencias positivas, la *ciencia temporánea (temporale)*. Sus verdades develan las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad. Todas las proposiciones ontológicas tiene el carácter de *veritas temporalis*”⁵⁴.

La fenomenología deviene así, luego del largo recorrido que hemos emprendido al comienzo de esta sección, ontología, o sea, filosofía científica en general. El motivo de esta denominación obedece a que estudia el fundamento último del ser: el tiempo. Por ello la fenomenología es en tanto ciencia filosófica de la ontología una ciencia temporal. En tanto tiene a la temporalidad originaria como su estudio primigenio, la fenomenología es ciencia temporal trascendental⁵⁵.

⁵³ GA 24, p. 3. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. En esta misma dirección Heidegger aclara que: “con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la interrogación fundamental de la filosofía. El modo de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*”. (SZ, p. 27. El término destacado en bastardillas es de Heidegger)

⁵⁴ GA 24, pp. 459-460. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁵ Cfr. GA 24, p. 460.

2.2. La pregunta acerca del sentido del ser en el horizonte del tiempo.

En virtud de lo dicho, el problema de la constitución del tiempo es pensado, por Heidegger, en el marco de la pregunta por el sentido del ser o mejor dicho el tiempo se revela como el horizonte para plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. El objetivo general del proyecto filosófico del joven Heidegger –y de *Sein und Zeit* en especial- es lograr una descripción preparatoria del campo en el cual el fenómeno del tiempo se hace observable. En este marco la pregunta por el sentido del ser juega el rol crucial. La pregunta por el ser como tal es la más universal y vacía, pero a su vez es la más concreta y hay que ganarla para cada ente. Se trata de un interrogar que solo puede alcanzarse cuando se pregunta hasta el final (*Zu-Endefragen*)⁵⁶. La pregunta así entendida es determinada desde el principio fenomenológico de acceder a las cosas mismas, es un “dejar ver al ente mismo en tanto ente en su ser”⁵⁷.

Las consideraciones críticas acerca de la pregunta que interroga por el sentido del ser enfocada en términos fenomenológicos se hacen sin que el fundamento de esa pregunta sea absolutamente transparente. Por ello, aclara Heidegger, los presupuestos de la pregunta sólo pueden ser señalados cuando ella se establece⁵⁸. Las consideraciones críticas señalan que ya existe una autocomprensión desde la cual se puede hablar de un preguntar fenomenológico por el sentido del ser en general; sin embargo esto no significa que el camino hacia el sentido del ser en general no este amenazado o que no revista peligros. Lo cierto es que la pregunta por el sentido del ser debe tomar como hilo conductor el tiempo:

“... la historia del concepto de tiempo, es decir, la historia del descubrimiento del tiempo es la historia de la pregunta acerca del ser del ente”⁵⁹.

Como vimos esta historia es, a su vez, la historia de una pérdida, de una mutilación (*Verstümmelung*), por eso es necesaria una deconstrucción de la forma en la cual la tradición entendió, es decir, encubrió el ser del tiempo.

La pregunta por el ser interroga acerca de su sentido, pregunta qué significa “ser”, y ya en su preguntar presupone una cierta respuesta acerca de lo qué significa “ser”. La pregunta que interroga por el sentido del ser tiene una estructura definida en los siguientes términos. Esta aquello que es lo “preguntado (*Erfragte*)”, en directa referencia al sentido del ser. Esto es lo que la pregunta debe alcanzar en definitiva. Cuando el ser es interrogado se pregunta acerca del carácter fundamental del ente, es decir, de aquello que determina al ente como ente y lo que determina al ente como tal es su ser. Entonces, al sentido del ser subyace lo “puesto en cuestión

⁵⁶ Cfr. *GA* 20, p. 186.

⁵⁷ *GA* 20, p. 186. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁵⁸ Cfr. *GA* 20, p. 188.

⁵⁹ *GA* 20, p. 191. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

(*Gefragte*): el ser del ente. A lo “preguntado” subyace lo “puesto en cuestión”. Lo “puesto en cuestión”, el ser del ente, y lo “preguntado” en tanto tal, el sentido del ser, sólo son mostrables cuando el ente mismo es interrogado (*befragt*), es decir, el ente debe hacerse accesible él mismo en su ser. Lo “interrogado (*Befragte*)” es el ente mismo. Entonces, a “lo puesto en cuestión” subyace lo “interrogado” y al sentido del ser de un ente subyace como condición el ente mismo. Sintetizando tenemos: 1) “lo preguntado (*Erfragte*)”: el sentido del ser, 2) “lo puesto en cuestión (*Gefragte*)”: el ser del ente, 3) “lo interrogado (*Befragte*)”: el ente en cuanto tal. La pregunta está propiamente establecida cuando es elaborada en estas tres direcciones esenciales⁶⁰.

Lo propio del ser, aquello que lo diferencia no sólo del ente sino también del ser ente del ente, es que el ser es determinado en su diversidad, y esa determinación de su diversidad es lo que Heidegger llama tiempo⁶¹. Lo específico de la temporalidad originaria es que ella trasciende el concepto corriente de temporalidad: tanto sea ese sentido corriente de temporalidad entendido como la representación pre-filosófica del tiempo; como el concepto de tiempo transmitido filosóficamente. El tipo de relación que existe entre la temporalidad originaria y su diferenciación del concepto de tiempo conocido hasta Heidegger -ya sea en su versión pre-filosófica como en la filosófica-, se corresponde con el tipo de relación que existe entre el sentido buscado del ser en su diferenciación ontológica con respecto al ente. Dicho de otra forma, el sentido buscado del ser en general se corresponde con su temporalización originaria mientras que la conceptualización pre-filosófica y filosófica tradicional de la temporalidad originaria representa el encubrimiento de la diferencia ontológica y por lo tanto un no-planteamiento del modo originario de ser del tiempo. El concepto metafísico del tiempo se

⁶⁰ En el curso del semestre de invierno 1923-1924 recogido en la *GA 17* Heidegger despliega una estructura más detallada de la pregunta. Considera que deben distinguirse los siguientes elementos: 1) lo interrogado (*Befragte*) por la pregunta, 2) lo puesto en cuestión (*Gefragte*), 3) respecto (*Hinsicht*) a qué se pregunta, es decir, en que dirección (*woraufhin*) se interroga a lo interrogado, 4) el cómo (*Wie*) del preguntar en cuanto tal, el cual ya orienta hacia la respuesta buscada, 5) A partir de estos momentos que son calificados de fundamentales comprendemos la articulación entre la pregunta y el problema que suscitó dicha pregunta, 6) cómo se encuentra (*Wie begegnet*) algo así como un problema y una pregunta, es decir cuál es el ser de la pregunta, por ejemplo puede decirse que la pregunta es algo que encontramos como una piedra en el camino, 7) la localización de las posibles modificaciones que determinan a la pregunta, las diferencias entre el interrogado (*Befragtem*) y aquello puesto en cuestión (*Gefragem*), el respecto de la pregunta (*Fragehinsicht*), y el modo de preguntar (*Frageweise*), 8) la prueba (*Nachweis*) que la decisión por una pregunta y un problema determinados depende de un método determinado, 9) la conexión entre la formulación del problema y la historia de ese problema, 10) el análisis decisivo y la interpretación de la pregunta en tanto que pregunta tiene que entender a la pregunta como una búsqueda (*Suchens*), la pregunta es siempre una búsqueda determinada, lo cual implica que la pregunta no es nunca un fenómeno primariamente teórico, 11) la búsqueda es a su vez una ocupación determinada (*bestimmte Sorge*) del Dasein, 12) la ocupación (*Sorge*) es siempre una posibilidad de ser determinada del Dasein. (Cfr. *GA 17*, pp. 73-74).

⁶¹ Cfr. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, p. 23. DESDE AHORA CON LA SIGLA: *SD*. Que el ser sea determinado en su diversidad por el tiempo no significa que el tiempo sea un mero agente dispersivo de la unidad del ser, pues sino no tendría sentido que la pregunta por el sentido del ser esto es la pregunta por una unidad de sentido se siente en el horizonte trascendental del tiempo. “La cuestión de la posible multiplicidad del ser y con ello, a la vez, la de la unidad del concepto de ser en general se hace acuciante” (*GA 24*, p. 170. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

corresponde con el concepto de ser metafísico, mientras que el concepto no metafísico del ser, obtenido a partir de la radicalización de la pregunta que interroga por él, se determina desde una concepción de la temporalidad originaria no metafísica⁶².

En definitiva, el problema fundamental que orienta la filosofía de Heidegger desde sus comienzos es una pregunta ontológica que si bien encuentra diversos modos de formulación - ¿cómo desocultar la diferencia ontológica?, ¿cómo acceder a la originariedad del ser?, ¿cuál es el sentido del ser en general?-, en definitiva confluye en la siguiente: ¿cómo retornar “a las cosas mismas (*Zu den Sachen Selbst*)”? Este modo de preguntar implica como tarea de la filosofía una rigurosa descripción fenomenológica de lo que hay; además entraña una complementaria deconstrucción del modo en que la tradición filosófica abordó la pregunta por el modo de ser de lo que hay. En efecto, a lo largo de la historia de la filosofía, el planteo del problema ontológico no ha sido, a juicio de Heidegger, lo suficientemente radical, y ello debido a que el modelo con el cual la historia de la filosofía toda ha pensado lo que es resulta incapaz de apresar y describir las cosas tal como ellas son y se dan. El análisis de Heidegger apunta básicamente a probar que en la medida en que el ser ha sido mostrado desde el ente, o más específicamente desde un ente determinado, la pregunta por las cosas mismas queda de antemano obturada.

Esta forma de filosofar da una preeminencia a una ontología de la sustancia-ousía la cual supone como fundamento una temporalidad lineal y atomizada, concebida como una serie de ahora discretos articulados en un continuo. De hecho, la temporalidad así definida queda relegada, desplazada del ámbito de indagación filosófica, que privilegia a la hora de pensar el ser, un ámbito atemporal o supratemporal permanente. La ontología clásica es una ontología destemporalizada. Por ende, la temporalidad no es la vía de acceso al ser. El proyecto filosófico del joven Heidegger, se enmarca, desde sus inicios, en una deconstrucción de esta ontología atemporal. Su interés específico reside en probar que la temporalidad originaria es la base de toda ontología y, en este sentido, se revela como el verdadero guardián de la plurivocidad del ser⁶³ y por ello del genuino retorno a las cosas mismas. Esta reflexión es plenamente solidaria de esta otra: la indagación de la temporalidad originaria en tanto es la vía regia de acceso al ser, sólo puede ser explicitada en una indagación fenomenológica.

Von Herrmann señala en *Subjekt und Dasein* que la dificultad principal que tenemos para interpretar sistemáticamente el análisis del tiempo llevado a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit* radica en que nos manejamos con una comprensión pre-filosófica del mismo. La propuesta filosófica heideggeriana no se “ajusta (*anknüpft*)” ni a la comprensión cotidiana del tiempo, ni a

⁶² Cfr. *SD*, p. 26

⁶³ En este sentido acota von Herrmann que el sentido buscado del ser, la temporalidad originaria no puede hacerse visible desde el interior de la comprensión formal metafísica del ser. Cfr. *SD*, p. 27.

la teoría del tiempo transmitida por la tradición. Según von Herrmann la “apropiación (*Aneignung*)” filosófica que hace Heidegger del concepto de tiempo implica un ejercicio deconstructivo del camino seguido por Aristóteles, en el libro IV de la *Física*, del seguido por Agustín en el libro II de las *Confesiones*, del kantiano en la Estética trascendental y del seguido por Husserl en sus *Lecciones*⁶⁴.

¿Cómo comprendemos el tiempo en su forma pre-filosófica? Comprendemos el tiempo pre-filosóficamente como el ahora (presente), el ahora todavía no (futuro) y el ahora ya no (pasado). Esta comprensión subyace a la interpretación del tiempo transmitida filosóficamente. La filosofía del tiempo transmitida tiene en común con la comprensión pre-filosófica del tiempo pensarlo como ahora y sucesión de horas. Por ende, para comprender el fenómeno originario del tiempo hay que interpretar el concepto de tiempo vulgar, concretamente su cristalización en los significados de presente, pasado y futuro. En este marco la pregunta acerca de la esencia originaria del tiempo, es la pregunta acerca del sentido del ser en general⁶⁵. Ambas preguntas son una y la misma y están enlazadas en *Sein und Zeit*. Por lo tanto, esta obra se propone pensar la esencia originaria del ser a partir de la esencia originaria del tiempo y la esencia originaria del tiempo a partir de la esencia originaria del ser.

El lugar de mostración de la temporalidad originaria era, en la intención de Heidegger, la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*. A tales efectos recordemos brevemente la estructura que debió tener esta obra. La primera parte lleva por título, “La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. Esta primera parte debía contar de tres secciones, a saber: 1) Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein. 2) Dasein y temporalidad. 3) Tiempo y ser. La segunda parte se llamaría: “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad”. Esta segunda parte debería, a su vez, articularse en tres secciones, 1) La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporeidad. 2) El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*. 3) El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua. Sabemos que de este programa completo *Sein und Zeit* alcanzó la redacción de las dos primeras secciones de la primera parte. La tercera sección de la primera parte, destinada a desplegar la temporalidad originaria en cuanto tal, no fue redactada. Por ello deberemos reconstruir a partir de los elementos que poseemos el concepto de temporalidad originaria.

⁶⁴ Cfr. *SD*, p. 77.

⁶⁵ Cfr. *SD*, p. 77.

Un primer elemento significativo que podemos mencionar pese a esta ausencia de una consideración explícita⁶⁶ es que hay una vinculación entre la temporalidad originaria y la temporalidad ontológico-existencial tematizada en la segunda sección de la primera parte. La temporalidad originaria se presenta como el “horizonte trascendental (*“transzendente Horizont”*)”⁶⁷ no sólo para la pregunta filosófica acerca del sentido del ser sino también para la efectivización de la existencia extra-filosófica. A su vez la temporalidad originaria se realiza (*Vollzug*) como temporalidad existencial del Dasein⁶⁸, por lo cual el paso siguiente será desplegar las estructuras ontológicas del Dasein para describir fenomenológicamente cómo se realiza la temporalidad originaria en la facticidad misma de los existenciarios y del estado de abierto del Dasein.

Ahora bien, la temporalidad existencial del Dasein y su apertura nunca deben analizarse perdiendo de vista la apertura del ser en general y la temporalización originaria del mismo. Para Heidegger la apertura del ser en general permanece abierta en la apertura misma del Dasein humano, pero no bajo la figura de la subjetividad. La temporalidad originaria es el ahí (*Da*) del Da-seins⁶⁹, pues al hablar de Dasein estamos diciendo que el hombre existe, abierto en la apertura de su ser para sí mismo, en la apertura del ser en general. Pero, la apertura del ser en general sobrepasa (*greift über heraus*) siempre la apertura del Dasein en su existencia. La aclaración es importante, pues no se trata de una equivalencia entre los modos de la temporalización extática del Dasein con la temporalidad originaria en cuanto tal. Pensar así llevaría a un desatino que consiste en creer que la *Sorge* existencial, esto es la temporalización extática del Dasein es ya en sí misma la temporalización del ser en general, cuando en realidad la *Sorge* no es el ser del ente en su totalidad sino que en ella, en tanto ser del Dasein, se efectiviza la apertura del ser en general. De la misma manera no es la temporalidad existencial del Dasein, los éxtasis temporales, la temporalidad del ser en general, sino que en ellos se constituye la apertura temporalizada del buscado sentido del ser en general.

La cuestión radica entonces en mostrar la temporalidad originaria a partir de la temporalidad extático horizontal del Dasein. La temporalidad originaria del ser en general deviene así, para utilizar una expresión de raíz husserliana, un horizonte de todos los horizontes. La efectivización en la existencia fáctica de la temporalidad originaria del ser en general conforma

⁶⁶ Von Herrmann señala que la tematización de la temporalidad originaria como sentido del ser en general debió ser explicitada en la tercera sección de la primera parte que Heidegger nunca alcanzó a escribir permanece en reserva (*vorbehalten*). Cfr. *SD*, p. 40.

⁶⁷ *SD*, p. 40. Las comillas son de von Herrmann.

⁶⁸ Von Herrmann señala este mismo aspecto preguntándose cómo se conectan ambos modos del tiempo uno con otro (*zueinander*) y señala que hay que fijarse en la relación de la apertura temporalizada del Dasein con la apertura del ser en general, esto es, en la apertura de los tres éxtasis, *Auf-sich-Zukommen*, *Auf-sich-Zurückkommen*, *Gegenwärtigen*, donde el Dasein se abre para sí mismo produciéndose temporalmente se mantiene también abierta (*hält auf*) temporalmente la apertura del ser en general. Cfr. *SD*, p. 40.

⁶⁹ Cfr. *SD*, p. 42.

el horizonte (*Horizont*) donde se encuentran el hombre, los entes intramundanos, el *Mitsein*, el Dasein mismo. Ese horizonte de ser universal es trascendental porque el hombre y el ente ya han sido sobrepasados (*überschritten hat*) en su existencia por la universal apertura temporalmente constituyente del ser en general⁷⁰.

El análisis de esta situación conduce a la siguiente reflexión: la apertura del ser en general que se mantiene temporalmente abierta en la temporalidad existencial del Dasein es el sentido buscado del ser. El ser como apertura temporalizada es lo más originario. De esta forma la pregunta por el sentido del ser alcanza su meta: el sentido del ser como temporalidad originaria. Pero aún queda algo más: a partir de este suelo de sentido del ser ganado con la temporalidad originaria debe indicarse que en los hechos toda determinación del ser que pretenda establecer alguna ontología, todo intento de construir una ontología “puede ser aclarado solamente a partir del tiempo originario en tanto sentido del ser como tal en su origen ontológico”⁷¹. Esto es lo que da pleno sentido a la siguiente expresión heideggeriana: lo que se busca es la

“... explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser”⁷².

Se trata en definitiva de un camino que conduce al “desentrañamiento de la temporalidad del ser (*Temporalität des Seins*)”⁷³. La temporalidad originaria se convierte así en un horizonte trascendental en el doble sentido: tanto para la comprensión pre-conceptual, pre-filosófica y pre-ontológica del ser como para la comprensión conceptual, filosófica y ontológica del ser⁷⁴.

Ahora bien que el preguntar por el ser quede afectado por lo puesto en cuestión (*Gefragte*)-el ser del ente que pregunta- es algo que pertenece al preguntar mismo por el ser. Esto lleva a precisar que el ente que pregunta, el Dasein, tiene una relación privilegiada con la pregunta misma por el ser. Entonces debido a esto “¿no queda ya mostrada la primacía ontológica de un determinado ente, y a la vez, presentado el ente ejemplar que debe ser primariamente *interrogado* en la pregunta por el ser?”⁷⁵ El propio Heidegger señala que a partir de estas consideraciones “se ha hecho presente algo así como una primacía del Dasein”⁷⁶.

⁷⁰ Cfr. *SD*, p. 43.

⁷¹ *SD*, p. 43.

⁷² *SZ*, p. 17. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷³ *SZ*, p. 19.

⁷⁴ Cfr. *SD*, p. 43.

⁷⁵ *SZ*, p. 8. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁶ *SZ*, p. 8.

2.3. La primacía del Dasein en la pregunta por el ser del tiempo.

El complejo estado ontológico de cosas del cual se habla con el término *Dasein* es una dimensión originaria pura en un doble sentido⁷⁷: Dasein remite no solo al ser del hombre, sino también a la conexión que existe entre el ser del hombre con la existencia y el sobrepasamiento de la misma hacia el ser como tal. De allí que la pregunta heideggeriana fundamental, la pregunta por el ser, sea en última instancia la pregunta por el sentido del ser en general.

En el uso del término Dasein subyace una ambigüedad. La no-observancia de la misma conlleva el peligro de mal comprender la estructura formal de la pregunta acerca del ser. Con el término Dasein se establece una indicación que señala que “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar lo designamos con el término Dasein”⁷⁸. No obstante este señalamiento en el párrafo 4 de la introducción de *Sein und Zeit* se indica que la denominación “Dasein” fue elegida como una expresión que designa el ser de este ente. Según von Herrmann⁷⁹ esta segunda determinación es más importante pues ella expresa al ente “hombre” como Dasein. Dasein designa al hombre, pero ya no como el ente “hombre”. No se trata del hombre como un ente entre otros, sino de su constitución de ser (*Seinsverfassung*). Dicho de otra forma, lo que se mienta en el Dasein humano es el ser de la existencia.

Lo propio del *Da* del Dasein no es sólo que en él se abre el ser del hombre, sino la conexión esencial entre el ser del hombre y la apertura del ser en general. El Dasein debe ser entendido como el lugar donde el ser refiere al ente hombre, lo cual no significa que con el término “Dasein” se hable sólo del ser del hombre; por el contrario, esa expresión ya involucra la pregunta por el sentido del ser en general.

Ahora bien, hay tres elementos centrales que nos permiten caracterizar al Dasein⁸⁰, con la expresión “Dasein”: 1) se designa al ente hombre y no a otro tipo de ente, 2) se indica no sólo el ser ente del hombre sino su constitución de ser, 3) se explicita la constitución de ser del hombre, la existencia en el ahí, en su conexión esencial ontológica con el ser del ente en su totalidad.

Así caracterizado el Dasein vamos a precisar en forma orgánica cual es su relación específica con la pregunta que interroga por el sentido de su ser. Siguiendo las indicaciones que da el propio Heidegger⁸¹ podemos señalar que cuanto más propia y pura es la elaboración del ente que interroga en la experiencia por su ser, tanto más radical es la respuesta que se da a esa pregunta. Ese ente es más específicamente elaborado cuanto más originariamente se experimenta a sí mismo. Nunca debe perderse de vista que quien interroga por el sentido del ser

⁷⁷ Cfr. *SD*, pp. 20-21.

⁷⁸ *SZ*, p. 7.

⁷⁹ Cfr. *SD*, pp. 21-22.

⁸⁰ Cfr. *SD*, p. 22.

⁸¹ Cfr. *GA* 20, pp. 198-202.

es él mismo un ente y se trata de un ente que debe anticipar aquello mismo que él busca, pues lo preguntado (*Erfragte*) por él, el sentido del ser, está dado de manera indeterminada (*Unbestimmtheit*)⁸².

La elaboración del planteamiento de la pregunta acerca del sentido del ser pone al descubierto al ente que pregunta, esto es, al Dasein. De esta forma el ente que interroga por el sentido del ser es co-afectado por aquello que es preguntado (*Erfragte*) por él. El ser afectado del ente que interroga por lo preguntado por él, es una dinámica que pertenece al sentido mismo de la pregunta por el ser. Ahora bien, el que interroga, es decir, el Dasein es el ente que está dado expresamente junto con la pregunta, y al mismo tiempo ese ente debiera abarcarla en su totalidad. Pero el problema es que no puede hacerlo pues él no pregunta directamente por el sentido del ser en general no puede abarcar directamente en su interrogar el sentido del ser en cuanto tal, debe poner en cuestión (*Gefragte*) previamente el sentido de su ser ente. Todo esto motiva la necesidad de desplegar previamente al planteo de la pregunta por el ser en general una fenomenología del Dasein a los efectos de alcanzar una elaboración efectiva de la pregunta por el ser en general⁸³.

Para el fenomenólogo el Dasein no es sólo un ente, esto es, no es investigado sólo desde el punto de vista de su ser ente, sino que por el hecho de ser investigado en su ser ente como antesala del planteo de la pregunta por el ser en general el Dasein es también ontológico. La cosa misma por la cual se pregunta: el sentido del ser solicita (*verlangt*) la mostración de este ente privilegiado que es el Dasein. Heidegger deja en claro que únicamente la tendencia fenomenológica de investigación puede esclarecer y comprender al ser en cuanto tal, pero para ello debe partir de la explicación del único ente que puede establecer esa pregunta, el Dasein, es decir, ese ente que pregunta por sí mismo (*das Fragen selbst ist*).⁸⁴ De aquí se deduce una doble primacía del Dasein, una primacía ontológica y otra óptica. De esta forma se ve confirmada la primacía del Dasein como vía regia de acceso al sentido del ser. “La universalidad del concepto de ser no se opone a la “especialidad” de la investigación –e.d. no se opone a que nos acerquemos a ese concepto por la vía de la interpretación específica de un ente determinado, el Dasein que es donde deberá alcanzarse el horizonte para la comprensión y la posible interpretación del ser”⁸⁵.

⁸² Cfr. *GA* 20, p. 199.

⁸³ Cfr. *GA* 20, p. 200.

⁸⁴ Cfr. *GA* 20, p. 201.

⁸⁵ *SZ*, p. 38. El término entrecomillado es de Heidegger.

2.3.1. La primacía ontológica de la pregunta por el ser.

Plantear esta pregunta no es una actividad abstracta, por el contrario se trata de “*la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta*”⁸⁶. Esta reflexión se apunala en una consideración sobre la relación entre la filosofía y las ciencias positivas. Las ciencias positivas estudian cada una de ellas una región determinada del ente (*Sachgebiet*). Estas regiones son tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La ciencia delimita esta región sobre la cual ha de trabajar, elaboración que cuenta con una previa experiencia e interpretación precientíficas que definen a la región misma. Surgen así los conceptos fundamentales que actúan como hilos conductores para la primera apertura e investigación de la región. Ahora bien, si esta es la forma en que una investigación científica comienza, lo cierto es que el verdadero movimiento de una ciencia no se produce, según Heidegger, por la recolección sistemática de resultados, sino por el cuestionamiento de las estructuras fundamentales de la región. Las ciencias progresan revisando sus propios conceptos fundamentales, aunque esta actividad no es clara y conscientemente emprendida por ellas. El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar crisis en sus conceptos fundamentales⁸⁷. Los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) son las determinaciones en que la región (*Sachgebiet*) a la cual pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia reciben su justificación (*Ausweisung*) y fundamentación (*Begründung*). Ahora bien como cada una de estas regiones se obtiene partiendo de un “determinado sector del ente mismo (*aus dem Bezirk selbst*)”, la investigación preliminar que da lugar a los conceptos fundamentales presupone “la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser”⁸⁸.

El punto que destaca Heidegger es que dicho proceder resultaría ingenuo si no tiene un hilo conductor. El preguntar ontológico siempre es más originario que el óptico, “pero él mismo resultaría ingenuo si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general”⁸⁹. De allí la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser, “... precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo que propiamente queremos decir con esta expresión “ser””⁹⁰.

Por ello la pregunta por el ser apunta a determinar *a priori* no sólo las condiciones de posibilidad de las ciencias que investigan a determinado ente –y por ende ya se mueven en una comprensión del ser– sino también apunta a determinar la condición de posibilidad de las ontologías que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan. “*Toda ontología, por rico y*

⁸⁶ SZ, p. 9. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁸⁷ Cfr. SZ, p. 9.

⁸⁸ SZ, p. 10.

⁸⁹ SZ, p. 11.

⁹⁰ SZ, p. 11. El término entrecomillado es de Heidegger.

*solidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero y suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*⁹¹.

2.3.2. La primacía óptica de la pregunta por el ser.

Si bien Heidegger analiza las ciencias desde el punto de vista del dominio temático en el cual se desenvuelven no hay que olvidar que ellas están enraizadas en actitudes y comportamientos. Desde este punto de vista las ciencias son comportamientos de un ente, el Dasein, que se comporta de tal o cual manera. Desde esta perspectiva el Dasein reviste un privilegio óptico que puede sistematizarse en los siguientes términos.

a) “Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”⁹². Es decir, lo específico del Dasein es que él tiene que ocuparse de su propio ser, solo a él le concierne, su ser no es dado, es una tarea, la de llegar a ser una totalidad articulada. El Dasein se cura o se cuida de su ser en el sentido de ocuparse y preocuparse por su ser. En términos intuitivos se aprecia ya su carácter temporal y procesual, el Dasein es una tarea no algo dado, es un tener que llegar a ser.

b) Su constitución óptica misma ya implica una relación con el ser o dicho en otros términos “la constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”⁹³. Esto es, la relación con el ser no es para el Dasein extrínseca sino absolutamente intrínseca.

c) Por eso mismo ya sea de una manera o de otra el Dasein siempre tiene una relación de comprensión de su ser. “el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de amplitud”⁹⁴.

d) todo esto implica que “es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto (*erschlossen*) para él mismo”⁹⁵.

Como señala Jean Greisch⁹⁶ encontramos aquí por primera vez el adjetivo *erschlossen* correspondiente al sustantivo *Erschlossenheit*. Esta noción constituye una de las más importantes de *Sein und Zeit*, sobre todo cuando lo que se quiere analizar es la temporalidad. A tal punto es importante esta noción que von Herrmann señala que “el éxito o el fracaso de una interpretación de *Sein und Zeit* depende esencialmente de tomar en serio el fenómeno indicado

⁹¹ SZ, p. 11. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹² SZ, p. 12. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹³ SZ, p. 12.

⁹⁴ SZ, p. 12.

⁹⁵ SZ, p. 12.

⁹⁶ Cfr. OT, p. 86.

con el título “apertura”⁹⁷. Los párrafos 29-31 dan cabal cuenta de esta situación de primacía de la apertura a través de nociones como “arrojamiento (*Geworfenheit*)” y “proyecto (*Entwurf*)”. Por su parte la exposición de la dinámica inherente a los éxtasis temporales en la segunda sección de la obra confirmará plenamente la primacía del estado de abierto señalada por Von Herrmann.

El privilegio óptico del Dasein consiste en el hecho de que la comprensión del ser lo caracteriza en su ser mismo, previamente a la elaboración explícita de una ontología. “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*”⁹⁸. “Existencia” juntamente con “apertura” conforman dos conceptos rectores a la hora de pensar la temporalidad.

En este sentido, la existencia es para el Dasein una posibilidad, un tener que ser, ella no es una esencia sino un proceso, una dinámica. “La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo... La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del Dasein”⁹⁹. Tenemos aquí una distinción obligada de dos planos:

a) plano existitivo conformado por las decisiones ópticas que constituyen la movilidad específica de nuestra existencia cotidiana.

b) el plano existencial en el cual se da cuenta de la estructura ontológica misma del Dasein. Se explicita aquello que constituye a la existencia misma.

La tarea de una analítica existencial del Dasein encuentra así su posibilidad en la constitución óptica del Dasein. Ello implica 1) las ontologías que tienen por tema un ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están fundadas y motivadas en la estructura óptica del Dasein mismo que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser, 2) por ello la ontología fundamental que está a la base de todas las demás ontologías debe ser rastreada en la analítica existencial.

El Dasein tiene así una primacía en varios sentidos sobre los otros entes, una óptica, pues está determinado en su ser por la existencia, otra ontológica, pues es el mismo ontológico por tener una precomprensión del ser. Finalmente podemos hablar de una primacía óptico-ontológica, pues el Dasein es la condición de posibilidad de todas las ontologías regionales¹⁰⁰.

Finalmente se plantea como tarea investigar la articulación conceptual que en el transcurso de nuestro trabajo cobrará cada vez más relevancia: la relación existencial (ontológico)-existitivo (óptico), Heidegger aclara que “la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces

⁹⁷ Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”* Band 1 “*Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*”, p. 106. El término entrecomillado es de von Herrmann.

⁹⁸ SZ, p. 40. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹⁹ SZ, p. 12. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁰⁰ Cfr. SZ, p. 13.

*existentivas, e.d. ónticas*¹⁰¹. Esta articulación es una prueba también de la primacía óntica del Dasein. Tendremos que analizar más adelante si la articulación existencial-existencial es aclarada por la temporalización del Dasein o más bien problematizada en su articulación.

Señalamos anteriormente una articulación entre la temporalidad extático-horizontal del Dasein y la temporalidad originaria del ser en general. De la misma forma y fundándose como veremos en esa articulación temporal existe una ligazón estructural entre la analítica existencial y la ontología fundamental. “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe primariamente ser interrogado, sino que es además el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser”¹⁰².

2.3.3. El Dasein y sus modos temporales de ser.

En el párrafo 9 de *Sein und Zeit*, desde un punto de vista terminológico, se desarrollan una serie de conceptos fundamentales para la comprensión del programa filosófico de Heidegger. El título del capítulo en el cual se encuentra el párrafo 9 es “la exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein” y constituye al decir de Greisch una suerte de Discurso del Método de la analítica existencial¹⁰³. Los conceptos centrales del párrafo son¹⁰⁴:

- a) *Jemeinigkeit*.
- b) *Vorhandenheit* y existencia.
- c) *Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*
- d) La existencia cotidiana o de término medio.

Veamos como se imbrican con el estudio del tiempo originario.

a) *Jemeinigkeit*, la ontología temporalizada se escribe en primera persona.

El ente a analizar es un ente que “somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*”¹⁰⁵. Esto indica dos cosas: en primer lugar, que la pregunta por el sentido del ser se formula en términos que no son impersonales, por el contrario se formula en la primera persona. “El Dasein es el ente que *yo mismo soy*, de cuyo ser yo “participo (*“beteiligt”*)” en tanto ente; es el ente que *tengo que llegar a ser cada vez a mi modo*”¹⁰⁶. Se trata de un llegar a ser que es cada vez el *mío*, o más específicamente, “ese modo de ser –*el tener que llegar a ser (es zu sein)*– es

¹⁰¹ SZ, p. 13. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰² SZ, pp. 14-15. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰³ Cfr. OT, p. 111.

¹⁰⁴ Cfr. OT, pp. 111-116.

¹⁰⁵ SZ, p. 41. Los términos destacados con bastardillas y los términos entrecorridos son de Heidegger.

¹⁰⁶ GA 20, p. 205. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorrido son de Heidegger.

esencialmente *el tener que llegar a ser cada vez mio (je meine es zu sein)*¹⁰⁷. De esto se infiere que el Dasein es *posibilidad de ser (Möglichsein)*¹⁰⁸ de ganarme o perderme en mi ser, El Dasein siempre puede modificarse en estas posibilidades, y aún más “¡el modo de ser de esa modificación misma en tanto *historicidad y temporalidad* no es ningún mero cambio incesante!”¹⁰⁹. Aquí tenemos una conclusión fundamental –que tiene sus antecedentes en las tempranas *Vorlesungen*–: el Dasein por ser definido como un tener que ser se revela inmediatamente como histórico y temporal. De aquí se deriva el otro aspecto que queremos mencionar.

En segundo lugar, y en directa relación con lo dicho en primer lugar, la pregunta por el sentido del ser de Dasein no es la pregunta por una cosa, esto es, por algo que se define como un qué, ya que al tratarse de un ser esencialmente temporal la pregunta es siempre por su “*el modo de llegar a ser*”¹¹⁰, se trata de una pregunta sobre “*el cómo de su ser y del carácter de ese cómo*”¹¹¹, en definitiva es siempre una indicación no hacia un qué sino hacia un quién. Recordemos que la primera explicación de esta figura del quien ya fue trabajada en los tempranos cursos friburgueses.

La noción de *Jemeinigkeit* o la cada-cualidad-de-cada-uno, tiene su antecedente más inmediato en el tratamiento de la *Jeweiligkeit* que recibe su interpretación más sistemática en la conferencia de 1924 *Begriff der Zeit*. En ella Heidegger articula fuertemente el carácter singular de la existencia –*Jeweiligkeit*– con su temporalización. “La pregunta qué es el tiempo ha terminado por remitir nuestra investigación al Dasein, si por Dasein se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; este ente en la *ocasionalidad (Jeweiligkeit)* de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente al que apuntamos en la afirmación: yo soy... Este ente es en cada ocasión (*Jeweiligkeit*) el mio”¹¹².

Ahora bien, todo yo soy es siempre un tú eres¹¹³. Reconocemos aquí cómo la mismidad o singularidad –el mundo propio– implica siempre una tuidad o sea un mundo compartido y un mundo circundante. Si bien, Heidegger abandonó la terminología que distingue mundo propio, mundo compartido y mundo circundante, lo cierto es que esta terminología connota la diversificación de la propia ipseidad. Esta idea de una singularidad diversificada y no atómica

¹⁰⁷ GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁸ Cfr. GA 20, p. 206. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁰⁹ GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁰ GA 20, p. 205. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹¹ GA 20, p. 207. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹² Heidegger Martin, *Der Begriff der Zeit*, p. 11. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Con respecto a esto agrega Heidegger más adelante, “El ser humano debiera estar en el tiempo en el sentido indicado, de ese modo puede leerse (*ablesbar*) en él lo que es el tiempo, este Dasein habrá de ser caracterizado en sus estructuras de ser fundamentales. Entonces es cierto que el ser temporal (*Zeitlichsein*), correctamente entendido, es la afirmación fundamental sobre el Dasein en lo que se refiere a su ser (*hisichtlich seines Seins*)” (Heidegger Martin, *Der Begriff der Zeit*, p. 12)

¹¹³ Cfr. SZ, p. 42.

* Das Ausprobieren von Dasein muss gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit
des Seins enden stets als Personalpronomen mit Saqr: "ich bin", "du bist". -

prevalece en el concepto de *Jemeinigkeit* que en su sentido general condensa la triplicidad del mundo trabajada por Heidegger en sus cursos tempranos.

b) Dos sentidos temporales del verbo “existir”: *Vorhandenheit* y existencia

Que algo exista significa que tiene un lugar, que ocupa un espacio, se trata de todos aquellos entes a los cuales no se les puede aplicar el pronombre quién. La existencia como aquello que tiene lugar es la denominación clásica de existir. Heidegger denomina esta forma clásica de existencia como *Vorhandenheit*: ser ante los ojos o subsistencia.

En el caso de Heidegger el término “existencia” no se debe contraponer a su opuesto “esencia” como en el caso de la ontología tradicional. Para Heidegger en lugar de una contraposición entre una esencia fija y una existencia móvil y cambiante, se trata al hablar del Dasein de que “*la “esencia” del Dasein consiste en su existencia*”¹¹⁴. La existencia así definida –en su movilidad esencial- no puede ser confundida con una suerte de substancia a la cual se le predicen propiedades esenciales.

Por esta misma razón, el Dasein en tanto existente es refractario a la técnica habitual de la definición, pues el no es un caso particular a ser subsumido en un caso general. Mas bien el Dasein es un cómo (*Wie*) que indica sus posibilidades existenciales. Decir que el Dasein existe es una forma de decir también que el Dasein no es subsistente. La intencionalidad es precisamente un criterio demarcatorio entre lo existente y lo subsistente. Que el Dasein existe quiere decir que es de tal modo que, siendo, se comporta respecto de lo que es subsistente¹¹⁵. Una ventana, una silla, en general cualquier ente subsistente en el más amplio sentido, nunca existe porque no puede comportarse respecto de lo subsistente en el modo intencional de dirigirse a. Un ente subsistente es solamente entre otros entes subsistentes.

En este marco debemos distinguir dos interpretaciones erróneas sobre la intencionalidad que Heidegger discute y refuta. La primera de ellas se refiere a la objetivación de la intencionalidad. La intencionalidad no es una relación subsistente entre dos entes subsistentes, sujeto y objeto, sino una estructura que constituye el carácter de relación del comportarse del Dasein como tal. La segunda interpretación errónea concierne a la subjetivación de la intencionalidad. Aquí hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto, y que por ello esté necesitada ante todo de trascendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del Dasein es justamente la condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia¹¹⁶. La trascendencia y el trascender pertenecen a la naturaleza esencial del ente, que, en virtud de la trascendencia como

¹¹⁴ SZ, p. 42. La expresión destacada en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹¹⁵ Cfr. GA 24, p. 90.

¹¹⁶ Cfr. GA 24, p. 91.

fundamento, existe como intencional, o sea, que existe en el modo del estar confrontado con lo subsistente. La intencionalidad es así la *ratio cognoscendi* de la trascendencia y esta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos¹¹⁷. Como veremos, la temporalidad será la clave explicativa para comprender cómo la intencionalidad es en realidad trascendencia.

c) Los dos modos posibles del existir temporal: *Eigentlichkeit e Uneigentlichkeit*

La *Jemeinigkeit* comporta dos posibilidades existenciales básicas, la propiedad (*Eigentlichkeit*), entendida como el ganarse a sí mismo, y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), entendida como el perderse a sí mismo.

Este par de ejes conceptuales desempeñarán un rol fundamental en la explicitación de la temporalidad extático-horizontal, pues son estas dos modalidades del existir las que se temporalizan en términos estrictos. También será este par de ejes conceptuales el que animará y motivará nuestra discusión de ciertas líneas interpretativas de la obra y del programa filosófico de Martin Heidegger. Al hablar de la *Jemeinigkeit*, hablamos de su carácter histórico y temporal y de cómo el Dasein se define, en virtud de ese carácter, como temporal. La posibilidad de ganarse o perderse depende del modo de temporalizarse de la propiedad y de la impropiedad; por eso Heidegger señala que el carácter histórico-temporal del Dasein “se convierte en importante considerando el “*Man*” y los conceptos de *propiedad e impropiedad*”¹¹⁸.

Cabe señalar algunas aclaraciones de Heidegger con respecto al uso: “estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”¹¹⁹.

Se perfila en el horizonte el problema que ocupará la segunda sección de esta investigación ¿qué significa que el tiempo es originario? Propiedad e impropiedad en tanto son modos de temporalización del tiempo, comienzan a indicar que la esencia originaria del tiempo no se reduce a ninguna de ellas, y el tiempo se muestra como una movilidad neutra. Cabe destacar que esta misma idea es sugerida por von Herrmann: “... la estructura de la temporalidad formal-indiferente-existencial-ontológica” es “indiferente frente a la diferencia existencial entre

¹¹⁷ Cfr. GA 24, p. 91.

¹¹⁸ GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. Para un examen de los conceptos de propiedad, impropiedad, existencial y existencial, cfr. Richardson, William, J. *Through Phenomenology to Thought*, pp. 49 y ss.

¹¹⁹ SZ, 43-44. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

propiedad e impropiedad. Por lo tanto subyace tanto a la temporalidad propia como la impropia”¹²⁰.

Según aclara von Herrmann la diferencia esencial entre propiedad e impropiedad no se encuentra solo en la existencia, sino que ella testimonia la apertura del ser en general en la existencia¹²¹. En la propiedad contiene el Dasein abierta la apertura del ser en general originariamente abridora; por el contrario el Dasein contiene en la impropiedad la apertura del ser en general en el modo –también originario- del sustraerse o retraerse (*Verschlossenheit*). No obstante, este retraimiento impropio (*uneigentliche Verschlossenhalten*) es el modo propio y específico por el cual el Dasein se mantiene en la apertura del ser en general bajo el modo de la impropiedad. El mantenerse en la retracción de lo abierto del ser no significa un desaparecer, pues en ese retraerse delimitado actúa ya la apertura del ser. Por lo tanto, la retracción, no es una actitud que pueda eliminarse de la existencia del Dasein, porque en la retracción también hay apertura del ser, en ella el ser se desplaza (*versetzt*) y se abre en cuanto tal. En este sentido von Herrmann insiste en que no debe confundirse (*verwechseln*) el retraimiento con un modo deficiente de la apertura del ser.

En el proyectarse a la posibilidad de su ser-en-el-mundo, el Dasein llega hasta sí mismo (*kommt auf sich zu*) como aquel que quiere existir en el mundo junto a las cosas intramundanas. El Dasein se proyecta propiamente si alcanza la posibilidad existencial de precursar su propia muerte y comprende originariamente ésta cuando se abre a la máxima imposibilidad del existir. “El concepto ontológico existencial debe verse desde la apertura. El Dasein se proyecta a la posibilidad de su ser-en-el-mundo en tanto modo de la apertura”¹²². La imposibilidad del proyectarse hacia la posibilidad más propia es entonces el simple retraimiento (*Verschlossenheit*) que se vuelve señor del Dasein. Pero, como señaló von Herrmann no debe confundirse el retraimiento con un modo deficiente del Dasein. El Dasein abre y mantiene abierto el mundo (y en este sentido la apertura del ser en general) aún al ubicarse en la “tensa relación hacia el retraimiento del ser (*Verschlossenheit des Seins*) como el fundamento fuente (*Quellgrund*) de la apertura en su modo originario”¹²³. En este sentido, hay un claro reconocimiento del carácter co-fundante de ambos modos existenciales. Se verifica aquí una vez más lo dicho, en el capítulo anterior: una concepción de un origen que no es describible en términos claros y distintos. Se trata de un juego de alternancia entre propiedad e impropiedad que su vez presupondrá un modo más originario y neutro de manifestación del tiempo que posibilite a ambos como su *Spielraum*.

¹²⁰ SD, p. 83.

¹²¹ Cfr. SD, p. 84.

¹²² SD, p. 85.

¹²³ SD, p. 85.

d) La existencia cotidiana o de término medio: un modo de ser del tiempo.

La misma alerta crítica que señalamos para la dupla propiedad-impropiedad debe también mantenerse para los términos “cotidianeidad (*Alltäglichkeit*)” y “existencia de término medio (*Durchschnittlichkeit*)”. También debemos rechazar toda connotación moralizante con respecto al uso en el *corpus* heideggeriano de estos términos. La analítica existencial busca comprender al Dasein en sus posibilidades, pero comprender al Dasein en sus posibilidades no significa privilegiar cierto tipo de comportamiento considerado noble en detrimento de otros¹²⁴. Por el contrario, cierto tipo de comportamiento considerado banal o trivial también puede ser privilegiado por la analítica existencial.

“Buscamos la *cotidianeidad de lo cotidiano*, el factum en su facticidad, no la cotidianeidad del Dasein ocasional, sino la *cotidianeidad de la ocasionalidad (Jeweiligkeit)* para llegar a ser *Dasein*”¹²⁵.

Lo que en el párrafo 5 de *Sein und Zeit*¹²⁶ se dio en llamar cotidianeidad (*Alltäglichkeit*) recibe ahora el nombre de existencia de término medio. La tarea que se propone la analítica existencial es la descripción positiva de este fenómeno que es sumamente complejo, “el Dasein en su cotidianeidad, un fenómeno altamente complicado”¹²⁷.

Ahora bien, no se trata de explicar la cotidianeidad describiendo hora por hora una existencia concreta¹²⁸, más bien se trata de expresar el rol estructural que cumple este modo de la existencia, rol estructural que se apoya en una forma de temporalizarse del tiempo¹²⁹. Para la explicación de la cotidianeidad vale la siguiente aclaración de corte metodológico: “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica”¹³⁰. Este mismo rol estructural es resaltado por Heidegger cuando asocia y vincula la cotidianeidad con la facticidad en cuanto tal,

¹²⁴ Cfr. *GA* 20, p. 207.

¹²⁵ *GA* 20, p. 208. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁶ Cfr. *SZ*, p. 16.

¹²⁷ *GA* 20, p. 209.

¹²⁸ “Lo que interesa es una explicación hermenéutica, no un informe mundano acerca de lo que “pasa”... Así pues lo decisivo es tomar el hoy en el planteamiento del análisis de tal manera que resulte ya visible en él algo así como un *carácter de ser (Seinscharakter)*” (*GA* 63, pp. 30-31. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁹ “El “hoy” en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “*la temporalidad*” (que no es una categoría, sino un existencial)”. (*GA* 63, p. 31. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.).

¹³⁰ *SZ*, p. 43.

como reza el título del párrafo 6 de *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*: “Facticidad: el Dasein en su ocasionalidad (*Jeweiligkeit*). El hoy”¹³¹.

A partir de aquí se abren líneas de investigación importantes como ser la relación entre impropiedad y cotidianidad, etc. En todo caso lo que queda claro es que la analítica no puede expresarse sobre este fenómeno en forma vaga y difusa, al contrario debe ser descrito con suma precisión ya que la cotidianidad nos pone en presencia de un “concepto específico del tiempo”¹³². ¿Cuál es ese concepto de tiempo?: “Ontológicamente el hoy supone el *presente de la inmediatez (Gegenwart des Zunächst)*, el uno, el estar con los demás, con los otros; “nuestro tiempo””¹³³. Pero también debemos aclarar que esta identificación entre cotidianidad e impropiedad es matizada por Heidegger. Él se refiere a la existencia en la cotidianidad como un modo de existir neutro, habla en este sentido de la existencia en la “indiferente inmediatez y regularidad”¹³⁴ de la cotidianidad.

En este mismo sentido Heidegger en los *Prolegomena*, hacia el final del punto b del párrafo 18 donde ha tratado el tema de la cotidianidad, habla de cómo el Dasein “tiende a *orientarse fuera de sí* hacia la vida (... *tendiert es von sich weg zu leben*)”¹³⁵. La expresión tiene importancia por varios motivos, el más directamente relacionado con nuestro tema es la utilización para caracterizar al Dasein de una expresión muy semejante a la que utilizará para mostrar su carácter temporal: *sich-vor-weg-sein*, esto es, el anticiparse como modo privilegiado del futuriente precursar la muerte, rasgo definitorio del carácter temporal del existir¹³⁶. Además la expresión es importante pues articula uno de los temas más elaborados en la primera etapa académica de Heidegger en Freiburg (1919-1923), la vida (*Das Leben*) con la estructura de la temporalidad como proyecto y anticipación que ya desde la etapa intelectual de Marburg hasta la redacción de *Sein und Zeit* desempeña un papel fundamental en la reflexión heideggeriana sobre el tiempo.

¹³¹ GA 63, p. 29.

¹³² GA 20, p. 209. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³³ GA 63, p. 30. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecómillos son de Heidegger.

¹³⁴ SZ, p. 43.

¹³⁵ GA 20, p. 210. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En esa misma página también escribe Heidegger la expresión “*Von-sich-weg-leben*”.

¹³⁶ En el mismo pasaje Heidegger habla de “*eine vorläufige Orientierung* (una orientación precursora)” (GA 20, p. 210).

2.4. La analítica existencial como cronología fenomenológica.

Ahora bien, sabemos que:

“... la filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute”¹³⁷. L

p. Surincoide '86

Siguiendo esta propuesta de Heidegger en la sección siguiente veremos cómo la analítica de la existencia se imbrica con el carácter más radicalmente originario de la temporalidad. Pero, antes de ello, queremos aclarar en qué sentido Heidegger entiende la expresión “analítica”. En el inicio de la segunda parte del curso del *Wintersemester 1925-26 Logik. Die Frage nach der Wahrheit* en el párrafo 15 titulado “la idea de una cronología fenomenológica” Heidegger acude a una cita de las *Reflexiones* de Kant donde este afirma que “la ocupación de los filósofos no es dar reglas sino descomponer los juicios secretos de la razón común”. Heidegger indica que análisis –y por ende analítica- significa en un sentido formal y muy amplio, descomponer algo previamente dado en sus elementos. Pero un segundo sentido de análisis y más fundamental-significa reconducir algo a su lugar de nacimiento¹³⁸. Analítica significa en este segundo sentido, sacar a luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las condiciones de posibilidad últimas de algo. “Pero tal analítica presupone la directiva para el horizonte hacia el que, por así decirlo, tiene que ir el análisis para dar con las condiciones genéticas de un fenómeno y su posibilidad”¹³⁹. Y la tesis de Heidegger es que el tiempo es el horizonte para dicha analítica filosófica. De allí que Heidegger hable de la analítica como una “cronología fenomenológica”. La analítica en tanto cronología fenomenológica tiene como tema de investigación el fenómeno del tiempo. “Si acerca de los fenómenos preguntamos en qué medida se caracterizan por medio del tiempo, estamos tomando como tema su estructura temporaria, o dicho brevemente, su temporariedad (*Temporalität*)”¹⁴⁰. Entonces la reflexión filosófica sobre el carácter originario del tiempo, se denomina cronología, pero recibe un predicado esencial: fenomenológica. Este predicado decimos que es esencial, porque indica que el lógos del tiempo se orienta filosóficamente y que no tiene nada que ver con el cómputo

¹³⁷ SZ, p. 38. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁸ Cfr. GA 21, p. 198.

¹³⁹ GA 21, p. 198.

¹⁴⁰ GA 21, p. 199. Cabe aclarar que por referirse a la forma más originaria de la temporalidad Heidegger opta por la expresión latina *Temporalität* en lugar de *Zeitlichkeit*. Esta última expresión designa todavía aquello que acaece o transcurre en el tiempo, mientras que la investigación fenomenológica sobre la temporalidad originaria intenta mostrar, la dinámica del tiempo mismo en tanto condición de posibilidad última para la explicitación del sentido del ser.

ordinario del tiempo. “La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir de su temporariedad, y por lo tanto la investigación del tiempo mismo (*Erforschung der Zeit selbst*)”¹⁴¹.

En este sentido interpretar la analítica existencial como cronología fenomenológica implica entenderla como una reconducción de los fenómenos investigados a su lugar de origen: el tiempo. Tan esencial es a los ojos de Heidegger esta posición filosófica, que nos permitimos recordar, que muchos años después de este curso que estamos mencionando, más específicamente en una clase del 25 de Noviembre de 1965, Heidegger recuerda que el término “análisis” aparece por primera vez en la *Odisea* de Homero para denominar la actividad llevada a cabo por Penélope durante las noches, en clara referencia a deshacer lo tejido durante el día. Este término designa la actividad de desatar como un liberar¹⁴². Entonces la analítica existencial, como cronología fenomenológica, es un liberar los fenómenos en dirección a su origen y génesis, la temporalidad, la cual constituye su condición de posibilidad última, de allí el carácter trascendental que ésta reviste. Será tarea de los capítulos de la próxima sección analizar hasta que punto es posible y cómo dicho avatar se imbrica con el reconocimiento de que la temporalidad en tanto horizonte último de ser, es un movimiento neutro.

Pero antes de iniciar este nuevo sendero, queremos indicar una última consecuencia que trae aparejado el razonamiento hasta aquí seguido. Si la investigación fenomenológica se caracteriza por ser una investigación de la temporalidad originaria así presentada –acompañando esta idea con lo que hemos dicho sobre el carácter opaco de lo originario- entonces la fenomenología se revela metodológicamente como un permanente desafío, o dicho en otros términos como un desafío permanentemente inconcluso y antidogmático. “No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado... La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es sólo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar”¹⁴³. Dicho en otros términos la fenomenología no es más que su permanente posibilidad.

“La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”¹⁴⁴.

¹⁴¹ GA 21, p. 200.

¹⁴² Cfr. Heidegger Martin, *Zollikoner Seminare*, p. 148.

¹⁴³ GA 24, p. 467. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁴⁴ SZ, p. 38.

Balance Provisional de la Primera Parte. ¿Trascendentalidad o trascendencia de la temporalidad originaria?

Como señalamos en el primer capítulo de esta primera sección en los cursos del primer periodo de Friburgo (1919-1923), el pensamiento de Heidegger aparecía orientado hacia una filosofía de la vida. Ampliemos en términos genéricos esta idea. Para él los modelos eran Nietzsche, Bergson y Dilthey; sin embargo, no se trata de la vida “en sí” que se reafirma en la cerrazón de su autosuficiencia, sino de la “vida en y para sí”¹ que no está inmediatamente dada sino que el método fenomenológico –y aquí se encuentra la clara influencia husserliana- debe descubrir. “Nuestra vida es solamente como (*Als*) vida en tanto ella es vida en un mundo”². Mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*), toda vida “en sí” se encuentra simultánea e indistintamente en tres mundos y el acceso al dominio original (*Urgebiete*) de la vida “en y para sí” se opera por un apuntalamiento o aguzamiento (*Zugespiztheit*)³ sobre el sí mismo, operación que lleva a reconocer un privilegio del mundo propio que de hecho permanece desapercibido hasta dicha operación. Si bien el sí mismo o mundo propio está triplemente articulado, su apuntalamiento implica delimitarse del orden del *Um* y del *Mit* para entrar en la soledad del curarse de sí. Heidegger encuentra una explicación de esta actitud existencial en “el paradigma histórico más profundo de ese extraño proceso de posicionamiento del centro de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida en el mundo en sí y en el mundo de la experiencia interna que se ofrece a nosotros en la génesis del cristianismo. El mundo propio entra en la vida y es vivido como tal”⁴. Es una suerte de reducción fenomenológica que nos restituye actualmente esta experiencia interior que había sido deformada y desconocida por la adopción del aristotelismo como filosofía del cristianismo oficial, vivir vivenciando su mundo propio (*lebendigen Selbstwelt*)⁵ es la lección de Husserl y la de San Agustín, salvo que la fenomenología de Heidegger pretende, según señala Marquet, ir más lejos y eleva la *Zugespiztheit* a una posición superior: “esta *Zugespiztheit* no es un contenido qué (*Wasgehat*) sino un contenido cómo (*Wiegehalt*)”⁶. No se trata de volver simplemente sobre el mismo ente, sino sobre esto que yo mismo soy, sobre el sí que es propiamente sí mismo, es un volver sobre una cierta manera de vivir el mundo. Esta forma de sí mismo, es un acceso a “la vitalidad más alta (*höchste Lebendigkeit*)”⁷. La vida viviente, es por lo tanto ser absolutamente sí mismo, pero esta vida plena solo se alcanza por medio de un

¹ GA 58, pp. 203 ss.

² GA 58, p. 34.

³ GA 58, p. 59.

⁴ GA 58, p. 61

⁵ Cfr. GA 58, p. 62.

⁶ GA 58, p. 85.

⁷ GA 58, p. 123.

movimiento de retorno hacia su centro⁸. Ese movimiento está precedido de una dispersión o diversificación inicial que es definida por Heidegger desde 1920 como “inquietud”. Heidegger precisa que esa dispersión no es un simple medio de acceso a lo propio de la vida sino que en sí misma es constitutiva de la vida. Compartimos el juicio de Marquet cuando señala, que a este planteo del joven Heidegger subyace la idea de que la existencia propia es un contenido que debe ser recuperado o más bien al cual se debe retornar⁹. Si hay un contenido al cual se debe retornar, ello presupone ante todo, una suerte de salida o abandono de ese contenido que ahora debe ser recuperado. Ahora bien ¿por qué se produce esta dispersión? ¿por qué el sí mismo se experimenta como una carga y no como una plenitud? La vida manifiesta en su espontaneidad un aspecto problemático. Este aspecto está notablemente desarrollado en su *Natorp Bericht*. La vida no es solamente un centro de plenitud, por el contrario en la vida que se cura y ocupa de sí encontramos la huida o escape de nuestro sí mismo. En el centro mismo del Dasein hay algo que torna a la vida una pesada carga¹⁰, es una instancia a partir de la cual el Dasein accede a lo que es propio (*als das Eigene*) y esa instancia no es otra que la muerte. La vida comienza por ocultarse (*sich verbergen*)¹¹ esta verdad, que es la única que le permite ser en forma propia, hay una huida hacia el mundo de los útiles y las cosas por parte del *Man* es una tendencia de la vida a arruinarse (*Ruinanz*) y a bloquearse / estrecharse (*Abriegelung*). Se trata de esquivar y evitar la muerte: “si la vida es propiamente lo que es en la dificultad y en el ser dificultosa (*Schwierig und schwierigsein*) entonces la forma apropiada a este modo de custodia (*Verwahrungsweise*) sólo puede consistir en amargarse (*Schwermachen*)”¹². En esta pesadez la vida toma distancia (*Abstand*) en relación a la situación presente y trata de anular su finitud y temporalización (*Zeitigung*). No se trata de una denuncia ética de la huida cadente, sino que si la vida fáctica retrocede ante sí misma, es porque efectivamente lo que encuentra en ella es una nada, o más bien empleando el vocabulario de *Sein und Zeit* una negatividad (*Nichtung*) que se hace explícita en su comportamiento del curarse, de la angustia, de la inquietud y de la temporalidad¹³. Como insiste en señalar Marquet, en sentido estricto nunca estoy en mí mismo porque en mí esta el abismo, solo soy huyendo de mí mismo, o mejor dicho siempre soy yo mismo en tanto estoy en camino (*unterwegs*) hacia mí mismo. Por lo tanto soy cada vez confrontado con la posibilidad de asumir o rechazar “el cómo del sí mismo más propio”¹⁴. Soy

⁸ Cfr. *GA* 56/57, p. 16.

⁹ Cfr. Marquet, Jean Francois, “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, p. 196.

¹⁰ “La vida fáctica tiene el carácter ontológico (*Seinscharakter*) de comportar una pesada carga”. Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 19

¹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 24.

¹² Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, p. 19.

¹³ Cfr. *GA* 58, *GA* 63 y Marquet, Jean Francois. “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, p. 197.

¹⁴ *GA* 63, p. 7.

cada vez la facticidad de esta posibilidad en su carácter ineludible y, sin embargo, disimulable porque en los hechos “el Dasein habla de él mismo y se ve a sí mismo de tal y tal modo, sin embargo eso es solo una máscara con que el existir se cubre para no asustarse ante sí mismo”¹⁵. Este abismo, según Marquet, será el lugar del ser¹⁶.

Esta hermenéutica del joven Heidegger pretende explicitar la problemática del tiempo originario a partir de una vía “subjettiva”. Esto es, el mundo propio (*Selbstwelt*) se revela como ese lugar de temporalización e historicización y en tanto tal constituye el objeto de la fenomenología. En este nivel de análisis temporalidad e historicidad no se distinguen claramente como niveles del proceso de temporalización. Algo que se revertirá más adelante. También aparecen entremezcladas en la tendencia a la temporalización su carácter neutro –el tiempo se sustrae a una mostración privilegiada en la vida fáctica- y una suerte de negatividad originaria. Como veremos en la próxima sección la expresión “neutralidad” es una expresión acuñada por el propio Heidegger. Ahora sólo queremos aclarar que neutro significa, en el contexto de este trabajo, movilidad del tiempo originario. Que esa movilidad sea denominada neutra significa que no se puede apresar bajo una modalidad definida y privilegiada

Ahora bien, la etapa académica de Marburg constituye una suerte de *via regia* hacia *Sein und Zeit*. Sin embargo, no parece resolver todos los interrogantes que la etapa friburguesa abrió. Es cierto que Heidegger trastoca su fenomenología de la vida fáctica –su hermenéutica de la facticidad- en una hermenéutica del Dasein, y que el mundo propio da lugar a una definición mucho más precisa de ipseidad: el Dasein del cual debe desarrollarse una analítica existencial. De esta forma se conserva la vía subjettiva para acceder al tiempo, pero se precisan con mucho más detenimiento las condiciones de la investigación. Esto es, hay una sistematización de las condiciones bajo las cuales se puede desplegar una fenomenología del tiempo originario y por ello el propio Heidegger habla de la fenomenología como ciencia trascendental. Sin embargo, el planteo no deja de revestir problemas. Al plantearse la pregunta por el tiempo en una explícita articulación con la pregunta por el sentido del ser, y de esta forma hacer absolutamente inseparable la reflexión ontológica de la reflexión sobre el tiempo, Heidegger introduce un clivaje en el concepto mismo de temporalidad originaria. De esta forma el tiempo en su forma originaria de mostración se bifurca en dos direcciones. Hay una temporalidad que da cuenta –en tanto horizonte- del sentido del ser del Dasein, es la temporalidad extático horizontal y hay una temporalidad originaria que –también en tanto horizonte- da cuenta del sentido del ser en general. ¿Cómo se concilian ambos modos de ser del tiempo? Incluso Heidegger denomina, muchas veces, a la temporalidad extático-horizontal temporalidad originaria. La precisión

¹⁵ GA 63, p. 32. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶ Cfr. Marquet, Jean Francois. “Genése et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*, pp. 197-198.

conceptual que establece a los efectos de diferenciar ambas es terminológica, se refiere a la temporalidad extático-horizontal con la expresión alemana *Zeitlichkeit* y a la temporalidad del ser en general con la terminología latina *Temporalität*. Sin embargo la única relación que menciona entre ambas es que una es condición de posibilidad del acceso a la otra. Si el camino a transitar discurre desde el sentido del ser del Dasein al sentido del ser en general y si el tiempo es el horizonte del sentido del ser –tanto del ser del Dasein como del ser en general- entonces la temporalidad extático-horizontal es un modo de ser de lo originario que permite acceder –que lleva hacia- la temporalidad originaria en cuanto tal. Pero ¿cómo se articulan ambas temporalidades? Ese camino de una temporalidad a la otra ¿es directo o más bien es un sendero difuso que se parece a la diversidad de los *Holzwege*? Y aún más ¿se puede hablar de dos temporalidades o son dos modos de una misma temporalización del tiempo? Si son dos temporalidades distintas ¿no debiera explicitarse el camino que lleva de la una a la otra?, y si son una misma temporalización del tiempo ¿por qué distinguirlas terminológicamente? Si se trata, como todo parece sugerirlo, de una articulación interna al concepto mismo de temporalidad originaria donde cada una de ellas mantiene su independencia conceptual y funcional, entonces se suscita el siguiente problema: si la temporalidad originaria como sentido del ser en general tiende a independizarse –incluso terminológicamente- de la temporalidad extático-horizontal que pretende ser una condición trascendental para explicitar el sentido del ser del Dasein, ¿no se transforma el tiempo en cuanto tal más bien en una temporalidad trascendente y anónima? Pero, si es así entonces el Dasein –cuya esencia es el tiempo- ¿no se termina convirtiendo en un ente anónimo –que es desposeído de su singularidad en tanto su esencia, el tiempo- se manifiesta?, y de ser así ¿no se traiciona el proyecto que busca acceder al sentido del ser –la temporalidad originaria- por vía del análisis de la condición temporalmente originaria y extático horizontal de la “subjetividad humana”, léase el Dasein?

En el marco de estos problemas, se destaca también la evolución del concepto heideggeriano de ciencia y dicha evolución obedece en forma directamente proporcional a su profundización de la fenomenología. Heidegger pasa de una visión mucho más “epistemologizante” de la ciencia que estudia el tiempo –por ejemplo en su primer escrito sobre la función del tiempo en las ciencias históricas contrapuesto a su función en las ciencias de la naturaleza- a una visión ontológica de la temporalidad. En el primer caso los niveles de indistinción entre tiempo e historia son bastante pronunciados y la discusión sobre el estatuto del tiempo permanece encerrada en el campo de las ciencias particulares –naturaleza e historia- o sea en el campo de las ontologías regionales, ámbito en el cual difícilmente pueda dirimirse la polémica. Por el contrario, en el segundo caso gracias al auxilio de la fenomenología se propone un análisis sólido de las condiciones trascendentales de mostración fenomenológica del tiempo. Claro que, como mencionamos, por la dificultad de articular la unidad del concepto mismo de temporalidad

originaria –temporalidad extático-horizontal y temporalidad del sentido del ser en general- el tiempo originario como condición trascendental parece transformarse en la trascendencia misma del tiempo.

Aún resta también interrogarse por la articulación entre las tempranas *Vorlesungen* dictadas en Freiburg y las *Vorlesungen* pronunciadas en Marburg. En ambos períodos académicos surgen dos elementos estructurales del tiempo que a primera vista parecen un oxímoron: la neutralidad y la negatividad. Si se destaca la neutralidad del tiempo, esto es la imposibilidad de fijar la movilidad originaria de la temporalidad en un modo privilegiado de mostración, ¿cómo coexiste esta tendencia originaria del tiempo a ser neutral con la otra tendencia que también despunta originariamente, esto es, la tendencia del tiempo originario a mostrarse en forma negativa, por ejemplo, en el modo de la finitud? ¿Cómo se pueden articular armónicamente neutralidad y negatividad del tiempo como sus dos rasgos originarios?

En la sección que sigue nos abocamos al problema de la legitimidad de pensar una temporalidad originaria –en tanto temporalidad extático-horizontal como sentido del ser del Dasein- que sea neutra.

PARTE II: LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA COMO TEMPORALIDAD NEUTRA.

Introducción.

En la sección anterior utilizamos la expresión neutralidad del tiempo para caracterizar el modo originario de ser de la vida fáctica y del Dasein. La expresión no es arbitraria, fue acuñada por Heidegger a los efectos de revelar la esencia metafísica de la existencia. Heidegger trabaja de forma específica el concepto de neutralidad en un curso de 1928 titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*. Allí explica que la neutralidad no es la negatividad propia de una abstracción sino el “poder de lo originario”¹. La neutralidad es la característica metafísica del Dasein y del ser-en-el-mundo en cuanto tal. En este sentido, la analítica existencial tiene como tema central de su investigación no al hombre en su sentido antropológico, sino que para designar el carácter eminentemente ontológico de su tema ha elegido un título neutral: Dasein. Con este título se indica al ente en su modo propio de tener que ser, pero la expresión no tiene un sentido difuso. Todo lo contrario, con este término la existencia está especificada (*ungleichgültig*) en un sentido determinado. La existencia del Dasein como originariamente neutral es esencial, porque a través de ella se interpreta a este ente antes de su concreción fáctica². Si bien la neutralidad del Dasein no apunta a designar a un existente concreto y óntico, lo cierto es que no debe entenderse como una referencia a un mero carácter abstracto y vacío de la existencia. Hablar de neutralidad del Dasein significa que ella es la fuente originaria (*Urquell*) de toda posibilidad en la cual todo existente surge y en que se hace posible toda existencia. Ahora bien, la neutralidad tampoco debe ser confundida con una quietud o estatismo, todo lo contrario. La neutralidad implica movilidad bajo la forma de la dispersión (*Zerstreuung*) y de la diversidad (*Mannigfaltigkeit*). A la esencia metafísicamente neutra del Dasein pertenece la dispersión trascendental. Esa dispersión se funda en un carácter originario del Dasein: “el estado de arrojado (*Geworfenheit*)”. De allí que Heidegger hable de una “dispersión arrojada (*geworfene Zerstreuung*)”³ como carácter móvil y formalmente neutro que constituye tanto al Dasein como al *Mitsein* en el mundo. Expresándonos en términos más generales, el objetivo perseguido con la neutralización originaria de la existencia parece ser probar la co-originariedad de todas las estructuras en las cuales la existencia se despliega. Tomaremos como hilos conductores del ser neutro del Dasein los conceptos de *In-der-Welt-sein* y *Sorge*. Ambos son estructuras compuestas por multiplicidad de niveles, pero dado que originariamente son neutras sus componentes no tienen un orden jerárquico último sino que co-existen. Retomando una expresión que ya trabajamos en la parte I, podemos señalar que el

¹ GA 26, p. 172.

² Cfr. GA 26, pp. 171-172.

³ GA 26, p. 174.

sentido de estas estructuras de la existencia es genético, es decir, sus elementos componentes son interdependientes y se co-determinan. Pero, ¿por qué la neutralidad metafísica garantiza la co-originariad de los elementos componentes de las estructuras? El ser-en-el-mundo está compuesto por la mundaneidad del mundo, el quien y el ser-en en cuanto tal ¿son estos tres componentes co-originarios porque el ser-en-le-mundo es neutral? Y el cuidado compuesto de existencia, facticidad y caída ¿garantiza la co-originariad de sus tres componentes por ser él neutro en tanto ser del Dasein?

En los capítulos que componen esta sección nos dedicaremos a probar que esta neutralidad metafísica que pretende caracterizar la co-originariad de las estructuras ontológicas del Dasein se apoya en la neutralidad metafísica de la temporalidad originaria. Entendemos por neutralidad del tiempo originario el hecho de que sea un movimiento que se sustrae a su identificación con una forma privilegiada de mostración. De esta forma el movimiento de dispersión originaria que caracteriza neutralmente al Dasein y lo constituye como ser-en-el-mundo y cuidado se apoya en la neutralidad de la temporalidad originaria. Por lo tanto, el modo neutro del tiempo originariamente es lo que dispersa, es decir, lo que abre genéticamente al Dasein en el mundo. Es así como la neutralidad del tiempo originario no significa neutralización –o sea un detenimiento- del tiempo. Al contrario la neutralidad se revela como el movimiento mismo del tiempo.

A nuestro juicio el ser-en-el-mundo y el cuidado son las dos formas principales y complementarias en las cuales el Dasein nombra originariamente el sentido de su ser: tiempo. Con lo cual ambos nombres designan el punto de partida para examinar la temporalidad extático horizontal como ser del Dasein. De esta forma nuestra interpretación de la descripción fenomenológica del tiempo persigue el objetivo de mostrar cómo la originariad del tiempo solo se puede mostrar a partir de su movilidad originariamente neutra.

Capítulo 1. *In-der-Welt-Sein*: Las estructuras neutras y co-originarias de la temporalidad.

El análisis del Dasein como ser-en-el-mundo es el análisis de sus estructuras ontológicas constitutivas. Estas estructuras son denominadas por Heidegger existenciales y reciben esta denominación porque son los constituyentes de la existencia en cuanto tal. Si bien el ser-en-el-mundo es una estructura originaria y constituyente de la existencia también implica una pluralidad de elementos componentes. Siguiendo el hilo conductor de la tesis presentada en la introducción a esta segunda parte debemos probar que dichos componentes son co-originarios

“Al Dasein le pertenece esencialmente el ser-en-el-mundo. La comprensión de ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un “mundo”, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo”¹.

Heidegger interviene aquí con una primera decisión: se propone alcanzar “el punto de partida adecuado (*der rechte Ansatz*)”² para realizar el análisis. El fenómeno existencial ser-en-el-mundo se presenta como una estructura triplemente articulada. En todo momento Heidegger intenta evitar análisis que presenten el fenómeno a ser estudiado en términos dicotómicos, por ejemplo, el mundo opuesto al yo. El primer trayecto de la analítica existencialista consiste en recorrer los tres elementos que conforman esta estructura triádica del ser-en-el-mundo: la mundaneidad del mundo, la pregunta por quién es el habitante de ese mundo y el ser-en en cuanto tal o estado de abierto, pues a través de ellos el ser-en-el-mundo se presenta como un “fenómeno *unitario*”³. Dice Heidegger refiriéndose a esta unidad intrínseca:

“Lo así primariamente dado debe ser visto en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos”⁴.

¹ SZ, p. 13. El término entrecomillado es de Heidegger.

² SZ, p. 53.

³ SZ, p. 53. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴ SZ, p. 53.

1.1. La mundaneidad del mundo.

Comencemos por la estructura del mundo⁵. La tarea de interpretar el mundo debe resguardarse de una doble tentación. Por un lado, definir al mundo a partir de una sumatoria de sus elementos constituyentes, la otra definirlo a partir de la categoría de substancialidad⁶. El mundo se define entonces como aquel lugar en el que vive el Dasein fáctico. Por ello hablar de mundaneidad del mundo significa hacer referencia a la manera en la cual vive el Dasein en su mundo circundante y no a las propiedades objetivas de una de las cosas que forman parte del mundo. “... mundo es el donde (*Worin*) del ser del Dasein. En conformidad con esto, el “donde (*Worin*)” no significa un receptáculo espacial”⁷. Por lo tanto queremos destacar que el cotidiano de los útiles se expresa en un modo específico de presencia que Heidegger denomina *Besorgheitpräsenz*, este es el modo de presencia más fundamental que existe a juicio de Heidegger. Dasein entendido desde la mundaneidad del mundo es siempre “ser hacia el mundo (*Sein zur Welt*)”⁸ y ser hacia el mundo significa ocupación (*Besorgen*), “un mundo de obra (*Werkwelt*)”⁹.

1.1.2. La tensión entre familiaridad y extrañeza.

Hay un aspecto a destacar sobre la mundaneidad del mundo que si bien cobrará toda su relevancia después, muestra ya desde ahora una de las tensiones fundamentales de la obra de Heidegger que la temporalidad está llamada a resolver. Nos referimos a la particular relación entre la presencia y la ausencia de los útiles en el mundo, o para decirlo en otros términos, la relación entre familiaridad y extrañeza en el mundo. Heidegger identifica la *Verweisung* (remisión) como la forma privilegiada de relación de los útiles en el mundo. Las conexiones remisionales que constituyen el mundo en cuanto obra son calificadas de “*unidad cerrada (geschlossene Ganzheit)*”¹⁰. Por ello Heidegger habla de remisiones, totalidad remisional, cerrazón de las conexiones remisionales, la familiaridad de la totalidad remisional, un no salir de la cosa a partir de las relaciones remisionales¹¹. En este marco Heidegger señala que solo

⁵ Desde el comienzo del análisis Heidegger insiste en que esta estructura compleja se abordará en primer lugar desde el mundo. No obstante señala que se hará una aclaración preliminar acerca del ser en, aunque se lo analice, sistemáticamente, en tercer lugar. La aclaración es importante porque el ser-en en cuanto tal o estado de abierto será el ámbito de mostración privilegiado de la temporalidad extático-horizontal. El criterio que fundamenta esta anticipación se enuncia en los términos siguientes, “Antes del análisis temático particular de los tres fenómenos que hemos destacado, deberá intentarse una caracterización orientadora del momento constitucional mencionado en último lugar” (*SZ*, p. 53). Análogo argumento se repite en *GA 20*, p. 211. Este carácter orientador del “ser en”, teniendo en cuenta que será el lugar de mostración del tiempo extático-horizontal, hace que la expresión “caracterización orientadora” cobre mayor relevancia.

⁶ Cfr. *SZ*, p. 63.

⁷ *GA 20*, p. 226. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

⁸ *GA 20*, p. 226.

⁹ Cfr. *GA 20*, p. 263.

¹⁰ *GA 20*, p. 252. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹ Cfr. *GA 20*, p. 253

bajo el supuesto de una familiaridad primaria se puede dar una situación de no-pertenencia al mundo. No obstante también Heidegger señala que el mundo se anuncia en los siguientes términos¹²: a partir de la llamatividad (*Auffälligkeit*), esto es, la inempleabilidad del útil, el útil se presenta como imposible de usar, como no apto para el fin al que está destinado, el mundo se revela también en la apremiosidad (*Aufdringlichkeit*), esto es, cuando con más urgencia necesitamos el útil éste falta, y finalmente podemos mencionar el otro modo en el cual se anuncia el mundo, la rebeldía (*Aufsässigkeit*), en este caso el útil no está roto ni tampoco falta, sino que es algo no a la mano que obstaculiza la ocupación, se trata de aquello hacia lo cual la ocupación no puede volverse porque carece de tiempo para ello, el útil queda así en suspenso. El mundo circundante, pese a su carácter de familiaridad, se anuncia originariamente de un modo más bien negativo y privativo.

Heidegger señala que de esta forma “*el ser a la mano específico del mundo de útiles en tanto que mundo de la ocupación se constituye en lo no a la mano (Unzuhandenheit)*”¹³. No obstante este señalamiento Heidegger insiste en que toda ausencia, y todo no a la mano solo puede ser comprendido a partir de las conexiones remisionales que siempre ya son familiares y presentes¹⁴. Esta contraposición entre familiaridad y extrañeza, es una tensión que se mantiene y que la temporalidad contribuirá a desarrollar aún más como veremos.

1.1.3. El tiempo como pretérito perfecto a priori.

Al Dasein en tanto ser-en-el-mundo le pertenece como rasgo definitorio de su existencia la intencionalidad, esto es, pertenece a su modo de ser, existir de tal manera que está siempre en un mundo con otro ente¹⁵. Se trata de un co-develamiento del sí mismo (*Mitenthülltsein des Selbst*) que se da en el dirigirse al ente comprendiendo su ser, es un reflejarse (*Widerschein*) en las cosas de las que nos ocupamos, en las cuales hay ya una comprensión fáctica y cotidiana de uno mismo. A la intencionalidad pertenece no sólo un “dirigirse a (*Sichrichten-auf*)” y un comprender el ente al cual se dirige, sino también un co-develamiento (*Mitenthülltsein*) del sí mismo. El “dirigirse a” intencional no es simplemente un acto que surge del centro de un yo que tendría que relacionarse con él en un segundo momento cuando el yo retornase hacia el primer momento (el dirigirse hacia). Por el contrario, hay una co-apertura (*Miterschlossenheit*) del sí mismo¹⁶ que pertenece a la intencionalidad desde el vamos.

¹² Cfr. SZ, pp. 73-74.

¹³ GA 20, p. 256. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁴ “La ausencia (*Abwesenheit*) tiene esa función de comparecer sobre el fundamento de un ya-siempre-estar-presente en el mundo” (GA 20, p. 257. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹⁵ Cfr. GA 24, p. 224.

¹⁶ Cfr. GA 24, p. 225.

El Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. Se encuentra en las cosas porque tendiendo (*betreibend*) a ellas o siendo repelido (*bedrängt*) por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. “Cada uno de nosotros es aquello que persigue (*betreibt*) y lo que se ocupa (*besorgt*)”¹⁷. Nos comprendemos así porque el Dasein primariamente se encuentra en las cosas. El Dasein se da de forma inmediata y apasionada (*leidenschaftlichen*) al mundo mismo, el propio sí mismo del Dasein se refleja en las cosas.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo debe entenderse a este sí mismo —que describimos en su cotidianeidad— desde el punto de vista fenomenológico? ¿Cómo se presenta la comprensión de sí en la que se mueve el Dasein fáctico? En principio y la mayoría de las veces nos tomamos a nosotros mismos tal como la vida cotidiana lo sugiere, nos comprendemos de un modo cotidiano, lo cual significa de un modo impropio. La comprensión de sí mismo de término medio (*durchschnittliche Sichselbstverstehen*), que tiene el Dasein toma a su sí mismo como impropio. No obstante, esta descripción no significa una caracterización despectiva:

“... esta comprensión de sí impropia (*un-eigentliche*) que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico (*unechtes*). Por el contrario, este tenerse cotidiano dentro de nuestro fáctico, existente, apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico (*echt*), mientras que todo extravagante ahondar (*Wühlen*) en el alma puede ser inauténtico (*unecht*) en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico”¹⁸.

Más aún, la impropiedad es un fenómeno absolutamente positivo. La prueba de ello radica en que “la comprensión de sí impropia (*uneigentliche*) que posee el Dasein a partir de las cosas no es ni inauténtica (*unecht*) ni ilusoria como si lo que se entendiera mediante ella no fuera el sí mismo sino algo diferente que aparentemente apareciera como un sí mismo. El propio (*eigentliche*) Dasein como tal, experimenta la comprensión de sí impropia (*uneigentliche Selbstverständnis*) precisamente en su peculiar “efectividad”, si pudiera decirlo así, y en un modo genuino (*echten*). Esta comprensión auténtica (*echte*), aunque impropia (*uneigentliche*), del sí mismo se efectúa de tal modo que ese sí mismo de nuestra existencia cotidiana se refleja en sí mismo en aquello a lo que se da”¹⁹.

Heidegger quiere explicitar cómo es que se produce ese reflejo de uno mismo en las cosas. Para ello considera necesario radicalizar el concepto de intencionalidad. A su juicio, la intencionalidad correctamente entendida es trascendencia y la trascendencia ya es un

¹⁷ GA 24, p. 226.

¹⁸ GA 24, p. 228.

¹⁹ GA 24, p. 228. El término entrecomillado es de Heidegger.

descubrir²⁰, el Dasein existe como descubriente. Heidegger habla de una trasposición del Dasein, pero esa “trasposición (*Transposition*)”²¹ no hay que entenderla como la salida de un encapsulamiento para arribar al mundo. Se trata de una trasposición de carácter peculiar que debe estar siempre ligada a la caracterización positiva del fenómeno de la impropiedad que citamos más arriba²². La clave, como dijimos, está en comprender la intencionalidad como trascendencia. Ahora bien, ¿trascendencia dónde o hacia dónde?, pues trascendencia es siempre en el mundo. El modo de descubrir y el modo de estar descubierto de lo subsistente debe estar determinado por el ente que descubre y por el modo de ser de este ente.

Ya señalamos que el Dasein vive en un mundo de útiles y que estos tienen siempre la función del “para (*um zu*)”. Ahora bien, Heidegger distingue, no sólo terminológicamente sino por razones objetivas entre el estar descubierto un ente (*Entdecktheit eines Seienden*), como útil, del estar abierto su ser (*Erschlossenheit seines Seins*)²³. Solo puede descubrirse un ente, sea

²⁰ Cfr. *GA* 24, p. 98.

²¹ Cfr. *GA* 24, p. 229.

²² Cfr. *GA* 24, p. 230.

²³ Este punto nos remite a la dialéctica entre descubrimiento (*Entdecktheit*) y apertura (*Erschlossenheit*) en los *Prolegomena*. En los *Prolegomena* (Cfr. *GA* 20, pp. 348-355) Heidegger plantea una relación entre descubrimiento y apertura distinta a la que señala en *Sein und Zeit*. Los *Prolegomena* defienden la tesis inversa. Mientras que en *Sein und Zeit* apertura se aplica al Dasein como un existencial y esto es lo que permite descubrir el mundo, en los *Prolegomena* el concepto de “descubrimiento” es una verdadero existencial mientras que la apertura es una determinación del ser del mundo. Heidegger recuerda que el examen del *Mitsein* arroja como resultado un codescubrimiento: el mundo de la ocupación, que es un mundo público implica que, el Dasein mismo es codesubierto (*mitendeckt*) como *Man selbst* en ese mundo. El mundo no está abierto (*erschlossen*) solamente en el dejar comparecer ocupado de la significatividad en tanto hacia donde (*Worin*) del ser del Dasein, sino que también el Dasein mismo es su ahí con relación a su ser-en (*In-Sein*) en cuanto tal, lo cual significa que el Dasein mismo es ahí para él mismo. El Dasein es siempre en su “ser-con junto-aquello (*Mitdabei-Sein bei dem*)” de lo que se ocupa y es descubierto (*entdeckt*) en este sentido indicado (Cfr. *GA* 20, p. 348). Se trata de dos fenómenos complementarios, el de la apertura del mundo (*Erschlossenheit der Welt*) en cuanto tal, y el codescubrimiento del ser-en-en-el-mundo. A este doble fenómeno es a lo que Heidegger denomina descubrimiento (*Entdecktheit*). Este tratamiento privilegiado del descubrir lleva a Heidegger a señalar la importancia del Dasein como *ahí (Da)*. “El carácter “ahí (“*Da*”)” yace en el modo de ser de un ente, el cual posee la estructura de descubrimiento del mundo y con ella el descubrimiento del ser-en-el-mundo en cuanto tal” (*GA* 20, p. 349. El término entrecomillado es de Heidegger). Es más, el ser del Dasein en tanto ser-en-el-mundo es el ahí mismo. Este ente que llamamos Dasein trae su ahí, su casa siempre consigo (*von Hause aus mit*) y de ese modo es que algo así como el mundo puede ser descubierto. El Dasein trae su ahí no como una propiedad cerrada sino como esto que él tiene que ser. Es decir, tener que ser su ahí es ya el sentido propio del Dasein (*nämlich sein Da zu sein, gerade der eigentliche Seinssinn des Dasein ist* Cfr. *GA* 20, p. 350). Más aún el ahí es inmediatamente y siempre un ahí-con con otros (*Mit-da mit Anderen*), es decir, el ahí está siempre orientado públicamente. El descubrimiento (*Entdecktheit*) específico del mundo, que –aclara Heidegger– denominamos así para diferenciarlo de la apertura (*Erschlossenheit*) del ser-en, fue determinado de manera anticipada en el análisis de la significatividad y de la mundaneidad del mundo alcanzadas en el examen de su aperturidad. Así la apertura dada es la del ente que tiene el carácter de Dasein y que por ello abre el mundo, es decir, un mundo que ya siempre está abierto por el modo de ser del Dasein mismo. El co-descubrimiento (*Mit-Entdecktheit*) del mundo y del ser-en en cuanto tal, que yo mismo soy a partir de mi Dasein, es inmediatamente mundano, es decir, se trata de un co tenerse (*mich mithabe*) a sí mismo mundanamente en el trato ocupado con el mundo, pero esta situación no es una consecuencia de la apertura del mundo (*Welterschlossenheit*), sino que es co-originaria con ella (Cfr. *GA* 20, p. 350). Nuevamente vemos aquí cómo a pesar de la diferencia en el tratamiento de los términos “descubrir” y “apertura”, la cual básicamente radica en que en los

mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso, si el ser de ente ya está abierto, o sea, si lo comprendo. Hay entonces un nexo entre el estar descubierto un ente (*Entdecktheit des Seienden*) y el estar abierto su ser (*Erschlossenheit seines Seins*) por medio del cual el estar abierto (estar develado) el ser de ese ente (*die Erschlossenheit (Enthülltheit) des Seins*), funda la posibilidad del estar-descubierto el ente (*Entdecktheit des Seienden*), es decir, proporciona el principio, el fundamento del carácter de descubierto del ente. En otras palabras, hemos de conseguir aprehender conceptualmente la distinción entre el estar descubierto y el estar revelado, su posibilidad, su necesidad pero también captar la posible unidad de ambos. En esto estriba, a la vez, la posibilidad de captar la distinción entre el ente descubierto en el estar descubierto y el ser abierto en el estar abierto (*den Unterschied zwischen dem in der Entdecktheit Entdeckten Seienden und dem in der Erschlossenheit erschlossen Sein zu fassen*), esto es, de fijar la distinción entre el ser y el ente, la diferencia ontológica²⁴.

Ahora bien, el útil nunca se da de una manera aislada sino que lo descubrimos en una particular funcionalidad (*Bewandtnis*)²⁵. El entramado formado por el para es una totalidad de relaciones de funcionalidad²⁶. El Dasein siempre existe en esa totalidad funcional. Está ya siempre arrojado en ese mundo, es decir, “el mundo, en tanto que es lo ya previamente develado (*die Welt vorherig schon Enthüllte ist solches*), es algo con lo que no nos ocupamos, algo que no aprehendemos, por el contrario, es tan comprensible de suyo que nos olvidamos totalmente de

Prolegomena el término ontológicamente privilegiado es el de “descubrimiento” y en *Sein und Zeit* es el de “apertura”, lo cierto es que ambos análisis ratifican lo señalado en el parágrafo 18 de *Sein und Zeit*: el mundo ya está siempre abierto y dado en libertad; por ello puede ser descubierto. Hay un ya siempre estar develado, lo que Heidegger llamó desde el punto de vista temporal un pretérito perfecto *a priori* de la significatividad del mundo. Por ello, “la estructura de ese codescubrimiento del Dasein con su mundo es exactamente determinada” (*GA 20*, p. 350). En este sentido Heidegger enfatiza que el *sich-selbst-befinden* pertenece al ser-en-el-mundo como tal. “El Dasein “tiene” su mundo abierto y se encuentra en él. Estas son dos afirmaciones fenomenológicas, una y la otra mientan un hecho unitario, a saber la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, el descubrimiento” (*GA 20*, p. 352. El término entrecomillado es de Heidegger) En síntesis, el encontrarse (*Befindlichkeit*) es el a-priori tanto para el descubrimiento como para la apertura, pues “el encontrarse es un carácter cooriginario junto a la apertura (*Erschlossenheit*) y distingue de ella esto que denominamos *descubrimiento (Entdecktheit)*” (*GA 20*, p. 354. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). El ahí finalmente se muestra como una contrapartida y complemento del encontrarse, “el encontrarse (*Befindlichkeit*) mismo es sólo el modo genuino, el tener que ser Dasein, el tenerse a sí mismo como descubierto, el modo, en el que el Dasein mismo es su ahí (*Da*)” (*GA 20*, p. 354). En este sentido el encontrarse, expresado como descubrimiento o ahí del Dasein, revela un fuerte carácter temporal precursante, pues el descubrimiento es, según Heidegger, la constitución de ser de un ente que en su esencia siempre tiene que ser, y por ello sólo puede ser comprendido como una *clase de ser (Seinsart)* y una *posibilidad de ser (Seinsmöglichkeit)* del Dasein mismo (Cfr. *GA 20*, pp. 354-355).

²⁴ Cfr. *GA 24*, pp. 101-102.

²⁵ Cfr. *GA 24*, p. 233, y el parágrafo 18 de *SZ*.

²⁶ “El entramado de funcionalidad (*Bewandtniszusammenhang*) no es un conjunto de relaciones, en el sentido de un producto que sólo aparece cuando se da conjuntamente más cosas. Al contrario, la totalidad funcional (*Bewandtnisganzheit*), que más o menos amplia o limitada –habitación, casa, vecindad, barrio, ciudad-, es lo primario dentro de lo cual un ente determinado es ente en cuanto que es tal o cual y se muestra en consecuencia” (*GA 24*, p. 233. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

ello”²⁷. La comprensión del mundo es posible para el Dasein porque se mantiene en ese “entramado de funcionalidad (*Bewandtniszusammenhang*)”. Ese entramado, que también es un “entramado para (*Um-zu-Zusammenhang*)”, Heidegger lo denomina significatividad (*Bedeutsamkeit*)²⁸.

Para comprender esta argumentación tenemos que distinguir al Dasein de lo que Heidegger llama el ente subsistente (*vorhanden*). El mundo, en tanto ámbito de trascendencia del Dasein, no es un ente subsistente. Antes de la experiencia del ente subsistente ya se comprende el mundo, el mundo es siempre ahí (*ist da*) como el Da-sein (ser-ahí) que somos nosotros mismos, es decir, Dasein y mundo existen²⁹. El Dasein y el mundo, existen, no son subsistentes. El reconocimiento de la subsistencia de los entes presupone siempre la existencia del Dasein en tanto ser-en-el-mundo. “La razón por la que reservamos el concepto de “existencia” para el modo de ser del Dasein se encuentra en que a este ser le pertenece el ser-en-el-mundo”³⁰.

Aquí enfrentamos una objeción, si el mundo no es un ente subsistente sino que pertenece al ente que somos nosotros mismos: el Dasein, entonces el mundo es algo subjetivo producido por el Dasein, con lo cual la interpretación fenomenológica del ser-en-el-mundo recae en un fuerte idealismo subjetivista. Sin embargo el problema principal de esta objeción es que no toma en cuenta que el examen del mundo es el que nos lleva a discutir qué y cómo es el sujeto. Es la ontología del Dasein la única que puede permitir reexaminar la noción de sujeto. Es más “en definitiva, es precisamente el fenómeno del mundo el que nos fuerza a una comprensión más radical (*radikaleren Fassung*) del concepto de sujeto”³¹.

Entonces podemos decir que el mundo es subjetivo, en la medida en que pertenece al Dasein porque el Dasein es ser-en-el-mundo. El mundo es algo que el sujeto “ “proyecta hacia afuera” (*“hinausprojiziert”*)”³². Ahora bien ¿qué significa proyectar?, ¿que el mundo es una creación fantástica del sujeto? Pues no. Para Heidegger el término “proyección” se convierte aquí en un complemento del término “transposición”. El Dasein proyecta el mundo en el sentido de que siempre ya está proyectado en el mundo, siempre está traspuesto al mundo. “En la medida en que el Dasein existe, con su ser, un mundo está ya proyectado ante él (*ist ihm vorgeworfen*)”³³. Heidegger expresa de esta forma la idea que ya ha señalado más arriba que el mundo siempre está abierto para el Dasein y que el Dasein siempre está traspuesto, es decir, proyectado a un mundo. Temporalmente esta dinámica es expresada por Heidegger refiriéndose a un pretérito perfecto a priori que caracteriza como momento temporal la relación Dasein-mundo. La

²⁷ GA 24, p. 235.

²⁸ Cfr. GA 24, p. 235, y el párrafo 18 de SZ.

²⁹ Cfr. GA 24, p. 237.

³⁰ GA 24, p. 242. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

³¹ GA 24, p. 238.

³² GA 24, p. 239. El término es entrecomillado por Heidegger.

³³ GA 24, p. 239.

mencionada *Bewandtnis* funcionalidad o condición respectiva, implica un “haber-desde-siempre-dejado-ser que deja en libertad (*hin freigebende Je-schon-haben-bewendenlassen*) apuntando a la funcionalidad o condición respectiva (*Bewandtnis*)”³⁴ del mundo. Esto es, el mundo es ese ámbito ya siempre abierto, un haber-desde-siempre-dejado en libertad y sólo desde este siempre dejado-ser-que-deja-en-libertad es que puede reconocerse un ente como *Vorhanden*. Ese haber desde siempre dejado ser en libertad es un pretérito perfecto a priori desde su perspectiva temporal, esto es, algo que ya siempre es así. No se trata de que el Dasein, encapsulado en sí mismo, deba salir al mundo, sino de que el mundo en tanto es funcionalidad y significatividad está ya siempre y desde siempre abierto para el Dasein, y el Dasein en tanto siempre está proyectado en un mundo está siempre transpuesto en él. Cómo señala Heidegger en una *Randbemerkung* correspondiente al último pasaje citado de *Sein und Zeit*, se trata de la “previa puesta en libertad” del mundo, pero “previo” hay que entenderlo en el sentido aristotélico de *Física A 1* y de *Metafísica E*, 1025, b 29: lo que cada vez despliega previamente su ser, lo sido, el perfecto. “No algo ónticamente pasado, sino lo cada vez previo, aquello a que somos remitidos *hacia atrás (zurückverweisen)*”³⁵.

Es decir, *Bewandtnis* significa, en tanto estructura específica de la mundaneidad del mundo, dejar ser a un ente a la mano, y dejar ser quiere decir descubrir a ese ente en su estar a la mano y dejarlo comparecer como tal en las cadenas remisionales del mundo. “Este “apriorístico” dejar conformarse (*Bewendenlassen*) es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca, de modo que el Dasein, en el trato, óntico con el ente así compareciente, lo pueda dejar conformarse (*bewenden lassen kann*), en sentido óntico. Por el contrario, el dejar conformarse (*Bewendenlassen*), entendido ontológicamente, se refiere a la puesta en libertad de *todo* ente a la mano en tanto que a la mano, ya uno se conforme (*sein Bewenden haben*) ónticamente con él, ya sea él un ente con el cual precisamente uno *no* se conforma (*sein Bewenden hat*) ónticamente tal como es, sino que inmediata y regularmente es algo de que nos ocupamos, un ente descubierto que no lo dejamos “ser” como es, sino que lo elaboramos, mejoramos o destruimos”³⁶. El Dasein es descubridor de un mundo que, por otra parte, en tanto mundo ya está siempre abierto y proyectado, y en ese mundo son puestos en libertad los otros entes, los útiles.

“En la medida en que el Dasein es, es un mundo. No “es” de ningún modo sin ser-en-el-mundo o antes de ser-en-el-mundo, porque es precisamente esto último lo que constituye su ser. Existir

³⁴ SZ, p. 85.

³⁵ SZ, p. 441. *Randbemerkung* b a la página 85. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³⁶ SZ, p. 85. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

significa: ser en un mundo... el Dasein siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere es en un mundo*³⁷.

Precisamente, como veremos, el fuera de sí extático es la forma distintiva de reconocer el carácter temporalmente originario del Dasein³⁸. Ahora bien, esta descripción parece otorgar una suerte de privilegio o preponderancia a la mundaneidad del mundo en cuanto tal. ¿Es esto realmente así? ¿Cómo se puede seguir pensando que los tres componentes del ser-en-el-mundo son co-originarios después de la descripción realizada? Pasemos ahora a examinar quien habita el mundo con vistas a elucidar esta cuestión.

1.2. Quien habita el mundo.

El interrogante es crucial, pero antes de responder debemos hacer una aclaración. El mundo del cual nos habla Heidegger no es un mundo deshabitado. Pero preguntar por quien habita ese mundo luego de haber explicitado su estructura no implica ninguna prioridad ontológica ni gnoseológica del mundo por sobre quien lo habita. Más bien, en la perspectiva fenomenológica que despliega Heidegger hablar de ser-en-el-mundo es siempre hablar del ser-en-el-mundo de alguien. El mundo no sólo se constituye a través de las cadenas remisionales entre los útiles que conforman la significatividad de ese mundo, también es mundo el mundo habitado por los otros. La pregunta es ¿quién es ese alguien que habita el mundo? Al igual que en el caso de la pregunta que interroga por el sentido del ser, aquí también debemos tomar en cuenta la estructura originaria de la pregunta por el quién. Si recordamos el carácter neutro del Dasein, debemos señalar que dicha neutralidad no implica pensarlo como un átomo egoísta aislado. La afirmación de la neutralidad constitutiva significa una suerte de aislamiento, pero no implica que el Dasein exista fácticamente aislado en el mundo –en ese caso “él sería en tanto filosofante el centro del mundo”³⁹–, sino que se trata de un aislamiento metafísico. Este carácter metafísico consolida el vínculo entre el Dasein y el *Mitsein* que participa de esta neutralidad existencial. Ya señalamos que a la neutralidad le corresponde un movimiento que Heidegger denomina dispersión trascendental. Esta dispersión atenta contra todo intento de una lectura en términos de encapsulamiento del concepto metafísico de aislamiento. Esta dispersión se funda en un carácter originario del Dasein que es el arrojamiento, se trata de una “dispersión arrojada (*geworfene*

³⁷ GA 24, pp. 241-242. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

³⁸ “La trascendencia del ser-en-el-mundo, en su totalidad específica, se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad. Si la trascendencia hace posible la comprensión de sí mismo, pero por otra parte, si la trascendencia se funda en la constitución extático-horizontal, entonces es esta temporalidad la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo” (GA 24, p. 429. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger)

³⁹ GA 26, p. 172.

Zerstreuung)” que se especifica en dos categorías que nos remiten directamente al problema de la alteridad, ellas son las de “partición (*Zerspaltung*)” y “diseminación (*Zersplitterung*)”⁴⁰ las cuales conectan a nivel metafísico a la esencia misma del Dasein con la alteridad. La neutralidad es entonces esa esencia metafísica del Dasein que en tanto es constituido por un movimiento originario hacia la dispersión y el arrojamiento inmediatamente por ser *Da es Mit*.

Ahora bien, si las dos estructuras mencionadas hasta ahora son igualmente originarias ¿por qué comenzamos la descripción del ser-en-el-mundo por el polo de la mundaneidad y no por el polo del sí mismo que habita ese mundo? Este orden de exposición fenomenológica no se basa en una distinción jerárquica entre los elementos componentes del ser-en-el-mundo, la mundaneidad del mundo no es más importante que la pregunta por quien habita el mundo. Más bien se trata de una situación impuesta por el modo de ser temporal del Dasein, dado que este inmediata y regularmente se encuentra caído en el mundo. Es por ello que comenzar por la mundaneidad nos da el marco para comprender al sí mismo. Complementariamente el Dasein tiende a comprenderse desde la movilidad temporal de su caída en el mundo y no desde su sí mismo más propio. Por ello comenzar por la mundaneidad del mundo nos muestra que el acceso a la mismidad no es producto de un movimiento espontáneo sino de una *Besinnung*, “reflexión”.

1.2.1. La constitución del sí mismo.

La problemática heideggeriana del sí mismo se relaciona directamente con la *Jemeinigkeit* que nos obliga a abordar la cuestión de la existencia desde la pregunta por el quién. “El quien queda respondido desde “el yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” ”⁴¹. El propósito fundamental de la exploración que Heidegger lleva adelante sobre este punto está dado por tornar discutible y problemática la identificación ente el sujeto, el yo y el sí mismo. La noción de yo fuertemente emparentada con las filosofías de la autorreflexión es a los ojos de Heidegger sumamente discutible, pues presupone un modelo de análisis estático. Esto es la noción de yo, presupone la existencia de una substancia *subjektum* o *hypokeimenon* caracterizada por su permanencia en el tiempo, es precisamente esta noción de permanencia en el tiempo, que a juicio de Heidegger termina eliminando el tiempo, la que él discute con la noción de temporalidad originaria. La concepción que Heidegger está desmontando aquí es aquella que considera que la mismidad del existente permanece pese a sus múltiples alteraciones en una suerte de substancialidad. Esta posición es sostenible desde una concepción del tiempo que lo identifica con la permanencia y la eternidad. Sólo considerando el tiempo como fijeza es que puede considerarse al sujeto como una substancia que permanece idéntica pese a sus cambios temporales. Pero frente a esto puede sostenerse partiendo de la estructura temporal de la cotidianidad en la cual está inmerso el

⁴⁰ Cfr. *GA* 26, p. 174.

⁴¹ *SZ*, p. 114. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

Dasein que “bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese primariamente yo mismo”⁴².

Heidegger impugna el modelo reflexivo como medio de acceso a la ipseidad del Dasein utilizando como argumento su existencia cotidiana, “el Dasein inmediata y regularmente *no es él mismo*”⁴³. No ser sí mismo no es una negación de la ipseidad sino su confirmación. Es decir, no siendo yo mismo, bajo el modo de mi existencia impropia, no me transforma en una mera substancialidad, sino que sigo siendo un existente. Esta caracterización positiva de la cotidianidad es muy importante para entender, luego, que la temporalización de la impropiedad no constituye un modo de existencia rebajado o derivado frente a la propiedad sino un modo válido de existencia.

La analítica existencial debe evitar en este punto un serio problema: el de tomar al Dasein como un existente por fuera del mundo y aislado. La tarea no es por lo tanto establecer la permanencia de un yo en el tiempo. La respuesta a la pregunta quién es el habitante del mundo no pasa por un retorno reflexivo al yo, ésta pasa, más bien, por el análisis fenomenológico del ser-en-el-mundo a través del cual el ser-con-otros se vuelve una dimensión fundamental. Retornar a sí mismo, ser sí mismo, preguntarse por quién habita el mundo, implica, según Heidegger, no perder de vista que el Dasein es siempre ser-en-el-mundo; por eso la cotidianidad no puede ser suprimida de la existencia propia. De esta forma la pregunta por el sí mismo no implica un aislamiento o desprendimiento del mundo. Por el contrario el Dasein siempre es con otro *Mitsein* que a su vez también es Dasein: *Mitdasein*.

Ahora bien, ¿se puede decir entonces que el Dasein se halla disuelto en una serie de estructuras que lo anulan y le quitan su singularidad? La respuesta es no. Nunca debemos olvidar que el Dasein es *Jemeinigkeit* y en ese sentido la cuestión de la singularización está siempre presente. Por ello, “a la pregunta por el “quien” sólo se podrá entonces responder mostrando fenoménicamente un determinado modo de ser del Dasein. Si solo *existiendo* cobra cada vez el Dasein su mismidad, entonces la estabilidad del sí-mismo (*Ständigkeit des Selbst*) reclama, no menos que su posible inestabilidad (*Unselbständigkeit*) un planteamiento ontológico-existencial como el único medio adecuado de acceder a su problemática”⁴⁴.

1.2.2. La alteridad bajo el modo del *Man*.

Como dijimos, hacer del ser-en-el-mundo la constitución fundamental del Dasein no significa que el mundo como tal tenga un primado sobre la constitución de la alteridad. Desde el inicio

⁴² SZ, p. 115. El término destacado con bastardillas es de Heidegger.

⁴³ SZ, p. 116. Los términos destacados en bastardilla son de Heidegger.

⁴⁴ SZ, p. 117. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

los otros forman parte de la estructura fenomenológica del mundo⁴⁵. Por lo tanto el mundo no está primariamente compuesto de objetos a los cuales se les agregarían, en un segundo momento, los otros Dasein. El mundo no se reduce al útil sino que éste siempre es para alguien: la obra que produce es para alguien que la compra, el libro es para ser regalado a alguien, etc⁴⁶.

La presencia de los otros está inscripta desde el vamos en la estructura de las remisiones y de la significatividad del mundo. “Esos otros que así “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío”⁴⁷. Interrogándose sobre cual es la modalidad de presentación del otro Heidegger restringe el análisis a la esfera de los útiles para evitar toda confusión posible entre las modalidades de la presencia. La presencia del otro y en consecuencia mi relación existencial con él tiene un modo de presencia distinto al de los útiles y al de las cosas naturales, el otro no es ni *Vorhandenheit* ni *Zuhandenheit*. El otro es un ahí de la misma manera que lo es el Dasein. Por ello el otro Dasein es un *Mitdasein*, él al igual que yo es *Mitsein*: “el “mundo” es también Dasein”⁴⁸, es decir, el mundo también es un mundo común.

El ser-con reviste así un carácter existencial, por ello, “la mundaneidad del mundo presenta no sólo las cosas mundanas –el mundo circundante en sentido propio-, sino también, igualmente como todo ser mundano, *el Mitdasein del otro y el sí mismo propio*”⁴⁹. Es interesante notar que la distinción establecida desde la hermenéutica de la facticidad en los *Grundprobleme der Phänomenologie* del *Wintersemester* de 1919-1920⁵⁰ entre *Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbswelt*, es explícitamente discutida en los *Prolegomena*, de hecho se la califica de *grundfalsch* y el motivo radica en el *Mitwelt*. Precisamente la noción *Mitwelt* podría introducir la confusión de pensar que los otros forman un mundo aparte y precisamente no es así, más bien ellos son parte del mundo desde el comienzo⁵¹. Por ello Heidegger prefiere reemplazar el término *Mitwelt* por *Mitsein*⁵².

Ahora bien, que el otro esté siempre en el mundo no significa que yo tenga que constatar su presencia empírica a cada momento. Comprendido existencialmente el ahí (*da*) del Dasein ya implica siempre el con (*mit*). Por ello es fundamental el enunciado heideggeriano que señala que

⁴⁵ “El ser-con significa un carácter de ser del Dasein como tal *cooriginario (gleichsprünglichkeit)* con el ser-en-el-mundo” (GA 20, p. 328. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁴⁶ Cfr. GA 20, p. 329.

⁴⁷ SZ, p. 118. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁴⁸ SZ, p. 118. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁴⁹ GA 20, p. 333. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁰ Cfr. GA 58.

⁵¹ Cfr. GA 20, p. 333.

⁵² Cfr. GA 20, pp. 333-334.

“el Dasein es en sí mismo esencialmente ser-con (*Mitsein*)”⁵³. Mi cotidianeidad se caracteriza porque siempre y en todo momento me descubro como ser-con y no porque yo me encuentre separado de los otros y deba salir en su búsqueda. Sólo desde esta experiencia de previa familiaridad con lo extraño es que puedo descubrir la soledad de un Robinson. Solamente porque el Dasein es primariamente ser-con es que puede reconocerse algo así como la soledad. Sólo para el ser-con puede eventualmente faltar el otro⁵⁴. Mi soledad empírica en el mundo no anula la estructura esencial del *Mitsein*; por el contrario sólo puede ser reconocida la soledad porque originaria y esencialmente soy *Mitsein*. En este sentido, el sentimiento de soledad confirma la importancia originaria del ser-con. Por ello la mismidad y la singularización leídas desde esta perspectiva no se oponen a la alteridad. “Ser-con es una determinación del Dasein propio”⁵⁵. Aquí tenemos que destacar la distinción entre *Mitsein* como la determinación del Dasein cada vez propio, y el *Mitdasein* como determinación fundamental de la existencia del otro Dasein.

El cuidado (*die Sorge*) como ser del Dasein incluye tanto al mundo de los útiles, al de los objetos de la ocupación circunspectiva (*umsichtiges Besorgen*) como al de los otros Dasein. Pero en uno y otro caso podemos hablar de un cambio en la mirada. Para el caso de los entes intramundanos hablamos de ocupación (*Besorgen*), cuando se trata de vincularse al otro hablamos de una solicitud por él (*Fürsorge*). De esta forma tenemos el siguiente esquema: el cuidado (*Sorge*), *Besorgen*: preocupación se vincula con el mundo circundante *Umwelt*, y la *Fürsorge*: solicitud se vincula con el mundo compartido *Mitwelt*.

En este punto mundaneidad del mundo y relación con el otro, ocupación y solicitud, se articulan, pues, en la significatividad del mundo. Hay una relación al Dasein que está vuelto hacia su ser más propio, y a su vez, este Dasein es esencialmente *Mitsein*; entonces “esta apertura de los otros, constituida previamente por el ser-con (*Mitsein*), es pues parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial”⁵⁶. En virtud de ello, el Dasein que siempre se encuentra en el mundaneidad del mundo, hace que al comparecer lo a la mano en el mundo circundante, lo haga de tal modo que junto con el objeto de ocupación comparece la coexistencia de los otros. Los otros se muestran así desde su estar ocupados en la mundaneidad del mundo y de esa forma la alteridad también es parte constitutiva de la significatividad, en tanto ella es el modo de ser de la mundaneidad del mundo. Por ello Heidegger puede decir articulando mundaneidad del mundo constitutiva del Dasein (esto es, la ocupación y la

⁵³ SZ, p. 120.

⁵⁴ Cfr. SZ, p. 120.

⁵⁵ SZ, p. 121.

⁵⁶ SZ, p. 123.

significatividad) y la alteridad constitutiva del Dasein (esto es, la solicitud) que “el otro queda de esta manera abierto primariamente en la solicitud ocupada”⁵⁷.

Entonces, el Dasein propio, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparecen inmediata y regularmente desde el mundo de la ocupación, el Dasein se halla absorbido en ese mundo y esto también implica que el Dasein “en el ser-con que se vuelve hacia los otros, no es él mismo. ¿Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?”⁵⁸.

Preguntar por el quien que habita la existencia cotidiana, implica interrogar un modo de la existencia que en principio se presenta como su negación: el *Man*. Esto implica que la pregunta por el quien no tiene una respuesta unívoca sino que hay una multiplicidad de subjetividades que confluyen, esto es, se puede hablar del Dasein en primera persona, en segunda persona y ahora también en tercera persona. La posibilidad de esta pluralidad, volvemos a repetir, radica en una conceptualización no substancialista del tiempo. El tiempo entendido como movilidad y despliegue de sí, como éxtasis, como permanente salida de sí, permite estas múltiples conjugaciones en distintas personas –yo, tú, el- del Dasein.

Todo estar juntos en el mundo, permanece atravesado, por el cuidado puesto en diferenciarse de los otros, la estructura de base es la *Abständigkeit*, la distancialidad. En ella se manifiesta el poder de los otros sobre nosotros, los otros disponen de nosotros. Hay una suerte de presencia anónima, neutra e indestructible de los otros en nosotros, estamos a tal punto atravesados por la alteridad que Heidegger habla de una *dictadura del se*⁵⁹. De esta forma “cada cual es el otro y ninguno es sí mismo”⁶⁰. *Jeder ist der andere und keiner ist selbst.*

La caracterización, a primera vista, negativa de este fenómeno no debe impedirnos analizar su aspecto positivo. Lo que Heidegger está afirmando en última instancia es que el Dasein siempre está transido de alteridad y que ello no es algo circunstancial sino estructural, y además, como veremos, sólo desde una concepción de la temporalidad originaria se puede reconocer la positividad estructural de este fenómeno evitando su distorsión. Es el reconocimiento de la movilidad particular de la temporalidad originaria la que evita concebir al Dasein como un sujeto encapsulado en sí mismo; de allí el valor positivo de esta descripción fenomenológica de la dictadura del se. “*El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la*

⁵⁷ SZ, p. 124.

⁵⁸ SZ, p. 125. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁹ Cfr. SZ, p. 126. Esta dictadura cobra su expresión en diversas formas existenciales: “distancialidad (*Abständigkeit*), existencia de término medio (*Durchschnittlichkeit*), nivelación (*Einebnung*), publicidad (*Öffentlichkeit*), alivianamiento del ser (*Seinsentlastung*), satisfacción de requerimientos (*Entgegenkommen*)- conforman la inmediata “estabilidad (*“Ständigkeit”*)” del Dasein” (SZ, p. 128. El término destacado en bastardillas y entrecomillado es de Heidegger).

⁶⁰ SZ, p. 128.

*estructura positiva del Dasein*⁶¹. Es un reconocimiento de que el mundo originariamente y primariamente está dado como mundo común⁶².

De esta forma arribamos a la respuesta buscada: “con la interpretación del ser-con y del ser-sí-mismo en el uno queda contestada la pregunta por el quien de la cotidianidad del convivir”⁶³. Ahora bien, esta interpretación no está exenta de problemas y objeciones.

1.2.3. La apertura a lo extraño como problema.

Como ya señalamos al comienzo del análisis del *Mitsein* en *Sein und Zeit* Heidegger aclara que no puede existir el Dasein sin mundo y sin los otros⁶⁴. Esto significa que ya desde el comienzo la problemática de la alteridad está en conexión con el análisis del ser-en-el-mundo. Investigando la estructura fenoménica del mundo muestra que ese mundo no es un mundo privado sino que desde el principio está abierto a la totalidad de su entorno. En este sentido, en el mundo de la ocupación (*Besorgen*) están siempre los otros⁶⁵ con lo cual se acentúa que el manejo del útil siempre liga implícitamente en sus conexiones remisionales a los otros, aunque cabe aclarar que los otros a los cuales aquí se alude también pueden ser indeterminados⁶⁶. A través del uso de los útiles el Dasein se relaciona con la coexistencia de los otros (*Mitdasein des Anderen*), esto es, el ser de los entes intramundanos está marcado por la alteridad⁶⁷. Desde este punto de vista, el Dasein es en el uso de útiles ya un ser-con-los-otros y esto es igualmente válido ya sea que ese otro tenga una presencia fáctica o no⁶⁸. Por eso, cuando Heidegger insiste en que el Dasein es *Mitsein* y de que su estructura esencial es *in-der-Welt –sein* señala el carácter ontológico del Dasein por el cual él es siempre en el mundo y con otros aun cuando no haya ningún otro fáctico:

“El ser-con determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que este fácticamente ahí y sea percibido”⁶⁹.

⁶¹ SZ, p. 129. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. Que el uno sea originario y que tenga, como dijimos y veremos más adelante, su fundamento en la temporalidad implica que la temporalidad de la cotidianidad a su modo también debe ser originaria y no derivada, como a veces parece indicarlo el propio Heidegger por ejemplo, cfr. SZ, p. 334. Más adelante retomaremos el problema de la derivabilidad del tiempo.

⁶² Cfr. GA 20, p. 339.

⁶³ SZ, p. 129.

⁶⁴ Cfr. SZ, p. 116.

⁶⁵ Cfr. GA 20, p. 326, y SZ, p. 117.

⁶⁶ GA 20, pp. 260-261.

⁶⁷ Cfr. SZ, p. 118.

⁶⁸ GA 24, p. 414.

⁶⁹ SZ, p. 120. Cfr. también GA 20, pp. 328-329.

Que el otro pueda faltar significa que la constitución de ser del Dasein como *Mitsein* no se plenifica necesariamente con la presencia fáctica y puntual de un semejante. Y si en algún punto tiene sentido hablar de que existe un Dasein solo o que en determinadas circunstancias puede estar aislado es sólo porque ontológicamente el Dasein siempre es *Mitsein*:

“... también el estar solo del Dasein es un ser-con en el mundo. Tan sólo *en y para* un ser-con puede *faltar* el otro”⁷⁰.

Heidegger acentúa que el *Mitsein* (como apertura privilegiada frente a los otros) también constituye la condición formal de posibilidad para la co-apertura del Dasein del otro (*Miterschlossenheit des Daseins Anderer*) hacia mi propio Dasein⁷¹. De esta forma queda preparada la posibilidad de realizar una experiencia de lo extraño.

“La apertura –implicada en el ser-con- de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es ser-con, la comprensión de otros... El conocimiento recíproco se funda en el ser-con comprensor originario...”⁷².

De esta forma Heidegger, como explica Dan Zahavi⁷³, parece encontrar una respuesta a la cuestión de la empatía⁷⁴, esto es de cómo llega un sujeto en principio aislado a reconectarse con otros. Si el Dasein es *Mitsein e in-der Welt-sein* entonces ya se encuentra desde el inicio junto a los otros en un mundo⁷⁵. “No es la “empatía” la que constituye el ser-con, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de ésta, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del ser-con”⁷⁶. Como ser-en-el-mundo el Dasein está igualmente junto a los otros entes intramundanos (los útiles) y con los otros Dasein. Incluso como señala en los *Grundprobleme*, cuando no se encuentra a los otros en la inmediatez y evidencia de su cercanía

⁷⁰ SZ, p. 120. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷¹ Cfr. GA 20, p. 328, y SZ, p. 124.

⁷² SZ, pp. 123-124.

⁷³ Cfr. Dan Zahavi, *Husserl und die Transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, pp. 102-111.

⁷⁴ La empatía, para Heidegger, no es un “fenómeno existencial originario” (SZ, p. 125). Se debe realizar una particular hermenéutica de ella la cual “tendrá que mostrar que las diferentes posibilidades de ser del Dasein mismo falsean y deforman el convivir y el correspondiente conocimiento mutuo, impidiendo surgir una auténtica “comprensión” y haciendo que el Dasein se refugie en sucedáneos, tendrá que mostrar también cual es la condición existencial positiva que presupone la posibilidad de la correcta comprensión de los otros” (SZ, p. 125. El término entrecomillado es de Heidegger).

⁷⁵ Cfr. SZ, pp. 334-335 y el preciso desarrollo del curso *Einleitung in der Philosophie* recogido en GA 27 en especial parágrafos 18-20

⁷⁶ SZ, p. 125. El término entrecomillado es de Heidegger.

se los puede comprender a través de las cosas⁷⁷. Esto significa que la coexistencia con el otro está ya siempre co-comprendida en el trato de la ocupación con los útiles⁷⁸.

“El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo”⁷⁹.

Heidegger se atiene así al carácter de lo que comparece intramundaneamente. Desde este punto de vista, los otros comparecen en el mundo en que el Dasein ocupado se mueve esencialmente. En esta dirección Heidegger afirma en los *Grundprobleme*:

“En virtud de que a la constitución fundamental del Dasein le pertenece el ser-en-el-mundo, el Dasein existente es esencialmente *ser-con-otros*, en tanto que *ser cabe* (*Sein bei*) entes intramundanos. En tanto que ser-en-el-mundo, nunca es, al comienzo solo ser cabe cosas subsistentes intramundanas para descubrir posteriormente, entre otras cosas, a otros hombres sino que, en tanto ser-en-el-mundo, es ser-con-otros independientemente de si está fácticamente con otros y como está en ellos. Pero, por otra parte, el Dasein tampoco de entrada es solo ser-con-otros para encontrar posteriormente en la convivencia las cosas intramundanas, sino que ser con otros quiere decir ser-con-otro-ser-en-el-mundo, o sea, ser-con-el-mundo (*Mit-in-der-Welt-sein*)”⁸⁰ ... “tan originario es el Dasein ser con otro como lo es que sea ser con lo a la mano y lo subsistente”⁸¹.

A esta altura de nuestro análisis podemos afirmar que Heidegger se ocupa en su descripción del *Mitsein* como una parte esencial de la estructura cotidiana del mundo circundante sin que esto implique de ningún modo un análisis mundanal (*i.e.* exclusivamente óptico) del ser-uno-con-otros (*Mit-einander-sein*) cotidiano. Recordemos que esta estructura reúne en su seno tanto el ser de cada Dasein entendido como *Mitsein* como la correspondiente al ser del otro Dasein entendido como coexistencia o *Mitdasein*:

⁷⁷ Cfr. *GA* 24, pp. 409-410.

⁷⁸ Cfr. *GA* 24, p. 410.

⁷⁹ *SZ*, p. 120.

⁸⁰ *GA* 24, p. 394. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸¹ *GA* 24, p. 421.

“*Dasein* es como ser en el mundo al mismo tiempo ser uno con otros (*Miteinandersein*): exactamente ser-con (*Mitsein*). La afirmación fenomenológica: “el *Dasein* como ser en el mundo es ser-con los otros (*Mitsein mit Anderen*) tiene un sentido *ontológico existencial*”⁸².

En este contexto el análisis de la cotidianeidad tiene su punto más álgido ya que sostiene que el *Mitsein* es un constitutivo ontológico del ser en el mundo del *Dasein*⁸³. Heidegger interpreta la mundaneidad del mundo como la totalidad respectiva de la significatividad (confrontar a modo de ejemplo el párrafo 18 de *Sein und Zeit*). La totalidad respectiva descrita en el primer apartado de *Sein und Zeit* se vuelve así constitutiva del *Mitsein*⁸⁴. La mundaneidad del ser-en-el-mundo del *Dasein*, implica las remisiones estructurales a la coexistencia con los otros. Cuando decimos que el *Mitsein* es una estructura del *Dasein* co-originaria con el ser-en-el-mundo⁸⁵ decimos también que el ser-en-el-mundo es cooriginario con el *Mitsein*⁸⁶.

En consecuencia, a nuestro juicio, Heidegger acentúa que el *Dasein* es co-originario junto con el *Mitsein* y con el ser de lo *Vorhanden* y de lo *Zuhanden*, esto es, de los entes intramundanos: “los otros comparecen desde el mundo en el que el *Dasein* circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”⁸⁷.

A partir de estas consideraciones generales que nos permiten reconstruir globalmente cuál es la presentación que hace Heidegger de la alteridad en la primera sección de *Sein und Zeit* debemos seguir las implicaciones constitutivas del *Mitsein* en cuanto tal, su caracterización y tratamiento específico y qué consecuencias se derivan de ello para la segunda sección de la obra en cuestión. Por motivos que quedaran claros *a fortiori* debemos comenzar entonces por el *Man*.

1.2.4. La conquista de la alteridad: la cotidianeidad y los otros como impropios.

El *Dasein* inmediata y regularmente se desenvuelve con los otros en el mundo de su ocupación. En su vida cotidiana se comprende a sí mismo y a los otros a partir de ese mundo, vive así perdido, caído (*Verfallen*) en el mundo de su cotidianeidad. A raíz de esta situación ontológica existencial de pérdida en el mundo, Heidegger pretende responder ¿quién es el sujeto de la vida cotidiana? Interrogación sobre la *ipseidad* que se vuelve absolutamente pertinente cuando tenemos en cuenta que el quién de la existencia cotidiana quizás no sea yo mismo⁸⁸. Como señala en los *Prolegomena*:

⁸² GA 20, p. 328. Los términos destacados en bastardillas y la expresión entrecomillada son de Heidegger.

⁸³ Cfr. SZ, p. 125.

⁸⁴ Cfr. SZ, p. 123.

⁸⁵ Cfr. SZ, p. 114.

⁸⁶ Cfr. SZ, p. 120.

⁸⁷ SZ, p. 120. El término destacado en bastardillas es de Heidegger:

⁸⁸ Cfr. SZ, p. 115.

“... no se debe caer en el error de afirmar que mi propio Dasein (*Dasein ist je meines*), el ser que yo soy, también da la respuesta de quién es el Dasein en su existencia cotidiana”⁸⁹.

Esto significa que el Dasein abierto al mundo de su ocupación y el *Mitsein* en cuanto tal no constituyen un sí mismo propio. Esta forma ocupada de ser-en-el-mundo del Dasein al igual que el *Mitsein* es un ser cabe (*Sein bei*) junto a lo *Zuhanden* y si bien es un modo de ser por mor de sí mismo, ese sí mismo es impropio. En este sentido:

“La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el ser-en-el-mundo: el *ser-con* (*Mitsein*) y la *coexistencia* (*Mitdasein*). En ese modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo. Cuya explicación se hace visible en eso que podemos llamar el sujeto de la cotidianidad: el “*se*” o el “*uno*” (*Man*)”⁹⁰.

Heidegger enfatiza que “los otros” no son el mero resto de lo que queda por fuera de mí, sino que en sentido estricto también pertenecen al yo mismo. A tal punto es así que los otros no se diferencian entre sí, “los otros” no quiere decir todo lo demás fuera de mí, y en contraste con el yo los otros son, más bien, aquellos de quienes *uno* mismo generalmente no se distingue sino entre los cuales también se está... el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo común* (*Mitwelt*)”⁹¹. En este sentido el Dasein es algo que también pueden ser los otros y que de hecho lo son; en la experiencia cotidiana tenemos así una autoexperiencia y una experiencia de lo extraño, nuestro *Mitsein* cotidiano se caracteriza por la sustituibilidad (*Vertretbarkeit*) y la intercambiabilidad (*Auswechselbarkeit*)⁹². El Dasein esta así en el mundo con los otros, pero inmediata y regularmente no es el mismo, sino que como *Mitsein* que vive en el ser-con-otros (*Mitsein Anderen*), su quién en tanto Dasein cotidiano radica en el ser del otro y así queda suprimida su responsabilidad⁹³. El Dasein se deja tomar por los otros, y tanto la formación de su juicio, la constitución de sus valores como su interpretación del mundo son determinados, dictados y regulados por la publicidad del *Man*⁹⁴. Dice Heidegger:

⁸⁹ GA 20, p. 336.

⁹⁰ SZ, p. 114. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger. Nótese como en este pasaje la cotidianidad del mundo de la ocupación y la existencia de los otros quedan identificadas con la existencia impropia del *Man*.

⁹¹ SZ, p. 118. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁹² Cfr. Dan Zahavi, *Husserl und die Transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, p. 106 en referencia al análisis de GA 20, p. 428.

⁹³ Cfr. GA 20, p. 338, y SZ, pp. 126-127.

⁹⁴ Cfr. GA 20, pp. 340-342.

“... el uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”⁹⁵.

A juicio del autor teutón esta caracterización de la cotidianidad lo lleva indefectiblemente a identificarla con la medianía:

“... la tendencia del ser-con (*Mitseins*)... se funda en el hecho de que el convivir (*Miteinandersein*) procura como tal la medianía (*Durchschnittlichkeit*)”⁹⁶.

En efecto el Dasein se comprende primariamente a partir de los entes intramundanos de la ocupación, esto es, se deja determinar a través de las cosas y de los otros, es por eso que Heidegger habla de un comprender impropio (*uneigentliche Verstehen*)⁹⁷. El Dasein está inmediata y regularmente junto al mundo de la ocupación, este “abrirse junto” tiene el carácter del estar perdido en la publicidad del *Man*, esto es, el Dasein está siempre ya inmediatamente caído de su poder ser más propio. Es así como “se revela un modo de ser fundamental de la cotidianidad que nosotros llamamos la caída (*Verfallen*) del Dasein”⁹⁸. En este sentido, queda claro que la identidad del Dasein no es algo cósmico sino que en él radica su más propia mismidad y de esta forma es que puede ganarse o perderse. La mismidad del Dasein es ella en cuanto tal un modo de existir y ningún tipo o clase de ente a la mano⁹⁹. Debido a que el Dasein se deja determinar en su ser por los otros existe en el modo de la impropiedad.

“El Dasein no es solo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico formal (toda cosa es idéntica consigo misma) ni tampoco es solo meramente conciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una ipseidad (*Selbstheit*). Es de tal modo que, en cierta manera, es *propiamente con sígo, se tiene a sí mismo, y sólo por esto puede perderse*”¹⁰⁰.

De aquí Heidegger deduce una consecuencia fundamental: “a causa de que la ipseidad o sea el “poseerse” en cierto modo pertenece a la existencia, el Dasein... puede también dejarse

⁹⁵ SZ, p. 127.

⁹⁶ SZ, p. 127.

⁹⁷ Cfr. GA 24, p. 395.

⁹⁸ SZ, p. 175.

⁹⁹ Cfr. SZ, p. 267.

¹⁰⁰ GA 24, p. 242. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

determinar en su ser por otros y existir *de modo impropio* por existir primariamente en el olvido de sí mismo”¹⁰¹.

Es así como el sí mismo cotidiano del Dasein es definido como *Man Selbst*, el cual por abrir al Dasein al mundo próximo de la ocupación y de los otros, lleva a que no “soy” yo mismo en el sentido de un ipse propio sino que soy determinado por los otros en el modo de ser del *Man*¹⁰². La comprensión impropia y la existencia impropia ofrecen la ocasión de llevar a cabo un completo encubrimiento del ser-en-el-mundo¹⁰³. Se trata de una “fáctica tendencia encubridora”¹⁰⁴ por medio de la cual “el cadente estar en medio de aquellas cosas del mundo que son objeto inmediato de ocupación guía la interpretación cotidiana del Dasein y encubre ónticamente el modo propio de ser”¹⁰⁵.

La interpretación desde lo público establece que el Dasein no es capaz de comprenderse de forma propia. De esta forma quedan cortadas las posibilidades propias de comprender al mundo y al *Mitdasein*. El Dasein tiene así “cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio ser-en. Se mantiene en suspenso y sin embargo, sigue estando en medio del “mundo” con los otros y en relación consigo mismo”¹⁰⁶.

Hasta aquí las directrices generales del análisis heideggeriano; en virtud de sus afirmaciones podemos señalar parcialmente que su examen conlleva un elemento dicotómico central, por un lado, existe un explícito reconocimiento de que el *Mitsein* tiene un papel constituyente y estructurante del Dasein en su existencia cotidiana. Por otro lado, y no obstante este señalamiento fundamental del carácter estructurante de los otros, el análisis parece quedar circunscrito y reducido al examen que el filósofo alemán realiza de la existencia impropia la cual sensiblemente se desplaza hasta quedar identificadas la impropiedad, la publicidad del *Man* y la caída con la existencia cotidiana en cuanto tal. En este sentido el *Mitsein* deviene idéntico al *Man*. Se entiende ahora por qué anticipamos que comenzaríamos este apartado dedicado al *Mitsein* como Dasein caracterizando al *Man*. Tenemos que investigar ahora si esta tendencia se revierte en la segunda sección de su *Opus Magnum*.

1.2.5. La pérdida de la alteridad en la temporalización del Dasein propio.

En su análisis de la angustia (*Angst*) y de la muerte (*Tod*) –ambos modos privilegiados de la temporalización propia- descubre Heidegger los dos fenómenos que le permiten al Dasein

¹⁰¹ GA 24, pp. 242-243. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁰² Cfr. SZ, p. 129.

¹⁰³ Cfr. GA 20, p. 377, y SZ, pp. 256, 311.

¹⁰⁴ SZ, p. 256.

¹⁰⁵ SZ, p. 311.

¹⁰⁶ SZ, p. 170. El término entrecomillado es de Heidegger.

superar su caída en el ser uno con otro (*Miteinandersein*) cotidiano y sustituible. La angustia le da al Dasein la posibilidad de comprenderse como cadente en lo público. El Dasein supera la tranquila seguridad de la cotidianidad media desde la cual se comprende como un tranquilo estar en casa (*Zu Hause sein*) para poder proyectarse en el mundo en forma propia. La confianza cotidiana se rompe en cuanto la angustia hace posible al Dasein como aislado, lo abre como un *solus ipse* existencial. La angustia tiene la posibilidad de ser una excelente apertura porque ella aísla, abre sus posibilidades más propias en tanto lo desfiga (*unverstellt*) del ente intramundano al cual inmediata y regularmente se aferra,

“... sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra”¹⁰⁷.

Este carácter del aislamiento en el fenómeno de la angustia a través del *Sein zum Tode* manifiesta la determinación esencial de la autocomprensión propia que puede alcanzar el Dasein. El morir debe ser asumido en cada caso por cada Dasein, la muerte “es” en consecuencia y esencialmente la propia, la mía. La muerte se revela así como una posibilidad de ser en la existencia propia hacia la cual cada Dasein angustiado puede proyectarse. Las posibilidades de sustitución y de intercambiabilidad que caracterizan al ser-uno-con-otros (*Miteinandersein*) se pierden totalmente cuando el Dasein se orienta hacia la muerte¹⁰⁸.

“El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del Dasein. En el morir... la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío de la existencia”¹⁰⁹.

De esta forma Heidegger acentúa que el Dasein está con el ser para la muerte (*Sein zum Tode*) en su poder ser más propio:

“Cuando el Dasein es inminente para sí, como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí quedan desatados

¹⁰⁷ SZ, p. 191.

¹⁰⁸ Cfr. SZ, p. 240, y GA 20, pp. 428-429.

¹⁰⁹ Cfr. SZ, p. 240. El término entrecomillado es de Heidegger.

en él todos los respectos a otro Dasein. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder ser el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinunmöglichkeit*). La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*¹¹⁰.

Podemos señalar en relación con esto que las posibilidades de ser más propias son irrespectivas. En la irrespectividad de la muerte el Dasein queda aislado en sí mismo. El Dasein renuncia a todo ser junto a propio de la ocupación (*versagt alles Sein bei dem Besorgten*) y a cada ser con otros (*jedes Mitsein mit Anderen*) cuando se orienta a su poder ser más propio:

“La muerte no pertenece tan solo indiferentemente al propio Dasein sino que *reivindica* a éste en su singularidad. La irrespectividad de la muerte comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es el modo como el Dasein se abre para la existencia”¹¹¹ y más aun “este aislamiento pone en evidencia el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder ser más propio. El Dasein no puede ser *él mismo de un modo propio* sino cuando por sí mismo se posibilita para ello”¹¹².

Cabe aclarar que el aislamiento del Dasein bajo el carácter irrespectivo de la muerte no significa bajo ningún punto de vista que Heidegger intente suprimir el ser-en-el-mundo, ni tampoco que niegue el *Mitsein* en su constitución fundamental. A la estructura de la constitución del Dasein pertenece tanto la ocupación como la solicitud entendidas como condición de posibilidad de la existencia en general: “el Dasein es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado ser en medio de y solícito ser con... se proyecta hacia su más propio poder ser y no hacia la posibilidad del uno mismo”¹¹³. Sin embargo, también debemos aclarar que desde este punto de vista el Dasein propio en tanto ser-en-el-mundo que vuelve irrespectivamente sobre sí, aislado en el aislamiento de su propiedad y reivindicado en su singularidad es un Dasein para el cual el *Mitsein* se ha vuelto irrelevante:

“La posibilidad más extrema del morir es el modo de ser del Dasein en el cual éste sencillamente se vuelve sobre sí y se refleja (*zurückgeworfen wird*); así, en términos absolutos, el ser-con en su concreción deviene irrelevante (*irrelevant wird*). Si bien, el Dasein permanece

¹¹⁰ SZ, pp. 250-251. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹¹ SZ, p. 263. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹² SZ, p. 263. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹³ SZ, p. 263, y cfr. SZ, p. 298.

en el morir como ser-en-el-mundo y ser con otros (*Mitsein mit Anderen*), sin embargo, el ser que se entrega (*verlegt sich*) inmediatamente en propiedad es primariamente un yo soy. Lo primero que el muriente puede decir en forma esencial y absoluta, es yo soy”¹¹⁴.

En estas reflexiones de Heidegger se manifiesta desde nuestro punto de vista una tensión esencial, por un lado, realiza una descripción de la estructura formal del Dasein como *Mitdasein*, se trata de una mirada formal al *Mitsein* y al carácter constitutivo de la *ipseidad* del Dasein propio en cuanto tal, en este sentido, la propiedad no es un estado excepcional del sujeto sino que es una modificación existensiva del *Man*¹¹⁵. Por otro lado, Heidegger destaca siempre que el Dasein es conducido en el ser-uno-con-otros (*Miteinandersein mit Anderen*) a la interpretación de termino medio de la publicidad y de este modo es que está cortada su primaria relación de ser con el mundo. En esta situación, sólo aislándose, esto es, arrancándose de toda referencia a otro Dasein para tomar sobre sí sus posibilidades de ser más propias e irrespectivas es que puede el Dasein ganarse para la propiedad, pero es también en este contexto argumentativo en el cual Heidegger afirma que la posición en la cual los otros no tiene de ningún modo un aporte positivo para el mundo y la autoexperiencia del Dasein:

“La posibilidad más extrema del morir como ser del Dasein, está en su totalidad en el mismo y debe tomarla por sí mismo. Es decir, que el Dasein que está en la cotidianeidad, partiendo de ella debe ir en busca (*zuruckholen*) de la posibilidad más extrema del yo soy. *El precursar la muerte (Vorlaufen zum Tode) a cada instante del Dasein significa que partiendo del Man el Dasein se busca a sí mismo, en el sentido de escogerse a sí mismo (Sich selbst Wahlers)*”¹¹⁶.

La muerte es la posibilidad irrespectiva (*unbezugliche*) “singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo”¹¹⁷. En este sentido, “...la muerte es solamente el respectivo morir *mío (mein)*, es la inminencia en mí de *mi ser más propio (mein eigensten Sein)*, de mi poder ser a cada instante”¹¹⁸. El énfasis en el *mein* lleva al Dasein al aislamiento, ante la muerte se cortan y pierden todas las relaciones intramundanas. El énfasis en el *mein* es en última instancia un énfasis en el *Selbst*. “En esa posibilidad – de la muerte como mi muerte- yo soy un sí mismo”¹¹⁹. La irrespectividad de la muerte conduce a una relación centralizada conmigo mismo (*Selbstbezug*). Por esta razón la irrespectividad de la muerte marca el fracaso (*versagt*) de todo ser con otro (*jedes Mitsein mit Anderen*).

¹¹⁴ GA 20, p. 439-440.

¹¹⁵ Cfr. SZ, p.130

¹¹⁶ GA 20, p. 440. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁷ SZ, p. 263.

¹¹⁸ GA 20, p. 433. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁹ GA 20, p. 433.

Pero, la muerte también es la posibilidad insuperable (*unüberholbare*). Heidegger señala: “la posibilidad más propia e irrespectiva es *insuperable*. El ser vuelto hacia ella hace comprender al Dasein que ante sí le es inminente como extrema posibilidad de la existencia renunciar a sí mismo”¹²⁰. Dos conceptos merecen atención, el de posibilidad (*Möglichkeit*) y el de inminencia (*Bevorstand*). El concepto de posibilidad presenta un doble sentido. Por un lado, expresa “la posibilidad más extrema de la existencia” y con ello la de “renunciar a sí mismo”. La muerte no se presenta como una tarea real a cumplimentar; ella es mientras el Dasein permanece en la existencia. Pero, por otro lado, también puede entenderse como el todavía no, el Dasein es al mismo tiempo mientras existe ese todavía no. Mientras el Dasein es, es siempre ese todavía no; por lo tanto la muerte no es la posibilidad del no poder ser, sino más bien, la posibilidad de ser. La muerte es así la posibilidad de poder ser sí mismo, entendiendo por ello la posibilidad de ser en la existencia propia.

ambos seben

Con relación a la inminencia, cabe destacar que “la muerte amenaza (*steht bevor*) al Dasein”¹²¹. Pero el carácter inminente no significa solo que puede advenir en cualquier momento, la inminencia de la muerte puede “traducirse en términos de ser”¹²². Ante la inminencia permanente de la muerte el Dasein queda ante la posibilidad de *ser su poder ser* propio, a saber, la de poder *ser* sí mismo. De allí la expresión de Heidegger:

“La muerte es una posibilidad de la que el Dasein tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte el Dasein mismo, en su poder ser *más propio* es inminente para sí”¹²³.

Heidegger menciona el hacerse cargo (*übernehmen*) de la propia finitud existencial. Sin embargo, no es posible hacerse cargo de la propia muerte en los mismos términos en que nos hacemos cargo de una tarea o de un trabajo. Se trata de dos formas diferentes de terminar:

“Afirmar que el Dasein está terminado significa que no es más. Por el contrario, los entes que se mueven en la ocupación, como las fabricaciones utilizables (*Gebrauchtes Hergestelltes*) (mesa, libro, utensilios de toda clase), solo pueden cumplimentar (*erfüllen*) su función cuando están terminados y a la mano. Afirmar que la cosa mundana (*Welt Ding*) está terminada significa primeramente que ya está a la mano y deviene disponible (*verfügbar*). Se obtienen así dos fenómenos diferentes en el llegar a la totalidad... En este sentido, los modos de ser

¹²⁰ SZ, p. 264. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. .

¹²¹ SZ, p. 250.

¹²² Cfr. Hugli Anton y Byung Chul Han, “Heideggers Todesanalyse” en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, pp. 133-148.

¹²³ SZ, p. 250. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

esencialmente diferenciados (cosa mundana y Dasein) tienen en el terminar su sentido diferente”¹²⁴.

La expresión hacerse cargo (*übernehmen*) tiene su pleno sentido cuando el “objeto” del hacerse cargo es el ser propio. Hacerse cargo de la muerte propia, significa hacerse cargo del poder ser más propio y ello determina el derecho de la finitud: “La muerte no pertenece tan solo indiferentemente al Dasein sino que ella reivindica a este *en su singularidad*”¹²⁵. El poder ser más propio, esto es, el poder ser sí mismo es la tarea de hacerse cargo en forma permanente de la finitud. El ser para la muerte a partir del cual se enfatiza el ser sí mismo propio no es la única relación hacia la muerte. Se puede pensar otra experiencia de la finitud en la cual la relación consigo mismo (*Selbstbezug*) puede ser interrogada no solo desde la resolución precursora de la posibilidad más propia, sino desde la *Gelassenheit*¹²⁶. En este sentido, Heidegger siempre enfatiza también que el Dasein es un *Mitsein* y que esta en relación con los otros Dasein. El fracaso del *Mitsein* no significa que el Dasein no sea más *Mitsein* o que deba permanecer aislado por siempre al modo de un *solus ipse*:

“... el fracaso de la ocupación y de la solicitud no significa de ningún modo una desvinculación de estas maneras de ser del Dasein respecto del ser sí mismo propio. Como estructuras esenciales de la constitución del Dasein ellas forman parte de la condición de posibilidad de la existencia como tal”¹²⁷.

El ser para la muerte no implica el fracaso total del *Mitsein* para alcanzar la existencia propia, sino su modificación, pero lo cierto es que la descripción y la explicación de cómo se produce la susodicha modificación del *Mitsein* a partir de la finitud es muy vaga e imprecisa. La insuperabilidad de la muerte no parece conducir necesariamente al aislamiento del Dasein como si lo hace la irrespectividad. Cabe, entonces interrogarse ¿en qué sentido la modificación del ser sí mismo a partir del ser para la muerte conduce al ser del otro Dasein? En conexión con este punto escribe Heidegger:

“... libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como finitas, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia las posibilidades de existencia de los otros que lo superan o bien de forzarlas, malinterpretándolas a entrar en la existencia propia –renunciando así a su más propia existencia

¹²⁴ GA 20, pp. 429-430. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁵ SZ, p. 263. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁶ Cfr. Han Byung Chul, *Todesarten Philosophische Untersuchungen zum Tod*, pp. 70-73.

¹²⁷ SZ, p. 263.

fáctica. En tanto que posibilidad irrespectiva la muerte aísla, pero solo para hacer en su condición de insuperable, que el Dasein pueda comprender como ser-con, el poder ser de los otros”¹²⁸.

El Dasein conserva en la posibilidad insuperable de su muerte, en la finitud de su ser, su posibilidad de ser. Renuncia a superar en su ser finito las posibilidades del otro (posibilidades que lo superan a él en cuanto tal). La finitud de su poder ser, la insuperabilidad de su muerte se traducen en la insuperabilidad de la posibilidad de ser de los otros. Ese ser vuelto hacia los otros, en alguna medida, es un *Mitsein* propio: “dejar “ser” a los otros en su poder ser más propio, incluyendo este poder ser en la apertura de la solicitud anticipativo liberadora”¹²⁹. Ahora bien, que clase de *Mitsein* es este que **solo** puede “dejar ser a los otros en su poder ser propio”?

1.2.6. Hacia que otredad: un otro que soy yo mismo.

Como ya explicamos en *Sein und Zeit* Heidegger hace referencia a la noción de la *Fürsorge* como un elemento constitutivo de la alteridad. Distingue dos modalidades posibles de la misma una es la sustitutivo dominante (*springend beherrschend*) en la cual se le quita al otro el cuidado, *i.e.*, su cuidado, y se toma su lugar “reemplazándolo (*einspringen*)”. La otra de ellas es la antipativo liberadora (*vorspringend befreienden*) es un tipo de solicitud en la cual se ayuda al otro en su *Sorge* para que pueda ser libre a través de sí mismo¹³⁰. En este ultimo tipo de solicitud el ser-uno-con-otros (*Miteinandersein*) hace al Dasein como *Mitsein* comprensor del poder ser propio del otro: “... esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no, a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*”¹³¹. En este sentido, se destaca la posibilidad de un convivir en el cual se puedan desplegar los proyectos comunes:

“... el compromiso en común (*gemeinsame Sicheinsetzen*) con una misma causa se decide por la existencia expresamente asumida. Solo esta *auténtica* solidaridad (*Verbundenheit*) hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser el mismo”¹³².

No obstante, Heidegger acentúa que queda así determinado ese ser-uno-con-otros (*Miteinandersein*) existente propio primariamente por la existencia propia del Dasein singular. Es a través del aislamiento abridor que el Dasein propio queda libre y abierto para un tú:

¹²⁸ SZ, p. 264. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²⁹ SZ, p. 298. El término entrecorinado es de Heidegger.

¹³⁰ Cfr. SZ, p. 122.

¹³¹ SZ, p. 122. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³² SZ, p. 122. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

“... el Dasein, en tanto que el ser en el mundo es al mismo tiempo ser-con-otro Dasein, debe determinarse también primariamente el auténtico ser en convivencia existente a partir del ser resuelto de cada uno. Únicamente a partir de la individuación resuelta, y en ella, el Dasein es auténticamente libre y esta abierto para el tú”¹³³.

Pareciera existir aquí una contradicción en juego, ya que si el Dasein es libre para un tú a partir del aislamiento, ¿cómo puede ayudar ese Dasein propio a través de su aislamiento a otro Dasein? Esta contradicción se resuelve cuando advertimos que para Heidegger el ser uno con otros (*Miteinandersein*) propio no tiene relaciones recíprocas con otros Dasein. El Dasein puede, cuando se singulariza a partir de su aislamiento irrespectivo, ayudar al otro a confrontarse con sus más propias posibilidades de ser. Se trata de una ayuda que siguiendo a Dan Zahavi podemos llamar “negativa”¹³⁴, esto es, yo no puedo aislar al otro, pero sí puedo ayudarlo al aislarme ya que de esta forma no lo confirmo en su existencia impropia. Se trata de una ayuda privativa, yo no puedo tomar el cuidado del otro, sino que lo que puedo hacer es sencillamente dejarlo ser su poder ser más propio¹³⁵.

“Solo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipativo liberadora...”¹³⁶.

Esto no implica que el *Miteinandersein* propio pueda ayudar al Dasein cotidiano y caído a ser propio. El Dasein no puede beneficiarse de relaciones específicas sino que debe ganarse siempre irrespectivamente a sí mismo. Es en este sentido y sólo en este sentido que “del modo propio de ser sí mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que pueda emprender”¹³⁷.

Sintetizando los resultados del presente recorrido señalamos que el *Mitsein* propio, si se nos permite hablar así, tiene como rasgo distintivo el estar caracterizado a través de un Dasein aislado e irrespectivo y sólo este Dasein vuelto angustiadamente hacia la posibilidad de la máxima imposibilidad esta preparado para ser con otros de forma propia. Pero cuando el Dasein inmerso y caído en la cotidianidad del *Man* no logra establecer una modalidad propia de *Mitsein* con los otros es porque no se aisló lo suficiente. Con lo cual a nuestro entender

¹³³ GA 24, p. 408.

¹³⁴ Cfr. Dan Zahavi, *Husserl und die Transzendente Inter-subjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, pp. 102-111.

¹³⁵ Cfr. SZ, p. 298.

¹³⁶ SZ, p. 298. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹³⁷ SZ, p. 298.

Heidegger parece excluir tajantemente de su análisis, primero, que sea posible a través de un ser-uno-con-otros propio ganarse al sí mismo propio y al mundo de la ocupación. Segundo impugna desde el inicio de su análisis que el Dasein propio necesite de nuevas relaciones con los otros para garantizar su acceso a la propiedad, en este sentido en la concreción del Dasein propio, el otro en tanto *Mitsein* se vuelve irrelevante¹³⁸. De ahí que en la solicitud que se ocupa de los otros el Dasein propio quede reducido a jugar un rol privativo. En este marco, ¿se puede seguir afirmando que la alteridad es co-originaria con el mundo? Si la alteridad se convierte exclusivamente en impropiedad, ¿puede seguir siendo neutra? ¿Y si no puede seguir siéndolo a causa de identificarse con la impropiedad no pierde definitivamente su carácter originario? Mantengamos hasta el capítulo 3 de esta sección la respuesta en suspenso.

1.3. El ser-en o estado de abierto (*Erschlossenheit*)

El análisis del ser-en o estado de abierto contiene una serie de consideraciones metodológicas sumamente importantes. Con su examen alcanzamos una dimensión más profunda y penetrante en torno a la co-originariedad de las estructuras, pero como veremos también se complica la originariedad buscada.

“Designamos la unidad de estas relaciones como el ser-en del Dasein en el sentido de un originario estar familiarizado consigo mismo, con el otro y con lo a la mano y lo subsistente que es propia del Dasein. Esta familiaridad es como tal *familiaridad con un mundo*”¹³⁹.

Lejos de ser un fenómeno redundante, el análisis del estado de abierto nos coloca directamente en el tema central¹⁴⁰, el Dasein no es una estructura monolítica, ni desde el punto de vista ontológico ni desde el punto de vista fenomenológico. Esta compuesto de una totalidad de elementos estructurales: existir, recordémoslo, se dice de muchas maneras. Ahora bien, que el Dasein implique una serie de estructuras no significa que éstas permanezcan desarticuladas, al contrario, Heidegger fundamenta con el ser-en la posibilidad de su co-originariedad¹⁴¹.

Sigamos ahora una recomendación de Jean Greisch: ¿qué pasaría, argumenta el comentarista francés, si defendemos la hipótesis inversa que los existenciaristas son un conjunto rapsódico de

¹³⁸ Cfr. *GA* 20, pp. 439-440.

¹³⁹ *GA* 24, p. 428. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁰ El análisis del ser-en también es fundamental pues remite a la cuestión de la totalidad del ser del Dasein. Desde este punto de vista el análisis del ser-en pre-anuncia el análisis del cuidado “A partir de este camino investigamos una explicación aún más originaria del ser-en, avanzando *hacia* la estructura de ser del Dasein, a partir de ella obtenemos en sí misma la determinación general de la constitución de ser del Dasein y la fijamos terminológicamente. Denominamos a esa estructura de ser el *cuidado*” (*GA* 20, p. 347. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁴¹ Cfr. *SZ*, p. 131.

elementos que se distribuyen como los fragmentos de un espejo quebrado en forma absolutamente arbitraria?¹⁴². En ese caso sería imposible una visión integral del Dasein que permitiera asirlo en su totalidad. Esta hipótesis de lectura muestra que para Heidegger la cuestión de la integridad (*Ganzheit*) del Dasein es algo ineludible y que el único plano en el cual puede presentársela es en el de la co-originariedad de las estructuras.

Desde el inicio la noción de integridad del Dasein nos prohíbe plantear la cuestión en los siguientes términos: hay un objeto, la mundaneidad del mundo, hay un sujeto, el *Man* inmerso en la cotidianeidad del mundo y entre ambos el ser-en traza la relación para su posible encuentro. En virtud de lo dicho en torno a la intencionalidad es fenomenológicamente inaceptable esta posibilidad. Precisamente si Heidegger habla del ser-en como de un estado de abierto con ello indica que no hay en sentido estricto dos términos a vincular sino que la vinculación ya está siempre dada de antemano. En este sentido, Heidegger habla del Dasein como “iluminado” (“*erleuchtet*”)¹⁴³: el Dasein por ser-en-el-mundo está aclarado en sí mismo y lo está “porque él mismo *es* la claridad”¹⁴⁴. Si bien el Dasein no produce su propia luz, pues esta es la temporalidad, es cierto que tampoco la luz que lo ilumina es una luz que provenga del exterior o que revista carácter artificial, más bien le es consustancial. El Dasein está iluminado en sí mismo, tiene su propia luz, más allá de que él no la produzca en el sentido de hacerla. La metáfora heideggeriana apunta a identificar la relación entre Dasein = *Lichtung*, que se resume en la declaración “*el Dasein es su estado de abierto (Erschlossenheit)*”¹⁴⁵.

Cuatro existenciales constituyen el estado de abierto: el encontrarse, la comprensión, el discurso –que articula los dos primeros- y la caída. Aquí se impone una aclaración: mientras que en *Sein und Zeit* el análisis del estado de abierto precede al examen que se realiza de la cotidianeidad bajo la forma de la caída, en los *Prolegomena* el análisis sigue el camino inverso y es el examen de la movilidad de la caída el que muestra el carácter de apertura del ser-en. Esta distinción, lejos de resultar contradictoria es, como mostraremos en lo que sigue, una circularidad complementaria entre ambos análisis. En todo caso se tratará de dos “movilidades” temporales –estado de abierto y caída o caída y estado de abierto- que se compenetran no importa por cual de ellas se empieza la descripción, pues el resultado al que se arriba es el

¹⁴² Cfr. *OT*, p. 174.

¹⁴³ Cfr. *SZ*, p. 133. El término es entrecomillado por Heidegger.

¹⁴⁴ *SZ*, p. 133. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. En la *Randbemerkung* correspondiente al término destacado *es* Heidegger aclara “pero no la produce” (*SZ*, p. 133 nota b). Una vez más debemos aclarar que el Dasein es iluminado pero él no produce la luz porque esa luz será la temporalidad originaria en cuanto tal.

¹⁴⁵ *SZ*, p. 133. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. En la *Randbemerkung* correspondiente al término destacado *es* Heidegger aclara “El Dasein existe, sólo él existe, de esta manera existencia es estar.fuera, salir fuera y estar en la abertura del ahí: ek-sistencia” (*SZ*, p. 133 nota c). Nuevamente esta definición de la existencia como apertura en tanto salir fuera de sí, remite a la fundamentación temporal de la existencia en tanto la temporalidad extático horizontal es un salir fuera de sí.

mismo. Sin embargo, el análisis que sigue también nos revelará una función estructural de la caída frente a la cual debemos estar muy atentos. La caída muestra una versatilidad muy grande: parece ser parte del estado de abierto y, a la vez, no serlo. Por momentos, ella parece ser la garantía de unidad del estado de abierto en cuanto tal.

1.3.1. *Befindlichkeit*. La existencia arrojada (*Geworfenheit*).

Si en algún punto la mundaneidad del mundo y quien lo habita son igualmente originarias, entonces el ser-en es el lugar donde dicha originariedad se hace explícita. Por lo tanto, la dificultad de la descripción fenomenológica que sigue reside precisamente en caracterizar un modo de encontrarse (*sich befinden*) en el mundo que no parta de la distinción entre un polo subjetivo y otro objetivo.

Si el objetivo de la analítica existencial en *Sein und Zeit* es el de esclarecer los múltiples sentidos de la expresión existir, entonces la disposición anímica o encontrarse tiene una dimensión fundamental. Heidegger en todo momento, intenta dejar de lado una explicación psicologista de la disposición anímica, no se trata de estados del alma, sino de un “existencial fundamental”¹⁴⁶. Por ejemplo en el caso de la indeterminación afectiva el ser del ahí se manifiesta como carga existencial¹⁴⁷. Por lo tanto, en la *Befindlichkeit* el Dasein se encuentra afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser. Pero abierto no significa ya conocido conceptualmente. En este punto la oposición conocimiento-afección se desarticula. Si bien suele oponerse el conocimiento objetivo a la afectivización del mismo, el encontrarse o disposición afectiva se revela como una manifestación elemental del ser-en-el-mundo previo a todo proceso cognitivo. Si bien el Dasein al encontrarse en el mundo se expone a sí mismo, no obstante su actitud prevaleciente suele ser la de la fuga y la huida. Pero aún en el esquivar el Dasein permanece abierto.

En virtud de este carácter de apertura Heidegger señala que el encontrarse reviste un carácter intencional. Si bien no lo dice explícitamente deja entrever esta posibilidad. Ya en los *Prolegomena* había insistido en el carácter intencional de la *Sorge*. Por lo tanto, su argumento implícito al explicar la vida intencional en la disposición afectiva sería el siguiente: donde hay cuidado hay intencionalidad, el cuidado es parte de la disposición anímica o encontrarse entonces en el encontrarse hay una estructura intencional. El análisis intencional del encontrarse nos remite a su constitución ontológica; en virtud de ella Heidegger habla del *estar arrojado*

¹⁴⁶ *SZ*, p. 134.

¹⁴⁷ “Carga (*‘Last’*)”: lo que hay que cargar; el hombre está entregado, transpropiado al existir. Cargar (*Tragen*): tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo” (*SZ*, p. 134. *Randbemerkung* nota a. El término entrecomillado es de Heidegger). Recordemos que esta expresión del sí mismo como una carga ya fue tempranamente analizada en el curso dedicado a San Agustín y el neoplatonismo.

(*Geworfenheit*)¹⁴⁸. La expresión se refiere a la facticidad del existir la cual en la mayoría de los casos implica el estar entregado a sí mismo¹⁴⁹.

De esta forma Heidegger arriba a la situación por medio de la cual hay que reconocer que el estado de ánimo (*Stimmung*) pone al Dasein ante su que (*Dass*), esto es, ante la “inexorable enigmaticidad (*unerbittliche Rätselhaftigkeit*)”¹⁵⁰ de la existencia. Este carácter enigmático no puede ser resuelto ni por el racionalismo ni por el irracionalismo, pues ambos conforman una falsa disyuntiva. El análisis fenomenológico del encontrarse debe evitar en todo momento caer en consideraciones que presupongan esta falsa oposición. El encontrarse en cuanto tal reviste tres determinaciones estructurales fundamentales.

a) El Dasein se descubre en su estar arrojado a través de sus reacciones de esquivar situaciones que se le presentan, escapa de aquello que lo afecta, es así como “*el encontrarse abre al Dasein en su estar arrojado, y lo hace inmediatamente en la forma de la aversión esquivadora (ausweichenden Abkher)*”¹⁵¹. El encontrarse no se reduce ni a un acto de percepción, ni a uno de reflexión, “tan poco reflejo es el encontrarse, que sobreviene al Dasein cuando éste irreflexivamente se abandona y entrega por entero al “mundo” de la ocupación. La disposición anímica (*Stimmung*) nos sobreviene”¹⁵².

b) El encontrarse tiene el carácter de un dirigirse hacia (*Sichrichten auf*). Por lo tanto lejos de ser el encontrarse una forma degradada de la intencionalidad es la condición de posibilidad de los actos intencionales mismos. Si no hubiera un encontrarse no habría ni ser-en-el-mundo, ni apertura de los otros. Lejos de encerrar y encapsular al sujeto en sí mismo privándolo del mundo, el encontrarse lo que hace es abrir el mundo: “*el encontrarse ya ha abierto siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*”¹⁵³. La disposición afectiva conlleva una co-originaria apertura de mundo, coexistencia y existencia¹⁵⁴.

c) El trato con el mundo circundante no es ni simple observación de lo que allí acontece ni simple sensación de vincularse y tocar los útiles sino que es un ser concernido (*Betroffenwerden*) y un ser afectado (*Angänglichkeit*)¹⁵⁵. Me encuentro con las cosas, soy afectado y concernido por ellas, esto es, el mundo ya está siempre abierto, es un pretérito perfecto *a priori*, y “esta previa aperturidad del mundo, propia del ser-en está con-constituida por el encontrarse”¹⁵⁶. Así se alcanza una comprensión más enfática (*eindringlicheren*) de la

¹⁴⁸ Cfr. SZ, p. 135. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁴⁹ Se trata de la “*facticidad de la entrega a sí mismo (Faktizität der Überantwortung)*”. (SZ, p. 135. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹⁵⁰ SZ, p. 136.

¹⁵¹ SZ, p. 136. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁵² SZ, p. 136. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵³ SZ, p. 137. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁵⁴ Cfr. SZ, p. 137.

¹⁵⁵ Cfr. SZ, p. 137.

¹⁵⁶ SZ, p. 137.

mundaneidad del mundo¹⁵⁷. Es más, la posibilidad de ser afectado que se funda en el encontrarse abre al mundo, entre otras formas, en su carácter de amenazante. Por esta razón “*en el encontrarse se da existencialmente un abridor estar consignado al mundo (Angewissenheit auf Welt) desde el cual puede comparecer todo lo que nos concierne*”¹⁵⁸.

Ahora bien, esto no significa que la relación con el mundo se transforme en un trato sentimental con el mismo, ni tampoco está proponiendo sacrificar la ciencia fenomenológica en una disciplina que se dedique a estudiar los sentimientos¹⁵⁹. Se trata más bien de encontrar el suelo desde el cual poder analizar fenomenológicamente los afectos. Dicho de otra forma, a partir del carácter abridor del encontrarse la circunspección cotidiana se equivoca y cae en la ilusión de que es posible un conocimiento absoluto del mundo. Es una mirada que pretende reducir la totalidad del mundo a la “de lo puramente subsistente (*des puren Vorhandenenen*)”¹⁶⁰ es decir, a una mera presencia. Heidegger señala como en la visión afectivamente oscilante del mundo se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad.

Heidegger pretende, en todo caso, desarrollar una teoría de la *Stimmung* que tiene su raíz en la *Retórica* de Aristóteles, la cual debe ser considerada como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianeidad del convivir. Reencontramos aquí el temprano interés de Heidegger por la hermenéutica de la facticidad desarrollada durante su primer periodo en Freiburg. A tal punto es así que considera que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia delante digno de mención después de Aristóteles”¹⁶¹. Por su parte, la fenomenología amplía este fenómeno por ejemplo a través de Scheler que recogió los estímulos provenientes de San Agustín y Pascal sobre este punto.

El encontrarse se revela no sólo como un existencial fundamental para la comprensión del estado de abierto, sino también como el existencial quizás más importante de todos, pues muestra la marcha metodológica que sigue la fenomenología cuando investiga. Ella no agrega nada al fenómeno que investiga sino que lo describe y lo interpreta acompañándolo para exhibir su sentido. “La interpretación fenomenológica deberá entregar al Dasein mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo”¹⁶². ¿Pero, esta importancia del encontrarse puede coexistir con la pretensión de originariedad del resto de las estructuras?

¹⁵⁷ Cfr. SZ, p. 137.

¹⁵⁸ SZ, pp. 137-138. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁵⁹ “No debe confundirse, claro está, la mostración del constituirse ontológico-existencial del conocimiento determinativo en el encontrarse del ser-en-el-mundo con un intento de abandonar ónticamente la ciencia al “sentimiento”” (SZ, p. 138. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹⁶⁰ SZ, p. 138.

¹⁶¹ SZ, p. 139.

¹⁶² SZ, p. 140. Resuena aquí la afirmación de Heidegger acerca de la fenomenología como *humilitas animi*, para este punto cfr. el capítulo I de la primera sección del presente trabajo.

1.3.2. *Verstehen*. La existencia como proyecto (*Entwurf*).

Nuevamente debemos recordar aquí la co-origenariedad de las estructuras existenciales. Por ello el pasaje del encontrarse a la comprensión no es el pasaje desde la oscuridad de los sentimientos y afectos a la claridad de su articulación intelectual. Más bien todo encontrarse es ya comprensor de suyo y todo comprender siempre se encuentra afectivamente dispuesto¹⁶³.

En términos generales, el abordaje del problema de la comprensión para Heidegger se inscribe en una delimitación de la célebre contraposición diltheana *Erklären* y *Verstehen*. Heidegger no pretende preguntar, como lo hacía Dilthey, por la distinción entre el método de la explicación propio de las ciencias de la naturaleza y el método de la comprensión propio de las ciencias del espíritu pues este tipo de confrontación se da entre modos de conocimiento y Heidegger está interesado en confrontar maneras de ser con vistas a explicitar el carácter primario de la comprensión constitutiva del Dasein.

Así como Heidegger explica el encontrarse por medio de la noción de *Stimmung*, considera la comprensión a través del poder-ser y de la noción de posibilidad, existencial. El comprender introduce ontológicamente en la dimensión de la posibilidad¹⁶⁴. En este marco, Heidegger se rehúsa a contraponer la posibilidad a la necesidad, pues ello implicaría considerar a lo posible como algo irreal y por lo tanto en un estatuto menor a lo real y necesario. “La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que esta-ahí, en cuanto que con éste puede “pasar” esto o aquello”¹⁶⁵. La posibilidad como lo meramente posible es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad, “en cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”¹⁶⁶. Esta es la matriz hermenéutica desde la cual el tiempo originario en tanto posibilidad será contrapuesto a su mera concreción óntica. La definición del comprender como proyecto descubre que la existencia fáctica siempre implica un margen de juego, un margen de acción gobernado por el precursarse. “El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico”¹⁶⁷. En este mismo sentido el comprender proyectivo en tanto anticipación ya revela su estatuto temporal, pues la posibilidad entendida como proyecto inconcluso demanda ser leída en clave temporal.

“Pero el Dasein en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía no es, lo es* existencialmente. Y sólo porque el ser ahí recibe su constitución por medio

¹⁶³ Cfr. SZ, p. 142.

¹⁶⁴ “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser” (SZ, p. 143).

¹⁶⁵ SZ, p. 143. El término entrecorillado es de Heidegger.

¹⁶⁶ SZ, pp. 143-144.

¹⁶⁷ SZ, p. 145.

del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!”¹⁶⁸.

Devenir sí mismo es una tarea que permanentemente incumbe al Dasein. Pero esta tarea no es abstracta se da siempre en un mundo, por lo tanto está siempre fácticamente arrojada y condicionada. Este es el espacio de libertad de la existencia. Por un lado, la *ex-sistencia* es la posibilidad de llegar a ser pero, por el otro, la *ex-sistencia* es llegar a ser. lo que ya se es en un mundo al cual estamos fácticamente arrojados. Por eso la posibilidad de llegar a ser lo que se es no implica ni un decisionismo puro y compulsivo que se maneja por golpes de estado existenciales, ni tampoco es una meticolosa planificación punto por punto de la existencia siguiendo un plan predeterminado.

Heidegger quiere así enfatizar que el Dasein existe en tanto se proyecta en posibilidades, pero esa proyección no siempre implica una conciencia clara y distinta del acto proyectivo. Sin embargo, Heidegger no niega directamente, ni es su objetivo hacerlo, la tematización de la posibilidad, pero sí insiste en que la inmediata tematización de la misma la anula en su carácter de posibilidad. Por ello la necesidad de privilegiar en el comprender su carácter de posibilidad. “El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades”¹⁶⁹.

Heidegger reexamina a partir del comprender las nociones de propiedad e impropiedad complejizando su análisis y contribuyendo así a evitar una lectura maniqueísta de ambos modos existenciales. El comprender (*Verstehen*) en tanto poder-ser (*Seinkönnen*) es posibilidad (*Möglichkeit*) y eso determina su carácter de proyecto (*Entwurf*), todo lo cual puede ser asumido bajo el modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*) o de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), pero a su vez ambas pueden ser adecuadas (*echt*) o inadecuadas (*unecht*). Si bien, Heidegger no amplía esta clasificación con ejemplos, en primer lugar nos permite hacer una lectura de ambos modos existenciales en términos no dualistas. En este sentido Heidegger puede hacer aclaraciones del tipo que el “im” de impropio no implica ninguna ruptura del Dasein consigo mismo¹⁷⁰ de tal modo que el Dasein solo comprendiese el mundo, como si ello implicara no comprenderse a sí mismo. El mundo y la impropiedad siempre pertenecen al ser del Dasein o sea a su mismidad.

Sin embargo, la noción de posibilidad no anula la facticidad, es decir, que el Dasein sea proyecto no anula su ser arrojado en su facticidad. En virtud de esto, la argumentación

¹⁶⁸ SZ, p. 145. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger. En la *Randbemerkung* correspondiente a esta frase dice Heidegger: “Pero, ¿quién eres “tú” ? Ese que tú *librándote* de ti mismo, arrojas hacia delante (*Der, als den du dich los-wirfst*) – el que *devienes (wirst)*” (SZ, p. 145 *Randbemerkung* a. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger)

¹⁶⁹ SZ, p. 145. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁷⁰ Cfr. SZ, p. 146.

heideggeriana de la posibilidad no desemboca en un decisionismo por el cual yo soy el artificio arbitrario de mis proyectos. Por el contrario siempre me encuentro arrojado en posibilidades fácticas, de esta forma “el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, *posibilidad arrojada*. El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser”¹⁷¹. De esta forma el comprender existencial es un “saber” acerca de esas posibilidades fácticas, pero su saber no es el resultado de una auto-percepción introspectiva, porque la introspección psicológica no puede descubrir quien yo soy fácticamente en mi existencia cotidiana. Ingresamos así en la definición existencial de comprender, “*el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa conmigo mismo*”¹⁷². En tanto el comprender es poder-ser en incesante exploración de sus posibilidades revela su estructura proyectiva, el proyecto es así la noción complementaria de ser arrojado del encontrarse. Al encontrarse (*Befindlichkeit*) le corresponde el arrojamiento (*Geworfenheit*) y a la comprensión (*Verstehen*) el proyecto (*Entwurf*).

1.3.3. Rede. La existencia articulada en su neutralidad.

Ahora bien, si el encontrarse del Dasein es siempre arrojado en un mundo fáctico entonces ¿puede analizarse esta experiencia existencial como falta de poder (*Machtlosigkeit*) e impotencia (*Ohnmacht*)? ¿Podría contraponérsele a esta impotencia el poder-ser y la posibilidad del proyecto en tanto el Dasein es siempre comprensor?¹⁷³. Es cierto que el Dasein se inscribe siempre en la línea del poder-ser¹⁷⁴.

“La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del ser-en-el-mundo... El mundo no solo está abierto en cuanto tal como posible significatividad, sino que la puesta en libertad de lo intramundano mismo deja a este ente en libertad con vistas a sus posibilidades”¹⁷⁵.

Indudablemente esta definición del poder-ser y de la posibilidad se orienta hacia la co-originariedad de las estructuras del ser-en-el-mundo. Pero, ¿el *Entwurf* entendido como pura potencia no colisiona con una *Geworfenheit* entendida como impotencia?, o dicho en otros

¹⁷¹ SZ, p. 144. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷² SZ, p. 144. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁷³ Cfr. Demmerling, Christoph, “Hermeneutik der Alltäglichkeit” en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, pp. 101-108

¹⁷⁴ “En el lenguaje óntico se usamos a veces la expresión “comprender algo”, en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido (*Gekannte*)” en el comprender no es un qué (*Was*), sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es una subsistencia (*Vorhandenes*) y que tiene, por añadidura, la facultad de poder-algo, sino que es primariamente un ser-posible”. (SZ, p. 143. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁷⁵ SZ, p. 144. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

términos, ¿se da ente ambos modos existenciales una contraposición entre pasividad y actividad?, ¿entre afección y constitución?¹⁷⁶.

La respuesta es que este planteo dicotómico no es representativo. No debiéramos identificar tan rápidamente al estado de arrojado con un movimiento de pasividad y a la posibilidad con uno de actividad. Heidegger va a dejar en claro que la “actividad” de todo proyectar no está reñida con la “pasividad” de ser siempre ya arrojado. “Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo... El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organiza su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe”¹⁷⁷. Heidegger reconoce el carácter constituyente del proyecto sin por ello identificarlo con una suerte de creador o demiurgo. Entiende el proyecto como una condición de posibilidad para un ser que siempre es fáctico y por ello arrojado en un mundo. Como recuerda Christoph Demmerling, Heidegger en una carta a Husserl de 1927 llama a su propia posición hermenéutica con el nombre de trascendental:

“La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Este sí mismo, el hombre concreto como tal, en tanto ente no es ninguna “efectividad mundano real”, porque el hombre no es solamente una subsistencia, sino que existe. Y esta “extrañeza (*Wundersame*)” estriba en que la constitución existencial del Dasein (*Existenzverfassung des Daseins*) hace posible la constitución trascendental (*die transzendente Konstitution*) de toda positividad”¹⁷⁸.

La argumentación heideggeriana lleva a revisar las denominaciones de actividad pasividad, receptividad y espontaneidad, ya que Heidegger no está pensando el modo de ser comprensivo del Dasein a través de la constitución como la actividad de un sujeto autónomo, pero tampoco rechaza el nivel constituyente trascendental de toda actividad comprensora proyectiva. En este sentido la constitución tiene que ser pensada no como un hecho, ni tampoco como un hacer en el sentido de producir algo, sino como una efectivización de algo predado (*vorgegebener Vollzug*) en la facticidad misma.

Ahora bien, si existe una articulación entre la posibilidad del comprender y lo efectivamente dado en el arrojamiento ¿cómo se articulan originariamente comprensión y encontrarse? ¿Hay una instancia que los articule? Heidegger llama discurso a ese lugar de articulación. El comprender lleva la posibilidad de la interpretación, es decir, de apropiarse lo comprendido. Y,

¹⁷⁶ Cfr. Demmerling, Christoph, “Hermeneutik der Alltäglichkeit” en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, p. 102.

¹⁷⁷ SZ, p. 145.

¹⁷⁸ Demmerling, Christoph, “Hermeneutik der Alltäglichkeit” en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, p. 103.

como el encontrarse es cooriginario con el comprender también se mantiene en una cierta comprensión, por lo tanto le es propia una cierta interpretatividad. El discurso es el orden ontológico-existencial de articulación¹⁷⁹. Esto marca la importancia que reviste el discurso para Heidegger en su función de articulación del resto de los existenciarios del estado de abierto. Esta prioridad dada al discurso lleva directamente a la tesis fundamental. “*El discurso es existencialmente cooriginario con el encontrarse y el comprender*”¹⁸⁰. Esta tesis de la cooriginariedad que Heidegger siempre destaca en su argumentación tiene su fundamento, como veremos, en la cooriginariedad de los éxtasis temporales. No obstante ya señalaremos como el estatuto de la *Rede* en tanto cooriginaria con el resto de los existenciarios es problemática desde el punto de vista de su temporalización. Heidegger plantea también con respecto a la discursividad una relación con el escuchar (*Rede und Hören*) y el callar (*Rede und Schweigen*) que retomaremos cuando tratemos el tema de la conciencia moral y de la llamada. ¿Es compatible esta articulación aparentemente neutra del discurso a la propiedad e impropiiedad con lo que Heidegger señala en torno al cuarto momento del estado de abierto: la caída?

1.3.4. Ruinanz. El modo temporal propio del *Verfallen*.

La caída es el existenciario correspondiente al estado de abierto cuya particular movilidad temporal fue expresamente desarrollada por Heidegger en sus primeros cursos y muestra una tensión con el estatuto constitutivo de la originariedad tal como la mencionamos.

El antecedente más importante de la noción de caída (*Verfallen*) desarrollada en *Sein und Zeit* lo encontramos en el tratamiento de la *Ruinanz*¹⁸¹. Con esta expresión Heidegger se refiere a una modalidad de la vida fáctica que se indica como una caída (*Sturz*), se trata de una movilidad que no se origina por sí misma, sino en la vacuidad (*die Leere*) en la que se mueve. Su vacuidad es su movilidad fundamental. Este movimiento es el sentido fundamental de lo que Heidegger llama *Ruinanz*. De esta forma el arruinamiento de la vida se transforma en una “*determinación categorial fundamental*”¹⁸² de la facticidad del *Dasein*.

El arruinarse de la vida es tematizado por Heidegger en dos “modos de determinación categorialmente divergentes (*verschiedene*)”¹⁸³. El primero de ellos es la intensificación del cuidado. El cuidado “ha puesto la vista sobre sí mismo (*auf es selbst abgesehen*)” para efectivizarse en la vida fáctica. El *Auf* “*es*” *selbst* no tiene que entenderse, aclara Heidegger,

¹⁷⁹ En los *Prolegomena* señala que “*hay lenguaje solo porque hay discurso (Es gibt Sprache nur, weil es Rede gibt)*” (*GA* 20, p. 365. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹⁸⁰ *SZ*, p. 161. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. El discurso como lugar de articulación no debe confundirse con su mera profusión lingüística, más bien a la inversa “*el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso*” (*SZ*, p. 160. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.).

¹⁸¹ *GA*, 61, pp. 131-155.

¹⁸² *GA*, 61, p. 133. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁸³ *GA*, 61, p. 133.

como un *auf sich selbst*, es decir como algo en sí mismo. El uso de la partícula *es* indica más bien un movimiento de la vida fáctica que está en íntima relación con su tendencia al arruinarse. El “*es*” indica como la preocupación (*das Sorgen*) se toma a sí misma en el cuidado (*die Sorgen*), a tal punto que el cuidado termina compareciendo mundanamente bajo la forma de la preocupación. Esta relación entre preocupación y cuidado, o mejor dicho, del cuidado expresándose bajo la forma de la preocupación lleva a lo que Heidegger denomina una intensificación (*Steigerung*) del cuidado. “Esa preocupación (*Dieses Sorgen*) en tanto es un ser ocupado (*Besorgtsein*) la determinamos como *ocupación* (*Besorgnis*). En esa ocupación, se proyecta igualmente la movilidad completa de la preocupación en sí misma (*auf sich selbst*)”¹⁸⁴. Esta intensificación del movimiento propio del cuidado que se muestra como ocupación tiene “fijado en el arruinarse el sentido categorial fundamental”¹⁸⁵.

El segundo modo de determinación de la vida fáctica es su carácter kairológico, el cual expresa su específica temporalidad. La vida fáctica acontece en la efectivización del cuidado y comparece mundanamente de modo que se manifiesta a través (*hindurchscheint*) de esa efectividad en su propiedad. Este acontecer (*Vorkommen*) es un como de la efectivización del cuidado mismo. En tanto tal, la vida tiene en cada uno de sus modos de acontecer su carácter kairológicamente determinado, es decir, una relación determinada con el tiempo, tiempo que se encuentra en las conexiones de efectivización de la facticidad. La kairología, también circunscribe las determinaciones categoriales, Heidegger se refiere aquí a “las relaciones temporales (formales) en y para lo fáctico”¹⁸⁶.

En este marco de la investigación “la pregunta es, cómo se anuncia (acontece) la respectividad (*Hinsicht*) kairológica en la ocupación de la vida en tanto tal, y cómo debe comunicársela”¹⁸⁷. Al estar la vida fáctica inmersa en la completa ocupación, puede comparecer en ella algo en el modo de lo tormentoso (*Quälendes*) y de la corrosión (*Nagen*). Heidegger deja conceptualmente indeterminado el carácter propio de lo tormentoso, pero si aclara que tiene “un especial sentido de anuncio (*einen besonderen Meldungssinn*)”¹⁸⁸.

Siempre que el comportamiento (*Auftreten*) fáctico se anuncia en la vida circunmundana, ésta se presenta como historia. Por consiguiente el comportamiento mismo reviste un carácter histórico. La descripción busca ver como se establece lo tormentoso en la secuencia temporal, generalmente es a través de nuevas exigencias desmesuradas (*neue Zumutungen*) como la vida fáctica se orienta primariamente contra sí misma hasta que finalmente no tiene más tiempo para sí. Pero el tiempo aquí no hay que entenderlo ni como un mero marco ordenador

¹⁸⁴ GA, 61, p. 136.

¹⁸⁵ GA, 61, p. 136.

¹⁸⁶ GA, 61, p. 137.

¹⁸⁷ GA, 61, p. 137.

¹⁸⁸ Cfr. GA 61, p. 138. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

(*Ordnungsrahmen*), ni como una simple “dimensión de orden (*Ordnungsdimension*)”, ni como un carácter formal específico de las conexiones de acontecimientos históricos, sino en el “cómo específico de la movilidad”¹⁸⁹ la cual tiene el carácter de un movimiento fáctico permanente.

Hay una serie de modos kairológicos en los cuales la vida fáctica se anuncia en su ocupación. Ellos revisten la forma temporal del *todavía (noch)*. Para la vida fáctica en su horizonte de espera se expresan los sucesos (*Vorkommen*) bajo el modo de lo “más extraño (*seltener*)” y el “tan sólo de vez en cuando (*nur noch zuweilen*)”. Pero a la vez estos modos de anunciarse kairológicos implican “más”; “lo más extraño y sólo de vez en cuando (*seltener und zuweilen noch*)” son expresiones del aseguramiento mundano de la “no preocupación por algo (*des Sich-nichts-Scherens um so etwas*)”. Este carácter kairológico de la facticidad expresa un “acrecentamiento del arruinarse”¹⁹⁰. Debido a este modo de proceder

“... la vida fáctica arruinada “no tiene tiempo” porque consume el “tiempo” en su movimiento fundamental, el arruinarse en cuanto tal, es un tiempo consumible que consume la vida fáctica arruinada para ella misma en sí misma”¹⁹¹.

Que el arruinarse en tanto movimiento fundamental de la facticidad consume el tiempo significa que la vida busca eliminar su historicidad. “El arruinamiento de la vida fáctica tiene su sentido de efectivización en el borramiento del tiempo (*Zeitilgung*)”¹⁹². No obstante en ese modo específico de la vida lo histórico está siempre ahí (*da*) y permanece fácticamente en el arruinarse, lo cual implica que la historia es “constitutiva de la facticidad”¹⁹³. Por lo tanto, existe entre arruinamiento y temporalidad una relación de mutua complementariedad, “el arruinarse consume el tiempo; inversamente: “no tener tiempo” en tanto como (*Wie*) de la vida fáctica es la expresión de su arruinamiento”¹⁹⁴. Con este acrecentamiento del arruinarse alcanzamos las “interpretaciones categoriales del carácter de la caída (*Sturz*)”¹⁹⁵. De esta forma la ocupación (*Besorgnis*) y la preocupación fáctica (*das faktische Sorgen*) ocupan el lugar del cuidado (*die Sorge*), lo cual significa, que la vida fáctica ahora sólo quiere durar en su modo de arruinamiento fáctico y deviene finalmente extravagante (*toll*) e insensata (*töricht*)¹⁹⁶. Si a este

¹⁸⁹ GA, 61, p. 139. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁹⁰ GA, 61, p. 139. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁹¹ GA, 61, pp. 139-140. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹² GA, 61, p. 140. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹³ GA, 61, p. 140.

¹⁹⁴ GA, 61, p. 140. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹⁵ GA, 61, p. 140.

¹⁹⁶ A partir de esta descripción general de la tendencia a caer (*Sturz*) y arruinarse (*Ruinanz*) de la vida fáctica pueden señalarse los cuatro caracteres formales de la *Ruinanz*. Ellos son: 1) la seducción (*das Verführerische*), 2) la tranquilización (*das Beruhigende*), 3) la alienación (*das Entfremdende*), 4) lo destructor (*das Vernichtende*).

proceso le sumamos el deslucimiento y el precaverse tenemos la “movilidad completa del arruinamiento”¹⁹⁷.

Una vez explicitada esta tendencia temporal (kairológica) fundamental de la vida fáctica, la pregunta es hacia dónde (*Wohin*) se orienta su arruinarse. La pregunta es donde arriba, finalmente, “lo cadente (“*das Stürzende*”)¹⁹⁸. Ese hacia donde es en definitiva la nada (*das Nichts*). La nada en tanto dirección del arruinarse está en estrecha relación con su movilidad¹⁹⁹. Heidegger aclara que, la caída en tanto movilidad de la vida fáctica no arriba en “alguna parte (*irgendwo*)” determinada, por el contrario es una movilidad que no tiene ninguna “permanencia en algo (*Aufhaltbarkeit von etwas*)”. Esta “singularidad (“*lediglich*”)²⁰⁰ en la determinación de la movilidad fáctica que se arruina, contiene la respuesta a la pregunta en torno a la “orientación de la caída (*Sturzrichtung*)”:

“... el hacia donde de la caída no es ajeno (*Fremdes*) a la vida fáctica, la caída misma es del carácter de la vida fáctica, es decir, la *nada de la vida fáctica*”²⁰¹.

Sobre este aspecto Heidegger aclara que usualmente entendemos la “nada” como “*la vacuidad (das Leere)*”²⁰². En el ámbito de la experiencia del mundo circundante cuando no es inmediatamente expresable algo en el espacio circunmundano (*umweltliche Raum*) decimos que eso no está ahí. Ahora bien, si se quisiera explicar la nada como “no algo”, no se gana mucho, porque incluso ahí donde algo no es puede “subsistir una rica diversidad de objetividades”²⁰³. Por ello Heidegger argumenta que en su sentido originario la nada no se puede identificar con una mera ausencia, sino que

“... *la nada* de la vida fáctica es algo, la nada co-origina fácticamente *la caída*, una vaciedad, que deviene de ese modo directamente desastrosa para la caída misma. La caída se forma

¹⁹⁷ GA, 61, p. 143.

¹⁹⁸ GA, 61, p. 144. El término es entrecomillado por Heidegger.

¹⁹⁹ Ahora bien, la pregunta es cómo entenderla. Heidegger insiste como se tiende a interpretar la movilidad de la vida fáctica en el sentido de una “movilidad espacial (*räumlichen Bewegung*)”. La cuestión radica en si la expresión que denota el *Wohin* de la vida fáctica, esto es, la expresión *Richtung* “orientación” debe ser concebida como una experiencia fáctica de la orientación primaria y constitutivamente necesaria de las conexiones objetivas espaciales. O si por el contrario el significado de orientación no es derivado, ni deducido (*abgeleitet*) y por lo tanto, subyace al concepto de orientación, espacialmente entendido, una experiencia del orientarse originaria que motiva y “conduce (*geführt*)” las determinaciones objetivas. En este marco, orientación no es un “concepto de orden (*Ordnungsbegriffs*)” sino que es fundante (*fundierend*) de las determinaciones espaciales. De esta forma se hace comprensible la génesis de sentido de orientación como carácter inmediatamente mundano y de la actitud de carácter objetivo –objeto natural y objeto geométrico (Cfr. GA, 61, p. 144).

²⁰⁰ GA 61, p. 145. El término es entrecomillado por Heidegger.

²⁰¹ GA 61, p. 145.

²⁰² GA 61, p. 146. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

²⁰³ GA 61, p. 147.

también aquí en un modo específico de su hacia donde, el cual por su parte se origina en la ocupación (*Besorgnis*). Ese carácter de la caída se describe como la destrucción (*das Vernichtung*)²⁰⁴.

De este desarrollo se obtiene la definición formal de la nada como orientación de la vida fáctica:

“... la nada de la vida fáctica es en su especificidad, desde la vida y para la vida misma una *no presencia (Nichtvorkommen)*... en el *sí mismo de la existencia arruinada*”²⁰⁵.

Heidegger señala que esa no-presencia es una expresión que se refiere a la movilidad del “cómo (*Wie*)” y del “todavía de la existencia (*noch Dasein*)” circummundana. La vida es fácticamente, en este sentido, un “todavía (*noch*)”, “el “todavía” es nuevamente aquí una determinación característica de la temporalidad efectiva”²⁰⁶. En el arruinarse, como movimiento fundamental temporal, la vida fáctica permanece en falta (*fehlt*), permanece afectada por un no. El arruinarse se mueve así en una situacionalidad (*Zuständlichkeit*) que denominamos privación (*Darbung*). La vida vive fácticamente privándose²⁰⁷.

Ahora bien, ese origen arruinado contiene la experiencia de la movilidad específica del cuidado, en tanto es el “*punto de partida (Ansatz) de la vida como fenómeno fundamental*”²⁰⁸. Esa experiencia concreta al mismo tiempo responde a la motivación pre-conceptual para el conocimiento teórico por principios, pero también es el marco hermenéutico de la cuestionabilidad inherente a la facticidad.

²⁰⁴ GA 61, p. 147. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰⁵ GA 61, p. 148. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰⁶ GA 61, p. 148. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁰⁷ Desde esta perspectiva Heidegger gana la posición (*Stand*) desde la cual explicar la “*inmediatez (Unmittelbarkeit)*” (GA 61, p. 149. El término destacado en bastardillas y entrecomillado es de Heidegger) del mundo vivido y mostrar fundamentalmente: 1) que el mundo no tiene ningún inicio ni está formado por una materia fundamental (*Grundmass*), él es una temporalización (*Zeitigung*) de la vida fácticamente arruinada. 2) La inmediatez del mundo dado es *mediada (vermittelt)*, pero esa mediación no debe concebirse como una acción intelectual. “Ni la inmediatez, ni la mediación se tomaron en el sentido teórico de conocimiento” (GA 61, p. 149). Estas formas no teóricas de relación con el mundo son formas directas del tener mundo (*Welt-Habens*). Este es un modo originario del sentido referencial del cuidado, pero fácticamente estas formas sólo corresponden al sentido de ser de la movilidad del arruinarse. Entonces lo dado en este modo experimentable de la inmediatez no es el modo genuino del cuidado mismo. En este sentido Heidegger se pregunta “si no tiene también la vida circummundana en tanto propia, la inmediatez, a saber, la inmediatez en una ya señalada *interrogación (Fraglichkeit)* totalmente propia (*ganz eigenen*)” (GA 61, p. 150. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Esto es la interpretación dada de la inmediatez con la que comparece el mundo se funda en la inmediatez originada en el arruinarse de la preocupación y esa inmediatez constituye la materia fundamental del darse mismo (*Selbstgebung*) de la objetividad.

²⁰⁸ GA 61, p. 151. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

En cuanto a la interrogación (*Fraglichkeit*) de la vida fáctica Heidegger explica que se *puede* (*kann*) –aunque ello no implica que se deba (*muss*) hacerlo- interrogar a la vida inmediata acerca de la certeza de su inmediatez. Dicha certeza de la inmediatez es particularmente interrogable porque la vida circunmundana fáctica en tanto tal tiene sobre todo una tendencia esclarecedora (*Erhellungstendenz*)²⁰⁹ y como tal reclama (*beansprucht*) dicha interrogación. “Con esa *interrogación* se constituye la *interpretación filosófica de la facticidad*”²¹⁰. Esta interpretación se origina concretamente y contiene en la dirección concreta la interrogación y en este sentido lleva a la efectivización del acceso a la vida fáctica. Heidegger anticipa tempranamente en este análisis la relación entre propiedad e impropiiedad y el modo de inversión de una, la impropiiedad, en la otra, la propiedad. Por ello habla de cómo la efectivización de la interpretación filosófica lleva a un movimiento contra-ruinante, es decir a un movimiento de inversión de la tendencia a la caída y el arruinamiento que son propios de la vida fáctica en cuanto tal, esto significa que la interpretación se efectiviza en el “*modo de acceso (Zugangsweise) de la interrogación*”²¹¹. La vida fáctica pone en cuestión e interroga acerca de su modo de donación. Esta autodonación de la vida no debe identificarse con un modo de darse de la inmediatez del mundo y en este sentido tampoco debe identificarse con el modo específico de darse de lo teórico, en tanto esta última es una forma de contemplación (*Anschauung*) que caracteriza la tendencia explicativa del conocimiento que encontramos en toda región de objetos (*Gegenstandsbereichen*) y por ello tiene su propia evidencia teórica, su derecho y sus “pretendidas relaciones de validez (*Geltungsanspruchsverhältnisse*)”.

Por el contrario, en la cuestionabilidad filosófica de lo fáctico se pone en juego una “desconexión (*Ausschaltung*)” que no es un simple dictado metodológico sino que es la “*lucha (Kampf)* de la interpretación fáctica filosófica *contra su propio arruinamiento fáctico*”²¹². Ahora bien, la interrogación propia no consiste en (*liegt darin, dass*) la máxima vacía de reaccionar siempre solamente interrogando, sino que se interroga a partir de la respectiva y fáctica situación iluminada sobre los motivos directamente contenidos en la vida fáctica. En este sentido se vive investigado la respuesta misma, “de modo que la formación de la respuesta tiene una permanente referencia a la pregunta”²¹³. Por ello Heidegger también puede afirmar tomando en cuenta la relación entre interrogar y responder en situación fáctica que “la experiencia fundamental se aferra a la vida fáctica y su sentido de ser en la vivacidad (*Lebendigkeit*) histórico fáctica”²¹⁴.

²⁰⁹ Cfr. GA 61, p. 152.

²¹⁰ GA 61, p. 152. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²¹¹ GA 61, p. 153. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²¹² GA 61, p. 153. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²¹³ GA 61, p. 153.

²¹⁴ GA 61, p. 153.

Con esta descripción de la facticidad ruinante queda claro que su proceso de temporalización contiene tanto la tendencia a caer como a investigar filosóficamente esa caída para desarrollar un movimiento contra-ruinante. Por todo ello no se puede decir que la caída sea esencialmente impropia: más bien ella alberga en sí misma la posibilidad de su propiedad.

1.3.5. La movilidad específica del *Verfallen* en el régimen de la cotidianidad.

En virtud de lo dicho destacamos que la caída es un fenómeno plenamente integrado al análisis del ser-en o estado de abierto, en este sentido la caída es un fenómeno positivo al cual le corresponde un modo específico de encontrarse, de comprender y de discurso²¹⁵. La caída revela una movilidad específica, un modo de apertura o de ser-en-el-mundo estructural. La caída es también un fenómeno positivo porque en su seno no solamente se desarrolla la actividad ruinante, esto es, la tendencia hacia un modo impropio de vida, sino que alberga la posibilidad de un contra-movimiento que por medio de la interrogación permita ganar modos de propiedad. Por esto Heidegger mismo advierte, y nosotros siempre debiéramos estar atentos a su advertencia, que el fenómeno de la caída no comporta ninguna intención moralizante²¹⁶.

Por lo tanto, la caída actúa como un elemento unificante que garantiza la co-origenariedad de los tres existenciales del estado de abierto. Comencemos por el discurso (*Rede*) cotidiano: la habladería (*Gerede*). La discursividad en la mayoría de los casos se presenta como una habladería²¹⁷. El comprender (*Verstehen*) también muestra su unidad a través de la caída, pues se expresa como curiosidad (*Neugier*)²¹⁸. Finalmente, el encontrarse (*Befindlichkeit*) es

²¹⁵ Cfr. *SZ*, p. 167.

²¹⁶ Cfr. *SZ*, p. 167. Otra cosa es si Heidegger siempre respeta esta consigna en sus propias descripciones, cfr. *OT*, p. 216.

²¹⁷ Cfr. *GA* 20, pp. 376-378. En la habladería las palabras no nos ponen en contacto con las cosas mismas, al contrario la habladería constituye una total repetición de lo dicho por medio de la cual la inicial falta de arraigo (*anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit*) en lo originario se transforma en la completa carencia de fundamento (*völligen Bodenlosigkeit*). Cfr. *SZ*, p. 168. Veremos luego como la temporalización de los éxtasis lleva a cuestionar la noción misma de fundamento, esto es, expresiones de tipo ausencia de fundamento cobran una significación positiva a la luz de la temporalidad extático-horizontal. En este marco Heidegger señala que “en lo obvio y autoseguro del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que, bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo desazonante (*Unheimlichkeit*) de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento (*Bodenlosigkeit*)” (*SZ*, p. 170). El análisis de la angustia también nos dará la posibilidad de discutir en torno al valor estructural de la *Unheimlichkeit*, pero con una caracterización más afirmativa de la misma que se verá plenamente desarrollada en el fenómeno de la temporalidad.

²¹⁸ Tenemos tres rasgos distintivos de la curiosidad: “inestabilidad (*Unverweilen*)”, la “dispersión (*Zerstreuung*)”, y “la carencia de morada (*Aufenhaltlosigkeit*)” que lleva a un desarraigo (*sich entwurzelt*) del hombre. Con respecto a este último señalamiento cabe destacar que si bien la curiosidad se temporaliza desde el modo extático temporal del presente impropio, la noción de “carencia de morada” rasgo propio de la curiosidad tiene una fuerte resonancia a la *Unheimlichkeit* y al *nicht zu Hause sein* prototípicos de la angustia considerados desde una temporalidad propia. Por lo tanto, veremos que esta aparente paradoja –entre la temporalización impropia de la ausencia de morada entendida como falta de fundamento y la temporalización propia de la *Unheimlichkeit* entendida también como ausencia de fundamento- en realidad argumenta a favor del carácter cooriginario desde el cual deben considerarse los éxtasis temporales y la temporalización propia e impropia.

unificado por la caída bajo el modo de la ambigüedad (*Zweideutigkeit*)²¹⁹. En virtud de lo dicho, la habladería, la curiosidad y la ambigüedad caracterizan al Dasein cotidianamente en su ahí, es decir, conforman el modo de su apertura en la cotidianidad. Por lo tanto, estos caracteres son determinaciones existenciales unificadas de manera originaria por el ser caído del Dasein²²⁰. En este sentido, la caída cumple una función estructural. “Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída”²²¹. Por ello Heidegger insiste en que no ser sí mismo, esto es, vivir en la impropiedad es una posibilidad constituyente de la propia existencia. El Dasein en su movilidad originaria tiene como modo inmediato de ser el “no ser”²²². De esta forma el existenciario de la caída está en directa relación con la *Ruinanz*²²³: Por ello Heidegger menciona “los caracteres de la movilidad (*Bewegtheit*) propia de la caída”²²⁴ que hacen que el Dasein se “enrede en sí mismo (*in ihm selbst verfängt*)”²²⁵. Esta movilidad recibe un nombre determinado el *despeñamiento* (*Absturz*)²²⁶. El Dasein se precipita de esta forma en la “carencia de fundamento (*Bodenlosigkeit*)”²²⁷ lo cual lo lleva a estar “suspendido en el vacío (*bodenlosen Schwebens*)” y “desarraigado (*entwurzelt*)”²²⁸. El objetivo de este análisis es describir fenomenológicamente modos temporales del existir y no rasgos ópticos accidentales que caracterizan a un hombre culturalmente empobrecido y que podrían ser suprimidos si cambia ese contexto cultural y se alcanza uno mejor²²⁹. La movilidad temporal caracterizada por el despeñamiento que se precipita en la carencia de fundamento y constituye una constante desapropiación determina el

²¹⁹ El mundo no solo deviene equívoco -porque tiene una multiplicidad de aspectos- también deviene ambiguo el vínculo del ser-uno-con-otros y definitivamente el Dasein mismo se torna ambiguo y esquivo para consigo mismo. Cfr. *GA* 20, pp. 384-388. El Dasein enmascara su sí mismo, se desfigura por las máscaras que está obligado a portar. El convivir uno con otros no es un estar juntos de manera indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros “un secreto y recíproco espionaje (*sich gegenseitig abhören*). Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar unos contra otros” (*SZ*, p. 175). Como señala Greisch resuenan en esta descripción las ideas de los maestros de la sospecha Nietzsche, Freud y Marx tanto en lo que hace a la función estructural del enmascaramiento como a la posibilidad de desenmascaramientos parciales de las apariencias. Cfr. *OT*, p. 224. Para una caracterización positiva del concepto de máscara en Nietzsche que muestra todo su potencial deconstructivo, cfr. Cragnolini, Mónica, B., “La constitución de la subjetividad en Nietzsche”, en *Nietzsche en perspectiva*, pp. 49-62.

²²⁰ Cfr. *SZ*, p. 175.

²²¹ *SZ*, pp. 175-176. El propio Heidegger en una nota al pie aclara que el lugar donde se trató antes la impropiedad fue el parágrafo 9.

²²² *SZ*, p. 176. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²²³ Cfr. *GA* 61, p. 140

²²⁴ *GA* 20, p. 388.

²²⁵ Cfr. *SZ*, p. 178. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Esta movilidad específica de la caída tiene tres rasgos distintivos que la expresan. La tentación (*Versuchung*), tranquilización (*Beruhigung*), alienación (*Entfremdung*).

²²⁶ Cfr. *SZ*, p. 178. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

²²⁷ Cfr. *SZ*, pp. 177 y 178.

²²⁸ Cfr. *SZ*, p. 177

²²⁹ “La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien en su cotidianidad la totalidad de sus días” (*SZ*, p. 179). El término destacado en bastardillas es de Heidegger)

carácter temporal de la caída como “*torbellino (Wirbel)*”²³⁰. La forma en la cual se expresa esta situación temporal del torbellino es bajo la pura movilidad:

“... el torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento (*Wurf*) y de movilidad (*Bewegheitscharakter*) de la condición de arrojado”²³¹.

Lo interesante es que esta movilidad temporal de la caída refleja todo su poder cuando a partir de ella Heidegger reconoce que no es un obstáculo sino una posibilidad para la existencia propia. Considerarla un obstáculo implicaría que concebimos al Dasein como un sujeto aislado, con un núcleo del cual él se apartaría o alejaría al caer en el mundo. Pero, “la caída, en cuanto *modo de ser de este ser-en*, representa la prueba más elemental en *pro (für)* de la existencia del Dasein”²³². De este fenómeno temporal se desprende una consecuencia más para el tratamiento de la relación propiedad-impropiedad. Si el Dasein está enredado en sí mismo a partir de este torbellino cadente, ¿cómo puede acceder a una existencia propia? En la caída el Dasein pone en juego el poder-ser-en-el-mundo bajo la forma de la impropiedad. Por eso él puede caer, porque lo que a él le va es su ser-en-el-mundo y

“... a la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad”²³³.

El estatuto temporal de la caída muestra que propiedad e impropiedad tiene que ser examinadas en su profunda unidad. Ambas forman una circularidad productiva que impide entenderlas como estados cerrados conquistados de una vez y para siempre. También ambas demuestran ser modos de constitución de la ipseidad que se basan en una movilidad que puede ser la del torbellino ruïnante o la de la contra-ruïnancia. Son movilidades estructurales y una no funda a la otra. Pero, entonces aquí comienzan los problemas. ¿Cómo se puede conciliar esta circularidad productiva entre ambas con la afirmación de que el Dasein es originariamente neutral? Si el Dasein se unifica a través de la caída en la existencia cotidiana, se puede considerar a esa unidad como originaria sin afectar al mismo tiempo a su originariedad neutral? Si tomamos en cuenta los resultados alcanzados por la descripción fenomenológica realizada en este capítulo con referencia a la mundaneidad del mundo, a la casi identificación de la alteridad con la impropiedad y al resultado de la caída como unificante de la existencia junto con el estado de

²³⁰ SZ, p. 178. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

²³¹ SZ, p. 179.

²³² SZ, p. 179. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³³ SZ, p. 179. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

abierto, ¿se puede seguir hablando de una neutralidad originaria? Más aún, si reconocemos una impropiedad originaria, ¿ella puede ser neutra? Y de poder serlo ¿qué tipo de neutralidad puede ser impropia? Pero, si como veíamos, la *Rede* cumplía una función de articulación neutra por excelencia, ¿decir que la caída como modo de la impropiedad también unifica no resulta contradictorio? ¿Si la *Rede* y la caída son ambas pertenecientes al estado de abierto –y por ende igualmente originarias- puede una unificar desde la neutralidad –la *Rede*- y otra desde la impropiedad –la caída-? No parecen terminar aquí las dificultades: ¿si la impropiedad es originaria que sucede con la propiedad?, ¿es derivada de lo impropio, pero entonces la propiedad no sería originaria? Pero entonces no podría ser parte del estado de abierto. Ahora bien, de ser la propiedad también originaria ¿qué relación guarda con la impropiedad?, ¿cómo pueden ser la propiedad y la impropiedad al mismo tiempo originarias? ¿Puede cada una a su manera garantizar algún tipo de co-originariedad de las estructuras? Y suponiendo que logren hacerlo por separado ¿cómo se articulan ambas formas de garantizar la co-originariedad? Parece ser que la argumentación por la articulación entre propiedad e impropiedad torna problemática la situación de la originariedad de las estructuras. Cabe también preguntarse quizás en forma más aguda y polémica ¿son propiedad e impropiedad realmente originarias o presuponen una dinámica previa que las funda? Pues ambas parecen presuponer una movilidad temporal constitutiva más originaria a ellas. De no ser así, ¿en qué sentido se puede seguir sosteniendo que el Dasein como ser-en-el-mundo está constituido por una neutralidad metafísica?

Capítulo 2. Die Sorge: la totalidad originaria temporalmente neutra.

El capítulo anterior nos dejó una serie de problemas en cuanto a la articulación entre lo originario y lo neutro. Sin embargo, el ser-en-el-mundo no agota el ser del Dasein; su sentido ontológico último conlleva desplegar otra dimensión de estructuras. En este sentido podemos decir que el análisis es genético, pues busca resolver el problema de la originaria unidad de la existencia en diversos planos y niveles.

De esta forma además de ser-en-el-mundo “el Dasein entendido *ontológicamente* es cuidado”¹. La cuestión del cuidado entendido como ser del Dasein vuelve a plantear el problema de su totalidad estructural y de la cooriginariedad de sus elementos, los existenciaros. En última instancia nos confronta directamente, como veremos, con el problema de la temporalidad.

El Dasein fue presentado a través del análisis fenomenológico del mundo o más específicamente del ser-en-el-mundo como una estructura compleja con múltiples aspectos y dimensiones. Pero, como vimos, el Dasein no es ni una estructura monolítica uniforme, ni un conjunto azaroso de componentes sin clara relación e interacción entre sí. Al señalar la cooriginariedad de todas sus estructuras ya no se plantea el problema de cómo se deduce una de la otra. De esta forma, si las estructuras se asientan en la temporalidad originariamente comprendida, entonces la descripción fenomenológica de la temporalidad como ser del Dasein no se enfrenta al problema de una deducción empírica ni de una deducción trascendental objetiva ni subjetiva. Más bien enfrenta el problema inverso: como se logra dar sentido y coherencia a una estructura que presenta simultáneamente a todos sus componentes.

La respuesta a este problema radica en hallar un punto de vista desde el cual exponer la totalidad (*Ganzheit*) del Dasein. Heidegger encuentra un primer denominador común para esta exposición en el existenciaro de la angustia.

2.1. La angustia como articulación entre nihilidad y neutralidad.

La angustia se revela como un modo privilegiado por el cual “el Dasein es llevado ante sí mismo”². Ella es así el movimiento contrario al de la caída, ya que en la caída el Dasein huye ante sí mismo como poder ser sí mismo propio. “La huida del Dasein es una huida *ante sí mismo*”³ el Dasein lleva en sí mismo este movimiento originario de enajenación de sí mismo. En tanto contramovimiento la angustia se revela también originaria pues se interna en las raíces mismas del ser del Dasein.

¹ SZ, p. 57. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

² SZ, p. 184.

³ SZ, p. 184. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

Heidegger presenta esta función de la angustia sobre el trasfondo del análisis, ya mencionado, del miedo. El fenómeno de la fuga de sí mismo que experimenta el Dasein permite diferenciar no solo miedo de angustia sino que nos lleva a descubrir que dicha fuga se funda en la angustia y no en el miedo. El Dasein se fuga de sí mismo ante el advenimiento de una amenaza que no puede ser confundida con el objeto determinado del miedo; más bien se trata de una amenaza que en realidad viene de mí y me estremece.

En la angustia Heidegger distingue un “ante qué (*Wovor*)”: el ser-en-el-mundo en cuanto tal. La totalidad de relaciones (*Bewandtnisganzheit*) se desmorona frente a la angustia y el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. Lo amenazante no está en ninguna parte, la angustia no tiene ningún objeto definido. El ante qué de la angustia es el mundo como tal. El mundo deviene así insignificante (*Unbedeutsamkeit*), lo cual implica que la angustia en su radicalidad lleva a un hundimiento del mundo familiar entendido como plexo de relaciones entre los entes. El fenómeno de la insignificancia del mundo es fundamental pues en él la nada se hace manifiesta y esto lejos de significar una ausencia de mundo, muestra por el contrario que en la angustia en tanto encontrarse fundamental esa nada “abre inicialmente el mundo en cuanto mundo”⁴.

La angustia es también angustia “por (*Worum*)”: aquello por lo cual la angustia se angustia es también el ser-en-el-mundo en cuanto tal. Lo que sucede es que si el mundo deviene insignificante mis actividades cotidianas, mi existencia de término medio ya no me dice nada. En esto consiste la singularización propia de la angustia. “La angustia aísla en su más propio ser-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades”⁵. La noción ontológica que corresponde al fenómeno de la angustia es el ser posible de un sí mismo singular. Aquí reaparece el tema de la libertad entendida como un apropiarme mis posibilidades⁶. Sintetizando este doble movimiento dice Heidegger:

“El ante qué (*Wovor*) y el que (*Worum*) de la angustia están ambos en el Dasein mismo, como ya dijimos, el factum que yo mismo soy; a saber en el sentido del ser-en-el-mundo desnudo (*nackten*). Esta efectividad desnuda no lo es de una subsistencia (*Vorhandenseins*) como si fuera una cosa, sino el modo de ser constitutivo para el encontrarse. El Dasein es en un sentido radical “subsistente”, en el sentido de la facticidad. El Dasein no se encuentra meramente como

⁴ Cfr. SZ, p. 187. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Anticipando el tema de la lección *Was ist Metaphysik?* de 1929 Heidegger señala que “el ante qué de la angustia es la nada (*Nichts*)... es decir el mundo en su mundaneidad misma” (GA 20, p. 401. Las expresiones destacadas en bastardillas son de Heidegger).

⁵ SZ, p. 187.

⁶ Cfr. SZ, p. 188.

subsistencia en el sentido de fundamento y del suelo que él es, sino que el fundamento es un *existencial (existenzialer)*, es decir, fundamento abierto – es decir un *abismo (Abgrund)*⁷.

El análisis de la angustia lleva de esta forma a una suerte de punto límite en el análisis de la singularización del Dasein. El poder de singularización de la angustia se expresa en el “solipsismo” existencial⁸. La diferencia con un solipsismo ordinario, es que mientras éste último deja al Dasein sin contacto con el mundo y con la alteridad, el solipsismo existencial pone y expone al Dasein en su mundo y ante los otros, “... la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*”⁹.

La angustia implica inquietud y extrañeza: “en la angustia uno se siente “*desazonado*” (“*unheimlich*”)”¹⁰. El Dasein en la angustia se ve confrontado con la facticidad de su existencia¹¹ y en este sentido ella mienta un no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)¹². Heidegger recuerda que el ser-en fue caracterizado¹³ como un habitar en..., estar familiarizado con... Este ser-en así definido a su vez se hace más concreto con el examen del *Man*¹⁴, con la tranquila seguridad del estar en casa (*Zuhause-sein*)¹⁵. Con la angustia el Dasein es traído de su absorberse en el mundo y la familiaridad cotidiana se derrumba..

De esta forma se aclara el fenómeno de la caída. ¿Ante qué huye la caída? La caída no huye ante el ente intramundano, sino precisamente hacia él en tanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad. En definitiva, la huida que cae “*en (in)*” el tranquilo estar-en-casa (*Zuhause*), es una huida “*ante (vor)*” el no estar en casa (*Unzuhause*). Por todo ello Heidegger concluye que

“... el tranquilo y familiar ser-en-el-mundo es un modo de la desazón (*Unheimlichkeit*) del Dasein y no al revés. *El no-estar-en-casa (Un-zuhause) debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”¹⁶.

La angustia concebida heideggerianamente lejos de ser una afección patológica que se manifiesta en ciertos casos excepcionales es connatural al Dasein y se encuentra en el Dasein en

⁷ GA 20, p. 402. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

⁸ SZ, p. 188. El término entrecorillado es de Heidegger.

⁹ SZ, p. 188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰ SZ, p. 188. El término destacado en bastardillas y entrecorillado es de Heidegger.

¹¹ Cfr. GA 20, pp. 402-403.

¹² Cfr. SZ, p. 188.

¹³ Cfr. SZ, parágrafo 12, pp. 80 ss.

¹⁴ Cfr. SZ, parágrafo 27, pp. 150 ss.

¹⁵ Cfr. SZ, p. 188.

¹⁶ SZ, p. 189. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En la *Randbemerkungen* correspondiente al término *Un-zuhause* Heidegger escribe “*Enteignis*” (SZ, p. 189. *Randbemerkungen a*), o sea despropiación.

tanto ser-en-el-mundo. De allí la siguiente tesis: “la angustia pertenece, como encontrarse fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es el ser-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, jamás consiste en un estar-ahí, sino que, también ella misma, es en uno de los modos del Dasein fáctico, es decir, en el encontrarse”¹⁷. La angustia se revela así “más originaria” y con ello pone en juego un papel fundamental y problemático a la vez. Ella se revela con una significación ontológica fundamental, pues abre tanto la posibilidad de la propiedad como de la impropiiedad,

“... el ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad y la impropiiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia”¹⁸.

Es decir, la angustia se revela como neutra, como una condición de posibilidad para reconocer la propiedad o impropiiedad de la existencia. En este sentido la angustia será de suma utilidad al analizar la temporalidad neutra como lugar de articulación de las estructuras de la temporalidad extático-horizontal. Pero el aspecto problemático radica en que el carácter neutro de la angustia es planteado a expensas de señalar que ella es “más originaria” que el resto de las estructuras, por ejemplo que el miedo, con lo cual se rompe así la cooriginariedad de estructuras buscada que a su vez debe ser fundada en la temporalidad. El problema desde el punto de vista temporal resulta ser que la neutralidad del tiempo es una estrategia buscada para probar la cooriginariedad de las estructuras; sin embargo la neutralidad de la angustia parece romper la cooriginariedad más que mantenerla. Veremos si al temporalizar la angustia en su éxtasis correspondiente se puede mantener, a la vez, su carácter neutro y cooriginario con el resto de las estructuras.

Esta función privilegiada de la angustia es reforzada en *Was ist Metaphysik?* de 1929 cuando Heidegger insiste en el poder revelador de la angustia en referencia a la nada. Señala allí que la angustia es el estado de ánimo (*Gestimmtheit*) que lleva al Dasein a su propia nada¹⁹. La angustia revela la nada:

“... sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal; que es ente y no nada. Este “y no nada” añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal”²⁰.

¹⁷ SZ, p. 189. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁸ SZ, p. 191. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹ Cfr. GA 9, p. 111.

²⁰ GA 9, p. 114. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

La angustia muestra así su carácter nihilico constituyente y revela su esencia temporal, entendiendo el tiempo como trascendencia del Dasein.

“Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna”²¹.

Tenemos aquí un grupo de problemas. Mientras el carácter de la trascendencia remite al aspecto temporal de la precursión o dimensión futuriere de la existencia, la angustia tiene su fundamentación temporal en el éxtasis del ser-sido. ¿Cómo conciliar ambos aspectos temporales con la angustia? Si la angustia es más originaria que la propiedad y la impropiadad ¿puede temporalizarse solamente en un éxtasis? Volveremos más adelante sobre estos interrogantes. Ahora bien, ¿cuál es el sustento fenomenológico del análisis de la angustia? En el punto siguiente explicitamos su base fenomenológica en la teoría husserliana de la reducción.

2.1.1 La angustia y su base metódico-ontológica en la teoría de la reducción fenomenológica husserliana.

Se plantea aquí una doble dificultad o bien los comentadores pretenden remarcar que la reducción es el hecho fenomenológico fundamental que subyace al desarrollo del pensamiento de Heidegger, pero sin poder explicitarlo de otro modo más que por preterición²² y referencias indirectas como una suerte de reducto metafísico husserliano que permanece en su pensamiento, o bien desde una posición aparentemente más husserliana se intenta mostrar que el pensamiento de Heidegger excluye por completo la reducción fenomenológica como tema de la fenomenología, pero entonces no se puede explicar por qué Heidegger hasta sus últimos textos, por ejemplo en *Mein Weg in die Phänomenologie*, alude a su deuda con la fenomenología, en general, y con la de Husserl en particular.

²¹ GA 9, p. 115. En este marco de examen de la nada encontramos una reivindicación de Hegel por parte de Heidegger, sobre todo de la dialéctica del devenir intuido de ser en nada y nada en ser de comienzos de la *Wissenschaft der Logik*, cfr. GA 9, p. 120. Contrasta esta reivindicación con la objeción a dicho planteo en los párrafos finales de *Sein und Zeit*.

²² Cfr. Courtine, J. F., *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 218. DESDE AHORA CON LA SIGLA: HP. Para un desarrollo sistemático del pasaje del pensamiento husserliano al heideggeriano, cfr. Presas, Mario, A., “De la fenomenología al pensar del ser”, en *Razón y Fábula*, Revista Bimestral de la Universidad de los Andes, Bogotá-Colombia, julio-agosto, 1971, pp. 7-24

Más allá de esta controversia cabe preguntarse: ¿se puede hablar de una fenomenología sin reducción, y a la vez, considerar que el impulso fenomenológico heideggeriano permanece fiel a sus orígenes? Con respecto a este punto las posiciones se dividen en dos: 1) aquellos que defienden la tesis de que no existe reducción fenomenológica en la obra de Heidegger y en especial en *Sein und Zeit*. Ya sea porque consideran, estos comentadores, que el silencio de Heidegger en torno a la reducción se debió a que él pensaba que era un resabio metafísico que permanece en una esfera ingenua y antropológica, o bien porque argumentan que la noción misma de *In-der-Welt-Sein* da por tierra cualquier intento de practicar una reducción fenomenológica. 2) Están aquellos que, contrariamente, consideran que el ser-en-el-mundo presupone toda la teoría de la reducción fenomenológica, como es el caso de Merleau Ponty; de esta forma la reducción fenomenológica es considerada así como parte central de una filosofía existencial. Más allá de estas posiciones lo cierto es que Heidegger impugna en varios pasajes la reducción fenomenológica husserliana. Nos proponemos analizarlos y plantear que el examen de la angustia muestra la vigencia de la reducción fenomenológica en el planteo heideggeriano y contribuye a esclarecer su sentido temporal.

En los *Prolegomena* desarrolla Heidegger sus objeciones fundamentales a Husserl, pero además coloca la *Seinsfrage* y la analítica existencial en el marco de la fenomenología husserliana. El curso cuenta con una parte preparatoria sumamente importante que tiene por tema central el sentido y la tarea de la investigación fenomenológica²³. En estas páginas Heidegger desarrolla una crítica inmanente de la fenomenología husserliana y emprende un plan de radicalización de la misma. En la parte introductoria del curso expone lo que considera los tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad, la intuición categorial, el sentido original del a-priori. La problemática de la reducción es abordada temáticamente en el marco del examen de la determinación husserliana del campo propio de la investigación fenomenológica: la región de la conciencia pura y de sus correlatos, la región del yo puro²⁴. ¿Cómo acceder a la conciencia y aprehenderla en su ser propio en tanto región de las vivencias puras? Para ello es necesario modificar la actitud natural mediante la puesta entre paréntesis de la tesis del mundo natural, material.

“La desconexión (*Ausschaltung*) fenomenológica de la tesis trascendente tiene como única función hacer presente al ente en cuanto a su ser. La expresión desconexión es siempre engañosa, en tanto se crea que en y por esta desconexión de la tesis de la existencia (*Daseinthesis*) la consideración fenomenológica no tendría nada que ver con el ente; por el

²³ Para un análisis de estas paginas iniciales de los *Prolegomena*, cfr. *HP*, pp. 220-224.

²⁴ Cfr. *GA* 20, p. 131.

contrario, solo se trata en sentido extremo y único de la determinación del ser del ente mismo”²⁵.

A partir de esta caracterización general de la reducción como puesta en suspenso se abre la fenomenalidad del fenómeno, Heidegger precisa el estatuto de la reducción trascendental como reconducción a los actos de la conciencia, al flujo de la vivencia, como una esfera de posición absoluta. La reducción es así reconducción y universalización, retorno a la unidad conciente del flujo de vivencias, pero ella es también, y aquí la interpretación de Heidegger se vuelve crítica, esencialmente abstracción. “El sentido de la reducción hace abstracción directamente de la realidad (*Realität*) de la intencionalidad, ella no es experimentada ni puesta como real tal como está dada en la conciencia real y en el hombre que existe fácticamente... La reducción es en consecuencia fundamentalmente impropia, conformemente a su sentido metódico en tanto que hace abstracción de (*Absehen von*) al determinar positivamente el ser de la conciencia. En el sentido de la reducción está dado a la mano precisamente el suelo sobre el cual solamente sería posible interrogar en dirección al ser de lo intencional”²⁶. Dicho de otra manera, la reducción entendida en términos husserlianos no es capaz de alcanzar la tarea que se ha propuesto, aprehender la especificidad de la región conciencia. Es más los hechos que caracterizan la conciencia como región fenomenológica diferenciada: el ser inmanente, el ser absoluto en el sentido de dado en forma absoluta, el ser absoluto en el sentido de ser constituyente y ser puro de toda individuación, no son para Heidegger determinaciones ontológicamente originarias²⁷. En definitiva, Husserl no caracteriza el ser de la conciencia sino que más bien apunta a contestar cómo la conciencia puede devenir objeto de una ciencia absoluta, pero esta idea de que la conciencia debe ser objeto de una región absoluta no es una idea nueva de Husserl sino que responde a su influencia cartesiana²⁸. Por lo tanto, de esta forma Husserl remite a una idea clásica de filosofía, el primado cartesiano de la conciencia, más que a conquistar el acceso a las cosas mismas.

Esta es, en términos generales, la estructura de la objeción, pero a partir de ahora, siguiendo una indicación de Courtine²⁹, nos dedicaremos a probar que el análisis de la angustia constituye una repetición y radicalización de la noción husserliana de reducción. Este examen, a su vez, revelará *a posteriori* toda su importancia para la postulación de una temporalidad neutra de la angustia. En otros términos sólo una angustia reductiva, si se nos permite la expresión, puede

²⁵ GA 20, p. 136.

²⁶ GA 20, p. 150.

²⁷ Cfr. GA 20, p. 149.

²⁸ Cfr. GA 20, p. 147.

²⁹ Cfr. HP, pp. 234-235.

ser temporalmente neutra y en este sentido cumplir el cometido privilegiado que Heidegger le asignó³⁰: preservar la cooriginariedad y la unidad de los existenciaros en el cuidado.

En este sentido la angustia está llamada a plantearse el problema de la unidad y de la totalidad del cuidado, “¿será posible captar en su totalidad este todo estructural de la cotidianidad del Dasein? ¿Será posible poner de tal manera unitariamente de relieve el ser del Dasein que, desde él, se pueda comprender la esencial cooriginariedad de las estructuras mostradas, y sus correspondientes posibilidades existenciales de modificación? ¿Hay alguna vía para llegar fenoménicamente a este ser sobre la base del actual planteamiento de la analítica existencial?”³¹. Expresado el problema en estos términos señala Courtine³² que el análisis de la angustia heideggeriana sigue los mismos pasos que dicta la teoría de la reducción trascendental. Dice Heidegger: “el ser del Dasein, sobre el cual se apoya ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* este todo *en busca de un fenómeno originariamente unitario*, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural”³³. Todas estas cuestiones son comandadas, en última instancia, por la problemática del acceso fundamental al ser del Dasein³⁴, él cual estará a cargo de la angustia.

Cabe señalar algunas diferencias con el planteo de Husserl. “El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”³⁵: se da aquí un proceso desdoblado: apertura del Dasein y apertura del mundo. Es una forma de oponerse expresamente a la reducción egológica como una suerte de retorno a un yo privado de mundo (*weltloses Ich*)³⁶. Si bien esta aclaración general conserva su valor es cierto que la angustia también es una suerte de paréntesis del mundo, entendiendo el mundo como totalidad respectiva de entes intramundanos: “el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”³⁷. Ya señalamos también cómo en la angustia el ente intramundano se vuelve insignificante. En tanto la angustia anula o, como diría Husserl, pone al mundo entre paréntesis conduce al Dasein hacia sí mismo; por ello Heidegger afirma que en la angustia “el Dasein se lleva ante sí mismo”³⁸. La angustia provoca una manera de acceso al Dasein “por así decirlo *simplificada (vereinfacht)*”³⁹ mediante la cual “la totalidad estructural del ser buscado deberá entonces salir a la luz de un modo elemental”⁴⁰. La angustia

³⁰ Cfr. SZ, parágrafo 39.

³¹ SZ, p. 181.

³² Cfr. HP, p. 237.

³³ SZ, p. 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁴ “... ¿será posible encontrar la vía de acceso óntico-ontológica al Dasein exigida *por él mismo* como la única adecuada?” (SZ, p. 182. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³⁵ SZ, p. 187.

³⁶ Cfr. HP, p. 239.

³⁷ SZ, p. 186.

³⁸ SZ, p. 182.

³⁹ SZ, p. 182. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁴⁰ SZ, p. 182.

simplifica y permite que la unidad elemental de estructuras ontológicas del Dasein salgan a la luz porque ella aísla al Dasein, lo arranca de lo que Husserl llama la *Weltkindschaft*, la niñez del mundo, de esta forma “la angustia trae de vuelta al Dasein de su cadente absorberse en el “mundo””⁴¹.

Es cierto que Heidegger también aclara que el Dasein sólo puede ser llevado ante sí mismo en una *Befindlichkeit* y en una *Stimmung* fundamental y no bajo una forma de conocimiento. Aquí parece haber una objeción implícita a Husserl, que tematiza el proceso reductivo según “la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico”⁴². ¿Por qué Heidegger privilegia esta *Stimmung* por sobre todo tipo de conocimiento? Porque ella revela al Dasein como arrojado en el mundo⁴³. Esta *Stimmung* entendida como angustia, como ya dijimos, es la que hace libre al Dasein para sus posibilidades más propias, pues la angustia singulariza, aísla, pone entre paréntesis al mundo de la ocupación, muestra lo inhóspito del mundo como su modo originario. En definitiva, la angustia reduce al Dasein a sí mismo, como la reducción fenomenológica husserliana reduce al ego. Es cierto que el planteo heideggeriano guarda las mencionadas diferencias con respecto a la fenomenología de Husserl, pero su intención parece ser mucho más la de radicalizar a Husserl que la de abandonarlo. Por todo ello coincidimos con Courtine⁴⁴ cuando señala que la teoría de la reducción fenomenológica no es extraña a la empresa de *Sein und Zeit*.

En este sentido la empresa de *Sein und Zeit* fundada sobre la posibilidad de profundizar la intuición de Heidegger, esbozada en los cursos de Freiburg y Marburg, de fundamentar una concepción más originaria del concepto de “tiempo” presupone una radicalización de la reducción fenomenológico-trascendental husserliana. Radicalizar implica, por un lado, poner en juego las limitaciones de la reducción⁴⁵, ellas son la disociación entre yo fáctico y yo puro, la predeterminación del sentido del ser como ser presente subsistente, como hace Heidegger en los *Prolegomena*. Por el otro, reconocer una suerte de operación universal, si se nos permite la expresión, por medio de la cual toda consideración sobre el estatuto temporal de la ipseidad implica una reconducción hacia el sí mismo, más allá de cómo éste sea conceptualizado, es decir, como ego, Dasein, etc. Por eso “podríamos decir apenas exagerando que en su función metodológica la angustia reductiva no es absolutamente diferente de la reducción trascendental al modo husserliano, más allá de que la angustia reductiva se despliegue en un terreno absolutamente nuevo: ya no más en el de la reflexión, de la ideación, de la abstracción, de la intuición, sino en el de la *Stimmung*, de la tonalidad afectiva como ser primordial puesto y

⁴¹ SZ, p. 189. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁴² SZ, p. 136.

⁴³ Cfr. SZ, p. 136.

⁴⁴ Cfr. HP, p. 244.

⁴⁵ Cfr. HP, p. 244.

abierto al mundo, de la *Befindlichkeit*, del sentimiento de la situación como revelación primera del “ahí” y del arrojamiento (*Geworfenheit*)”⁴⁶.

2.2. El cuidado como unidad y pluralidad temporal del ser del Dasein.

El análisis de la angustia corresponde a una primera tentativa desde la perspectiva de la tematización heideggeriana del tiempo de aprehender la unidad de la constitución ontológica del Dasein, conformada por la existencialidad, la facticidad y la caída. Lo abierto o mostrado en la angustia es el Dasein como ser-en-el-mundo fácticamente existente. Además, el análisis de la angustia previamente realizado permite verificar concretamente la pertinencia de la definición del Dasein como: “un ente al que en su ser le va este mismo ser”⁴⁷. La angustia revela un carácter temporal del cuidado que será fundamental de aquí en más, el anticiparse (*Sich-vorweg-sein*) que realiza la intencionalidad en su sentido más profundo⁴⁸. El Dasein se descubre en su facticidad radical abierta por la angustia como un estar vuelto hacia su sí mismo más propio, y esto significa precisamente que él ya siempre se ha anticipado a sí mismo⁴⁹. “A esta estructura de ser del esencial “irle (*es geht um*)...” la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein”⁵⁰.

Con el cuidado estamos en presencia de una estructura que “conciene al todo de la constitución del Dasein”⁵¹ por lo tanto ella afecta y determina a todos los existenciarios analizados hasta ahora en el ser-en-el-mundo. Por ello podemos decir que la *Sorge* tiene una estructura formal por la cual ella es “el ente al cual en su ser-en-el-mundo le va ese ser mismo”⁵². Siguiendo esta indicación el cuidado es explicitado como ocupación (*Besorgen*) con los útiles y como solicitud (*Fürsorge*) para con los otros, pero ahora se trata de analizarlo como estructura central en tanto que “el cuidado es simplemente el término para el ser del Dasein”⁵³. En virtud de esta correspondencia no tendría sentido, según Heidegger, hablar de un “cuidado de sí (*Selbstsorge*)”, ya que la expresión revestiría carácter tautológico pues hablar del cuidado, del ser del Dasein, es siempre estar hablando de sí mismo, ya sea desde los útiles o desde los otros. No cabe referirse a un comportamiento del sí mismo aislable del comportamiento de mi sí mismo hacia los útiles y hacia los otros, pues el comportamiento hacia sí está siempre estructuralmente y ontológicamente aludido cuando se reconoce el carácter eminentemente

⁴⁶ HP, p. 245. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Courtine.

⁴⁷ SZ, p. 191.

⁴⁸ Cfr. GA 20, parágrafo 31. El punto f del citado parágrafo es titulado por Heidegger como “Cuidado e intencionalidad”. En ese punto Heidegger señala que tanto la tematización de la intencionalidad como la “completa orientación hacia” deben desplegarse nuevamente (*zurückverlegt*) sobre la estructura fundamental y unitaria del cuidado. (Cfr. GA 20, p. 420). Esto es, el cuidado constituye una radicalización de la intencionalidad y el despliegue de las potencialidades temporales implícitas en ella.

⁴⁹ Cfr. SZ, pp. 191-192.

⁵⁰ SZ, p. 192. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁵¹ SZ, p. 192.

⁵² GA 20, p. 406. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁵³ GA 20, p. 406. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

temporal del cuidado y se lo define como anticiparse a sí. “*El cuidado es en tanto tal un ser en torno a esa salida hacia el ser (Aussein auf das Sein), el ser es esa salida misma (Aussein selbst)*. El ser debe comprenderse en este punto en tanto que, por así decirlo, el Dasein se anticipa (*vorwegnimmt*)”⁵⁴.

En este sentido podemos hablar del cuidado como una estructura múltiple (*vielfache*)⁵⁵ la cual constituye una “totalidad estructural originaria”⁵⁶. Desde esta perspectiva, como veremos, la definición temporal del cuidado resultará central para probar la pertinencia y la coherencia de estos planteos, es decir, postular una estructura múltiple que a la vez tiene a todos sus elementos estructurales existiendo de manera cooriginaria.

Cuidado significa entonces que “el ser del Dasein es un anticiparse-a-si-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*”⁵⁷. El cuidado revela inmediatamente su carácter temporal constitutivo. El anticiparse expresa el carácter de proyecto por el cual el Dasein siempre es más de lo que es, siempre esta precursando sus posibilidades, Heidegger denomina existencialidad (*Existenzialität*) a este movimiento, y él mismo se explica temporalmente desde el advenir. El “estando-ya-en” indica que la proyección es siempre finita, el Dasein se encuentra arrojado en el mundo y tiene que hacerse en cada caso. A este carácter es a lo que denominamos anteriormente facticidad (*Faktizität*) e implica que el Dasein se determina temporalmente desde lo que ha sido. Porque el estado de yecto sólo es posible en virtud de lo que el Dasein ha sido. En cuanto al “en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” se refiere al movimiento ya analizado de la caída (*Verfallen*), esto es, el estado de referido del Dasein respecto de los entes en tanto necesita de otros entes para existir. Es el movimiento por el cual el Dasein se olvida de la posibilidad de trascender los entes en dirección al ser, es decir, de su condición ontológica propia. Este movimiento se funda temporalmente en lo que Heidegger llama la presentación⁵⁸. En estos términos Heidegger sostiene que el cuidado como fenómeno unitario solo es posible en virtud de que una misma temporalidad garantice la unidad estructural de estos tres fenómenos:

⁵⁴ GA 20, p. 407. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁵ Cfr. GA 20, p. 407.

⁵⁶ SZ, p. 193.

⁵⁷ SZ, p. 193. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁸ En definitiva con respecto al cuidado cabe preguntarse cuál es la estructura de este fenómeno ontológico existencial fundamental que nos permite aprehender al Dasein en su totalidad. Heidegger descarta la posibilidad de que el cuidado sea una estructura múltiple pero simple a la vez que se reduce a un elemento que actúa como común denominador de todos los demás y por ello los unifica, más bien el fenómeno que llamamos cuidado “se halla estructuralmente *articulado* en sí mismo” (SZ, p. 196. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). El cuidado se revela como una protoestructura (*Urstruktur*) del Dasein mismo (Cfr. GA 20, p. 406). Según Heidegger ello significa que reclama para su interpretación completa e integral “un fenómeno *aún más originario*” (SZ, p. 196. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger) que sirva de base ontológica. Ese fenómeno más originario, como ya dijimos más arriba, será el tiempo y en él se dirimirá la posibilidad de concebir el cuidado como una unidad cooriginaria articulada.

“La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura del cuidado”⁵⁹.

Analizaremos luego hasta que punto esta temporalidad puede sostener la unidad estructural y que problemas trae ello aparejado. El cuidado como triple relación del Dasein consigo mismo, con los otros y con el mundo es en principio neutral y puede luego tomar la forma de la propiedad o la impropiedad. Si se sigue el análisis desde la cotidianidad la neutralidad se plenifica como impropia⁶⁰, y si se trata el análisis desde el ser-para-la-muerte entonces la neutralidad se plenifica como propia. Esta postulación del cuidado como esencialmente neutral solo puede sostenerse, dado su carácter esencialmente temporal, desde la neutralidad del tiempo. Una de las primeras dificultades que enfrenta este análisis es que la caída, modo específico, de la impropiedad forma parte estructural del cuidado y parece difícil pensar en una caída neutra que se pueda plenificar a posteriori como propia o impropia. El otro problema es si la neutralización del tiempo puede coexistir con el carácter de permanente posibilidad que atañe al Dasein o si lleva a anularla en tanto posibilidad. Ambos problemas los retomaremos a la luz de la exposición completa del concepto de “tiempo” en Heidegger.

2.3. La articulación óntico-ontológica y su estatuto temporal.

Si nos atenemos a *Sein und Zeit*, vemos que la problemática de la unidad del cuidado abre una segunda sección en la obra destinada a explicitar el carácter temporal de los existenciaros, y con ello, plantea las bases que resuelvan la cuestión de la unidad del Dasein. Desde el comienzo de esa segunda sección reaparece el leitmotiv de toda la analítica existencial: existencia significa: “el Dasein es en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio. El ente que es de esta manera lo soy cada vez yo mismo”⁶¹. Esta indicación formal cobró toda su relevancia a partir del análisis del cuidado que define al ser mismo del Dasein. Esta determinación del Dasein parece ofrecer la visión englobante y totalizadora que estamos buscando. Desde esta perspectiva parece que la analítica existencial llegó a su término, pero el propio Heidegger señala que este no es el caso:

“Si con el fenómeno del cuidado hemos llegado a la constitución originaria del ser del Dasein, entonces será también posible conceptuar, sobre su base, la comprensión del ser que se da en el cuidado, es decir, circunscribir el sentido del ser. Pero, *¿ha quedado* abierta, con el fenómeno

⁵⁹ SZ, p. 328.

⁶⁰ Cfr. GA 20, pp. 410-411 y SZ, p. 195.

⁶¹ SZ, p. 231. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

del cuidado, la constitución ontológico-existencial más originaria del Dasein? La multiplicidad de estructuras que se da en el fenómeno del cuidado ¿representa la totalidad más originaria del ser del Dasein fáctico? La investigación hecha hasta ahora, ¿ha logrado poner ante nuestra vista al Dasein *como un todo*?⁶².

Este señalamiento es sumamente importante pues llevará a la discusión acerca de si la temporalidad debe ser introducida como clave del problema de la unidad del Dasein o si por el contrario, su introducción es espúrea porque dicho problema ya está resuelto en las páginas finales de la primera sección de la obra. En principio la respuesta heideggeriana es no. Con la analítica aún no ganamos esa visión total del ser del Dasein. Recordemos aquí que en los *Prolegomena* ya se señalaba que el cuidado era el “fenómeno *previo (vorletzte Phänomen)* para poder avanzar hacia la estructura de ser propia del Dasein”⁶³. Entonces cabe preguntarse ¿cual es el fenómeno último que explica el ser del Dasein, ya que el cuidado no parece serlo?⁶⁴. La respuesta emerge de la segunda sección de la obra, pero ella se puede resumir en una palabra: temporalidad originaria.

De esta forma la tarea se plantea como una ampliación de la analítica existencial, pero aquí ampliación significa una profundización y una relectura de las estructuras ya adquiridas. La palabra que “comanda”⁶⁵ todo el proceso de ampliación y profundización se llama *originariedad (Ursprünglichkeit)*: se busca una “interpretación *originaria*”⁶⁶. En esta exigencia de una interpretación originaria del fenómeno del ser del Dasein se inscribe la problemática de la temporalidad. Este razonamiento implica que la temporalidad siempre estuvo presente en el análisis de las estructuras del ser-en-el-mundo y del cuidado y, a su vez, presupuesta en todas las conclusiones que obtuvimos, ya que es el fenómeno originario por excelencia⁶⁷. Lo que sucede es que nunca fue abordada temáticamente. Esta aclaración pretende llamar la atención sobre el hecho de que la temporalidad es una suerte de manifestación de sí misma que debemos explicitar poco a poco en el análisis. Pero bajo ningún punto de vista se trata de un fenómeno que aparece de golpe; más bien es una suerte de secreto conductor de todo el análisis

⁶² SZ, p. 230. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁶³ GA 20, p. 406. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁴ Recordemos que en la fábula que trae a colación Heidegger sobre la existencia preontológica el cuidado y la cura ya aparece en la misma el papel central de Saturno, dios del tiempo. Cfr. SZ, pp. 196-200, GA 20, pp. 417-420. “En qué consistirá el ser “originario” de lo así configurado, lo decide Saturno, el “tiempo”. La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en *aquel* modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal (zeitlichen Wandel) en el mundo*”. (SZ, pp. 198-199. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁶⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, p. 264. DESDE AHORA CON LA SIGLA: OT.

⁶⁶ SZ, p. 231. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁷ “¿Qué quiere decir, propiamente, *originariedad* de una interpretación ontológica?” (SZ, p. 231. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

fenomenológico de Heidegger. Por ello, al introducirnos en la temática de la temporalidad originaria, debemos tener en cuenta que no comenzamos a hablar de un tema nuevo sino que por el contrario siempre estuvimos hablando de ella aunque en otros términos. No se trata de explicitar de golpe algo no dicho, más bien se trata de hacer manifiesto algo que siempre estuvo aludido y presupuesto en el examen fenomenológico. La fenomenología de la temporalidad desarrollada por Heidegger al desmontar la identificación entre el concepto de tiempo con el privilegio asignado históricamente a uno de sus modos: el presente, muestra que la temporalidad es un fenómeno por excelencia inaparente o dicho en otros términos opaco y refractario a su entificación. Por eso sólo la fenomenología en tanto se orienta hacia las cosas mismas puede ser la encargada de abordarlo y abordarlo significa describirlo y mostrarlo en su proceso de manifestación. Por lo tanto no se trata de que la segunda sección de *Sein und Zeit* de pronto se precipita en un discurso sobre lo temporal, sino de explicitar el supuesto latente y opaco, si se nos permite esta expresión, que siempre estuvo presente en el análisis no sólo de la primera sección de la obra sino en los cursos y conferencias de los años inmediatamente previos a la publicación de *Sein und Zeit*. En este sentido no se trata de precipitarse aleatoriamente en un extraño discurso sobre el tiempo, sino de una descripción fenomenológica por la cual “el tiempo en cierto modo se hace visible en sí mismo (*die Zeit in gewisser Weise selbst sichtbar wird*)”⁶⁸. Se verifica así la estrategia de la demora⁶⁹ que comanda todo el análisis y que partiendo de la facticidad más inmediata del Dasein va descubriendo las distintas estructuras en las que él vive y se muestra hasta finalmente llegar a la conclusión que toda esa mostración es temporal.

En este marco también señala Heidegger que la fenomenología es una interpretación de esos modos temporales del existir; por ello es una fenomenología hermenéutica. Si toda investigación ontológica comporta una dimensión interpretativa ella debe comportar los tres momentos que abarca el círculo hermenéutico tal como fue tematizado en *Sein und Zeit* y en los *Prolegomena*: el tener previo (*Vorhabe*), el ver previo (*Vorsicht*) y el concepto previo (*Vorgriff*)⁷⁰. Sin embargo Heidegger señala una limitación de los análisis precedentes:

⁶⁸ GA 20, p. 425.

⁶⁹ Cfr. Ricoeur Paul, *Tiempo y relato* III, pp. 718-775, y también *OT*, p. 264

⁷⁰ En los *Prolegomena* ya se anticipa el carácter temporal que reviste la fenomenología hermenéutica heideggeriana en la reflexión sobre el prefijo *vor* en el parágrafo 31 al examinar la articulación de la comprensión con el cuidado. El carácter primario de *Sich-vorweg-sein* del cuidado, esto es, su tendencia precursora apuntalada en el primado temporal del advenir tiene una fuerte articulación y presupuesto el carácter de previo (*vor*) de los componentes del círculo hermenéutico. “En el fenómeno del cuidado como anticiparse-a-sí-estando-ya-en-junto-a (*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei*) yace el carácter de “previo (“*Vor*”)”. Ya la interpretación (*Auslegung*) en tanto modo de ser de la comprensión (*Verstehen*) y por ello del cuidado es determinada desde ese carácter de “previo” (“*Vor*”)”. (GA 20, p. 414. El término destacado en bastardillas y a la vez entrecomillado y el término entrecomillado son ambos de Heidegger).

“... el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad”⁷¹.

A partir de aquí se plantea un problema central, quizás el problema más importante, la relación entre propiedad y originariedad:

“Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*”⁷².

¿Debe la interpretación temporal del ser del Dasein para acceder a su propiedad ser originaria y entonces, propiedad y originariedad se identifican?, o por el contrario, ¿la originariedad del tiempo neutraliza al ser del Dasein, el cuidado, y tanto propiedad como impropiiedad se presentan como modo de plenificar esa suerte de “x vacía”? Hablaremos sobre este punto más adelante.

A partir de aquí se postula la nueva tarea. Hasta ahora el Dasein ha sido interpretado desde la impropiiedad, por lo tanto ha sido interpretado desde la ausencia de totalidad y desde la no originariedad. Por ello “surge la tarea de introducir al Dasein entero en el tener previo. Pero esto significa desarrollar primero, de una vez por todas, la cuestión del poder-ser-total de este ente”⁷³. Aquí se abren dos vías que partiendo del problema de poder ser total (*Ganzseinkönnen*) desembocan en el tiempo originario: la vía de la propiedad como vía ontológica hacia la integridad representada en el ser-para-la-muerte (*Sein zum-Tode*) y la vía de la atestiguación óntica de ese poder ser total propio representada en la conciencia moral (*Gewissen*). La confluencia de ambas en la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) como máxima expresión articulada óntico-ontológicamente del tiempo mostraría la originariedad (*Ursprünglichkeit*) buscada.

Esta originariedad cobra todo su sentido en tanto y en cuanto deviene temporal: “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la *temporalidad*”⁷⁴. De esta forma la búsqueda del tiempo originario se convierte en una relectura del programa fenomenológico heideggeriano desarrollado en la primera sección de *Sein und Zeit* y esbozado desde 1919 hasta su culminación después de *Sein und Zeit* en 1930: “las estructuras ontológicas del Dasein ya

⁷¹ SZ, p. 233. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷² SZ, p. 233. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷³ SZ, p. 233.

⁷⁴ SZ, p. 234. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

alcanzadas tienen que ser retrospectivamente puestas al descubierto en sentido temporal”⁷⁵; la perspectiva del tiempo permitirá descubrir niveles de temporalización como ser el de la “historicidad” y el del “tiempo del mundo” que plantean entre sí complejos problemas de articulación y de cooriginariedad que ya analizaremos. Lo dicho ratifica una vez más que “la proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo (*vollziehen*) en el horizonte del tiempo”⁷⁶.

De esta forma se perfilan los tres grandes descubrimientos heideggerianos sobre la temporalidad⁷⁷: 1) la temporalidad como estructura para reconocer y fundamentar la totalidad del cuidado: el cuidado como poder-ser-total, 2) la definición de la unidad del tiempo a partir de la noción de confluencia de éxtasis temporales, 3) la necesidad de distinguir una jerarquía plurificada de niveles de temporalización que se interpenetran.

2.4. El primado ontológico de la temporalidad originaria. El ser-para-la-muerte.

Si el ser del Dasein, el cuidado, debe ser aprehendido en su totalidad, pero se caracteriza por el anticiparse o *Sichvorwegsein*, la empresa parece imposible y el Dasein está condenado a la incompletud. Desde esta perspectiva debiera ser definido como no total (*Unganzheit*), esencialmente fragmentado. Más que una totalidad es un “*constante inacabamiento (stündige Unabgeschlossenheit)*”⁷⁸. La pregunta es ¿cómo integrar ese resto pendiente (*Ausstand*), esta permanente inconclusión, en una idea de totalidad que sea aplicable al Dasein? La respuesta está en el análisis existencial del fenómeno de la muerte, esto es, en qué sentido se puede aplicar una idea de “fin” o de “culminación” al constante y permanente inacabamiento y anticipación de sí del Dasein.

El análisis de la muerte deja en claro en qué sentido la muerte no debe ser entendida para considerarla un fin positivo del Dasein. Si al Dasein le corresponde una permanente no integridad, en sentido estricto, esa no integridad no es un resto pendiente que deba ser clausurado como si fuera una deuda que se salda abonándola y así completando lo que falta; el Dasein por el contrario incluye cada vez su inacabamiento. Es decir, el Dasein incluye su falta de integridad no como una parte que aún no se ha hecho accesible pero que lo será en el futuro, el Dasein es cada vez su no-todavía. La muerte no completa al Dasein, tampoco, como la llegada a madurez del fruto, esto es, desarrollando una potencialidad inherente a él que termina

⁷⁵ SZ, p. 234. En la *Randbemerkung* correspondiente a esta cita dice Heidegger: “Pre-sencia (llegada y acontecimiento) (*An-wesenheit (Ankunft und Ereignis)*)” (SZ, p. 235. *Randbemerkung* a). Todo lo cual ya constituye un anuncio del examen deconstructivo del concepto de presente que examinaremos más adelante y un verdadero anticipo de la temática del acontecimiento tan ligada al pensamiento heideggeriano de la *Kehre*.

⁷⁶ SZ, p. 235.

⁷⁷ Cfr. Ricoeur Paul, *Tiempo y relato* III, pp. 718-775, y también OT, p. 266.

⁷⁸ SZ, p. 236. Los términos son destacados en bastardillas por Heidegger.

por acabarlo. “El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino un estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*) por parte de este ente”⁷⁹.

Esta conceptualización del ser-vuelto-hacia-el-fin o ser-para-la-muerte debe partir de la “constitución fundamental del Dasein. Sólo así podrá aclararse en qué medida es posible en el Dasein mismo, conforme a su estructura de ser, una integridad lograda por medio del estar vuelto hacia el fin”⁸⁰. En tanto el ser del Dasein es el cuidado –esto es, en el anticiparse, la existencia, en el ser-ya-en..., la facticidad y en estar-en-medio-de..., la caída- la muerte, entendida, como un estar vuelto hacia el fin se determina a partir de esta estructura del cuidado. “*El morir (das Sterben), se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado*”⁸¹.

El no todavía, la incompletud, que amenaza permanentemente al Dasein tiene el carácter de algo respecto a lo cual el Dasein se comporta; en este marco la muerte se revela así como una “*inminencia (Bevorstand)*”⁸² que amenaza al Dasein y que puede completarlo. Ahora bien, muchas cosas pueden resultar inminentes, como recuerda Heidegger. Inminente entre otras cosas es tanto una tormenta como la llegada de un amigo. Por lo tanto ¿en qué sentido debemos entender aquí “inminencia” como adjetivo calificativo de la muerte? Heidegger aclara que “en la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente (*Bevorstand*) para sí”⁸³. Cuando el Dasein es inminente para sí en esta posibilidad de sí mismo, queda inmediatamente remitido a su sí mismo más propio. Heidegger señala que también quedan cortadas (*gelöst*) “todas las relaciones a los otros Dasein (*alle Bezüge zu anderen Dasein*)”⁸⁴.

De esta forma en su existencia entendida como la permanente “anticipación-a-sí”, el Dasein se reconoce como finito y alcanza así su particular modo de totalización, totalización que nunca lo cierra en términos estrictos, sino que lo mantiene abierto para otras posibilidades teniendo como referencia la posibilidad englobadora de la máxima imposibilidad: la muerte: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”⁸⁵. En este sentido el ser del Dasein, el cuidado, alcanza su plenitud en tanto anticiparse-a-sí en el morir: por ello puede decir Heidegger del anticiparse que “este momento estructural del cuidado tiene en el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) su concreción más originaria”⁸⁶.

En cuanto al momento estructural del “ser-ya-en...”, que revela la facticidad del Dasein prueba que éste siempre se encuentra arrojado en la posibilidad más propia, en la posibilidad de la

⁷⁹ SZ, p. 245.

⁸⁰ SZ, p. 249.

⁸¹ SZ, p. 252. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁸² SZ, p. 250. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

⁸³ SZ, p. 250. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁴ Cfr. SZ, p. 250. Para una ampliación de este punto, cfr. el capítulo I de esta sección.

⁸⁵ SZ, p. 250.

⁸⁶ SZ, p. 251.

máxima imposibilidad. Por lo tanto, ésta cumple el rol estructural que le hemos asignado no en ciertos casos sino siempre. El Dasein no está arrojado en la posibilidad del morir por una suerte de debilidad psicológica, sino porque él es esa posibilidad misma y no puede ser si no es esa posibilidad. Esta condición de arrojado en la muerte sólo se hace patente en el encontrarse afectivamente dispuesto de la angustia; la angustia abre al Dasein como ser-para-la-muerte. En este sentido, en el “estar-ya-en...,” el ser-para-la-muerte se revela como una condición ontológica que hace posible al Dasein como posibilidad permanente y no como un hecho ocasional y accidental.

En cuanto al “ser-en-medio-de...,” el Dasein se revela como caído, y en la caída se revela un aspecto esencial del ser-para-la-muerte. El Dasein inmediata y regularmente oculta su más propio ser-para-la-muerte huyendo de la muerte. El “ser-en-medio-de...,” acusa la huida del Dasein frente a la apertura de la angustia y de la existencia como *Unheimlichkeit*. Por todo esto podemos decir que el cuidado en tanto ser del Dasein alcanza su concreción más plena en el ser-para-la-muerte, o mejor dicho en la temporalidad que trae aparejada el ser-para-la-muerte. “Existencia, facticidad, caída caracterizan el ser vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*) y son, por consiguiente, constitutivos del concepto existencial de la muerte”⁸⁷.

No obstante el aspecto señalado en último lugar, el carácter esquivador de la caída cumple un rol fundamental a los efectos de pensar el comportamiento existencial cotidiano y la posibilidad del ser-para-la-muerte. El concepto existencial de la muerte implica a todas las estructuras del cuidado, entre ellas la caída. De la misma forma también implica un viraje con respecto a la cotidianidad. Recordemos que “... el sí-mismo de la cotidianidad es el uno (*Man*)”⁸⁸. El uno o *Man* intenta anular el efecto de apertura que conlleva el ser-para-la-muerte; para el *Man*: ““la muerte” comparece como un evento habitual dentro del mundo... el morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno (*Man*)”⁸⁹. La paradoja de este movimiento es que el *Man* intentando encubrir el carácter de apertura y de posibilidad inherente al Dasein en tanto ser-para-la-muerte -ya que “*el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*”⁹⁰- en realidad solo consigue ratificar que el Dasein es un ser-para-la-muerte, “... la cotidianidad del Dasein atestigua con esta huida cadente (*verfallenden Furcht*) ante la muerte que también el uno (*Man*) mismo está determinado desde siempre como un ser para la muerte (*als Sein zum Tode*)”⁹¹.

Por eso la exposición de este modo cotidiano de ser ante la muerte permite y funda la posibilidad de alcanzar un concepto existencial del ser-para-la-muerte. En este sentido la

⁸⁷ SZ, p. 252.

⁸⁸ SZ, p. 252. Se presenta aquí un problema que retomaremos, la cotidianidad y la impropiedad parecen asemejarse hasta casi identificarse.

⁸⁹ SZ, p. 253. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁹⁰ SZ, p. 254. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹¹ SZ, p. 254. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

descripción del modo cotidiano de ser ante la muerte, no ocupa un lugar menor desde el punto de vista metodológico, sino que por el contrario constituye un verdadero “proyecto fenomenológico”⁹². Así se revelará la profunda imbricación que existe entre el modo propio, entendido como reconocimiento del ser-para-la-muerte, y el impropio, como “encubridor esquivamiento (*verdeckendes Ausweichen*)”⁹³ de la existencia y entre el aspecto óntico y el ontológico.

Tenemos aquí una confluencia entre la certeza cotidiana de la muerte y el concepto existencial de la muerte. Con el reconocimiento de la certeza cotidiana de la muerte tenemos una primera respuesta al problema del ser total del Dasein desde la impropiedad, su homólogo se desarrolla bajo el concepto propio de la muerte.

En el cotidiano esquivar la muerte se desarrolla una suerte de certeza acerca de la muerte. La cotidianidad se caracteriza por un reconocimiento ambiguo de esta certeza. “La cotidianidad cadente del Dasein conoce la certeza de la muerte, y aun así esquivo el *estar* cierto”⁹⁴. En definitiva lo que la cotidianidad no logra ocultar, y termina mostrando ambiguamente pese a ella, es que “la *muerte*, como fin del *Dasein*, es en el ser de ese ente *hacia (zu)* su fin”⁹⁵.

Recordemos que la elaboración de la estructura existencial del ser-para-la-muerte es llevada a cabo con vistas a la elaboración de un modo de ser del Dasein en el cual él puede ser reconocido como un poder ser total. Por lo tanto el reconocimiento de que el Dasein cotidiano, aunque impropriamente, también está siempre vuelto hacia su fin (*zu seinem Ende*), prueba la imbricación entre propiedad e impropiedad de la existencia y muestra que el Dasein es un poder-ser-total tanto de un modo propio como de un modo impropio. Por ello de aquí obtenemos dos indicaciones que son vitales para desarrollar la temporalidad originaria.

La primera se basa en admitir que el Dasein siempre tiene incorporado ese aspecto de incompletud que aparentemente impide su cierre y su clausura. Por ello no debe deducirse de este no-todavía que lo caracteriza –interpretado de un modo ontológicamente inadecuado como mero resto pendiente- una falta de integridad y una imposibilidad de poder ser total. “*Ni el fenómeno del no-todavía derivado del anticiparse-a-sí, ni la estructura del cuidado en general, son una instancia contra la posibilidad del ser total del existir (ein mögliches existentes Ganzsein); por el contrario, es justamente este anticiparse-a-sí el que hace por primera vez posible semejante estar vuelto hacia el fin (Sein zum Ende)*”⁹⁶.

La segunda se basa en que propiedad e impropiedad tienen que ser analizadas desde su recíproca imbricación, y por ello no debe considerárselas como modalidades existenciales

⁹² SZ, p. 255.

⁹³ SZ, p. 253.

⁹⁴ SZ, p. 258. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁵ SZ, p. 259. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹⁶ SZ, p. 259. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

aisladas. Por lo tanto, la conquista de la propiedad no debe ser entendida en términos de una conquista definitiva, y la impropiedad como una instancia degradada a la cual ya no se vuelve una vez alcanzada la existencia plena en lo propio. Ello no es posible ya que siempre “la impropiedad tiene por fundamento una posible propiedad”⁹⁷ y en este sentido, como lo demostrará la temporalidad extático horizontal, propiedad e impropiedad se presuponen mutuamente.

Ahora bien, en el modo impropio de existencia, “fácticamente el Dasein se mantiene inmediata y regularmente en un ser-para-la-muerte impropio (*in einem uneigentlichen Sein zum Tode*)”⁹⁸, entonces “¿cómo puede ser “objetivamente” caracterizada la posibilidad ontológica de un ser-para-la-muerte propio (*eines eigentlichen Seins zum Tode*)?”⁹⁹.

En primer lugar el ser-para-la-muerte propio tiene que ser caracterizado como un “ser hacia la posibilidad (*Sein zur Möglichkeit*)”, pero esta posibilidad no tiene que ser vista como una meta a alcanzar pues ello la anularía en tanto que posibilidad.

“El ser hacia la posibilidad (*Sein zur Möglichkeit*) en la forma del ser-para-la-muerte debe comportarse respecto de ésta de un modo tal que ella se revele como posibilidad en y para ese ser. Semejante ser hacia la posibilidad lo llamamos *precursar la posibilidad (Vorlaufen in die Möglichkeit)*”¹⁰⁰.

El mantenimiento del ser-para-la-muerte como posibilidad es fundamental para reconocer el poder-ser-total del Dasein y a su vez es la clave ontológica para presentar la temporalidad como condición de posibilidad de la originariedad del poder-ser-total. Si la posibilidad no se mantiene como tal la temporalidad no podría ser concebida como lo hace Heidegger. Si la posibilidad se efectiviza entonces la temporalidad deja de ser un proceso, un *Wie*, tal como la concibe Heidegger e inmediatamente se transformaría en el concepto clásico de tiempo cristalizado bajo un modo de la permanencia, un *Was*. Por todo ello,

“... la máxima proximidad (*die nächste Nähe*) del ser-para-la-muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real (*in einem Wirklichen so fern als möglich*). Cuando más desveladamente se comprenda esta posibilidad, más puramente (*reiner*) penetrará el comprender en la posibilidad en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general”¹⁰¹.

⁹⁷ SZ, p. 259.

⁹⁸ SZ, p. 260.

⁹⁹ SZ, p. 260. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁰⁰ SZ, p. 262. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰¹ SZ, p. 262. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

2.4.1. La temporalidad como principio de individuación.

Para Jean Francois Marquet¹⁰² la decisión metodológica fundamental de *Sein und Zeit* consiste en orientar la pregunta más universal, la pregunta por el sentido del ser, en dirección de lo que Heidegger llama *Vereinzelung*: la singularización más radical.

“La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación (*ihrer eigene scharfsten Vereinzelung*) en el Dasein singular”¹⁰³.

En los hechos, como lo muestra el propio Heidegger toda metafísica por ser ontología (ciencia de los entes y del ente en general) -esto hace que en tanto se ocupa, como decía Filón, de lo Uno¹⁰⁴ que es el ente por excelencia- es simultáneamente teología. En los *Grundprobleme*¹⁰⁵ Heidegger señala como este lugar de la teología lo ocupa la analítica del Dasein. Esto no significa que el hombre como tal sea Dios, ni tampoco la medida de todas las cosas; sino que señala simplemente que hay algo en él que se halla en falta ante lo divino en la medida en que este término es sinónimo de un “exceso de poder” o “sobre poder (*Übermchtige*)”¹⁰⁶. Se está en falta ante este “exceso de poder” y por lo tanto el hombre se transforma en “la impotencia (*Ohnmacht*) de su estar abandonado a sí mismo”¹⁰⁷. A través de dicha impotencia adviene la libertad finita del Dasein en tanto que “adelantándose permite que la muerte se torne poderosa en él”¹⁰⁸, *i.e.*, en tanto ingresa en el espacio inquietante y extraño (*Unheimlich*) del aislamiento absoluto. El aislamiento constituye así una prueba de que el hombre es confrontado con lo excesivo (*überschussig*) y este exceso no es otra cosa que su propia muerte: lo más grande (*das Grosse*). El Dasein está solo como el Dios de la teología tradicional, pero para el Dasein esta soledad es experimentada como una pesada carga ante la cual inmediata y regularmente siente la tentación de entregarse a los otros por no poder sobrellevar en su singularidad este exceso de poder.

Sabemos que el Dasein es un ente que tiene un modo de ser que no es el *Was* sino el *Wie*. Con esta modalidad se relaciona el hecho de que solamente en su aislamiento más radical se lo puede

¹⁰² Marquet, Jean Francois, “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*.

¹⁰³ SZ, p. 39.

¹⁰⁴ Marquet, Jean Francois, “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en *Heidegger 1919-1929. De l’ Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*, p. 193. DESDE AHORA CON LA SIGLA: *GDI*.

¹⁰⁵ Cfr. *GA* 24, p. 26. Esta teología se relaciona con las raíces ónticas que tiene la analítica del Dasein.

¹⁰⁶ Marquet recuerda que ya en *GA* 26, p. 13, Heidegger hace mención a este término, cfr. *GDI* p. 193.

¹⁰⁷ SZ p. 384.

¹⁰⁸ SZ p. 384.

concebir en primera persona: “el ente que siempre soy yo mismo”¹⁰⁹. De esta forma alcanzo aquello que me constituye y que entre los otros se vuelve imposible: el morir. “Con el morir que cada vez es el *mío* se anuncia en mi ser más propio mi poder ser a cada instante. El ser que yo sería en el fin de mi ser y que puedo ser a cada instante, ésta es la posibilidad de mi yo soy *más propio*... yo mismo soy esta posibilidad, la muerte como *mi* muerte y no como la muerte en general”¹¹⁰. El ser en este sentido sólo me concierne en tanto que aislado ante la muerte. Sólo cuando estoy radicalmente aislado yo soy en el sentido propio del término: “esta certeza de que yo mismo soy en mi devenir muriente (*Sterbenwerden*) es la certeza fundamental del *Dasein* mismo y propiamente un enunciado de existencia mientras que *cogito sum* solo es una apariencia. Si esas formulas generales significan alguna cosa debería afirmarse que lo adecuado y concerniente al *Dasein* en su ser es *sum moribundus* y *moribundus* no en tanto que enfermo o herido sino que yo soy con tal de que yo sea *moribundus*, es este *moribundus* el que le da al existir antes que nada (*sum allerest*) su sentido”¹¹¹, “es de acuerdo al morir que puedo decir de una manera absoluta: “yo soy” ”¹¹². Heidegger precisa que de esta forma “no se tiene nada más para decir del mundo, ni tampoco hay nada para decir de los otros, el ser en el mundo y el mundo mismo aparecen sin más (*schlechthin*)”¹¹³.

En este contexto, compartimos la afirmación de Marquet¹¹⁴: el *Mitsein* solo representaría el peligro o la tentación de descargar la vida única sobre algo tranquilizador que no muere nunca y Heidegger mismo en esta dirección dice: “como activo *Mitsein mit Anderen* es, *eo ipso*, culpable aun cuando él, específicamente, no lo sepa”¹¹⁵. Esta huida ante sí mismo, esta caída que se origina ante lo que me angustia es “la orientación hacia la propiedad, hacia el sí”¹¹⁶ y constituye solo una “modificación existencial”¹¹⁷ de este existencial original que no tiene el estatuto ontológico de un sujeto, sino de una manera (*Weise*) de ser en el mundo. Estos son los temas que ya aparecieron en las *freiburger Vorlesungen* y que se agrupan en los cursos de *Marburg* bajo la noción de *Vereinzelung*. Esta noción deviene así la consumación del carácter neutro del *Dasein* que definimos como aislamiento metafísico. El término *Vereinzelung* funciona en *Sein und Zeit* como una noción de encrucijada en la cual convergen las diferentes vías de la analítica del *Dasein*. En el parágrafo 40 el aislamiento aparece en conexión con la angustia: “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada porque ella aísla. Este aislamiento

¹⁰⁹ GA 20, p. 205

¹¹⁰ GA 20, p. 433.

¹¹¹ GA 20, pp. 437-438. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹² GA 20, p. 440. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

¹¹³ GA 20, p. 403.

¹¹⁴ Cfr. *GDI* p. 199.

¹¹⁵ GA 24, p. 441. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En GA 24, p. 408 Heidegger admite la posibilidad de un *Miteinander* fundado sobre la *Vereinzelung des Einzelnen*.

¹¹⁶ GA 20, p. 342.

¹¹⁷ *SZ*, p. 130.

recobra al Dasein sacándolo de su caída y le revela la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser”¹¹⁸, le recuerda que esta perdido en el *Umwelt* y en el *Mitwelt*¹¹⁹. Heidegger también señala que, “estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra”¹²⁰. Por ello, “la angustia aísla al Dasein en su más propio ser-en-el-mundo que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el “por” del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser posible*, vale decir como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”¹²¹. “La angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*”¹²². En virtud de esta afirmación queda claro que el aislamiento, la *Vereinzelung*, se relaciona con la comprensión (*Verstehen*) de mi posibilidad más propia. Por eso no es extraño reencontrar esta noción de aislamiento en el análisis del *Gewissen* destinado a atestiguar mi posibilidad más propia. “La llamada de la conciencia (*Gewissen*) aísla al Dasein en su poder ser culpable, pretendiendo que lo sea en forma propia. El inexorable rigor del aislamiento esencial en el mas propio poder ser abre el adelantarse hacia la muerte como posibilidad irrespectiva (*unbezüglich*)”¹²³. El aislamiento angustiado al cual me asigna el llamado de la voz de la conciencia se encuentra orientado hacia la anticipación de la muerte y no desde una perspectiva negativa. “La serena angustia (*nichterne Angst*) que nos lleva ante el poder ser singularizado se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad. En ella el Dasein se libera de las “contingencias” de la distracción que la laboriosa curiosidad procura primariamente para sí misma a partir de los sucesos del mundo”¹²⁴. El Dasein se presenta en esta anticipación libre de toda relación (*Bezug*)¹²⁵. Es así como se accede a la simplicidad absoluta sin complicarse en los rodeos, es la simplicidad que asalta a Iván Illich al final de su existencia¹²⁶.

Todos estos elementos (angustia, *Gewissen*, muerte) constituyen en un ensamble “la desazón (*Unheimlich*) que determina en el fundamento el ser en el mundo en su aislamiento”¹²⁷ y que en nuestra vida intentamos eludir porque somos confrontados con una tarea para la cual nadie nos puede ayudar y en la cual nos descubrimos como insustituibles e irremplazables. Pero así como

¹¹⁸ SZ, p. 191.

¹¹⁹ Heidegger igualmente ya había criticado el uso de esta terminología en GA 20, p. 333.

¹²⁰ SZ, p. 191.

¹²¹ SZ, pp. 187, 188.

¹²² SZ, p. 188. Como se señala en GDI, p. 200 Heidegger rechaza esta expresión en 1923, cfr. GA 58, p. 7

¹²³ SZ, p. 307.

¹²⁴ SZ, p. 310. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹²⁵ “La irrespectividad de la muerte comprendida en el adelantarse singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo” (SZ, p. 263).

¹²⁶ Para una visión crítica de este punto cfr. Hugli Antón y Byung Chul Han, “Heideggers Todeanalyse” en *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. p. 147; y también Han Chul Byung, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*. pp. 44 ss.

¹²⁷ SZ, p. 276.

la *Vereinzelung* se relaciona con el comprender también lo hace con la *Befindlichkeit*. Todo comprender es un encontrarse (*Befindlichkeit*) de algún modo, *i.e.*, nos encontramos en una situación desde la cual intentamos comprender el “aislamiento originario de la llamada resolución dispuesta a la angustia”¹²⁸. Dicho de otra forma, a la resolución y a la muerte les corresponde un modo no menos originario de la *Befindlichkeit*. Por ello el Dasein en su aislamiento descubre su pura existencia, el puro “que (*Dass*)”, en la nada del mundo. Como vuelve a recordar Marquet, en este sentido, el hombre como el dios de la metafísica se encuentra siempre en su *Dass*, pero a diferencia de Dios descubre este *Dass* en su aislamiento radical, como algo frente a lo cual no puede hacer nada y frente a lo cual siempre se halla en falta (*schuldig*), tal experiencia constituye “el fenómeno más originario de la verdad”¹²⁹. Verdad que debe ser conquistada desde una no-verdad primera porque el hombre pasa su tiempo eludiendo el aislamiento fundamental que se traduce en la experiencia corriente: la *Jemeinigkeit* del Dasein, “el ente que soy cada vez yo mismo”¹³⁰. Este ente que como se dice en una nota del *Huttenexemplar* es

“... el “yo” como el sí-mismo en cierto sentido “inmediato” de primer plano y por consiguiente aparente”¹³¹.

Bajo esta permanente apariencia del yo se construye la secreta temporalización de sí que conforma el verdadero *principium individuationis*¹³².

“Hay que mostrar como la facticidad en tanto individuación se funda en la temporalidad, en tanto temporalización se unifica consigo misma y aísla en un sentido metafísico como principio de individuación. Pero, ese aislamiento es el presupuesto para el comercio originario entre Dasein y Dasein”¹³³.

Una vez más cabe preguntar: ¿qué sucede con la alteridad? Vemos cómo la neutralidad constitutiva de la existencia expresada como *Vereinzelung* si bien conlleva un aislamiento metafísico no debe por ello interpretárselo como un aislamiento subjetivista solipsista que reniega del otro. Más bien lo que se busca es reconocer qué es lo propio y específico, qué es lo que me singulariza en el contexto de mi existencia que en tanto ser-en-el-mundo está transida

¹²⁸ SZ, pp. 322-323.

¹²⁹ SZ, p. 221.

¹³⁰ SZ, p. 53.

¹³¹ SZ, nota b, p. 318.

¹³² Cfr. *GDI*, p. 201.

¹³³ *GA* 26, p. 270.

por los otros y la impropiedad. En el punto siguiente mostraremos cómo la conciencia moral en tanto instancia neutro-negativa singularizadora de la existencia propia está transida de alteridad.

2.5. El primado óptico de la temporalidad originaria. La conciencia moral.

Michel Haar en su libro *Heidegger et l'essence de l'homme*¹³⁴, señala una serie de limitaciones que asedian la posibilidad del poder ser total del Dasein, y por ende, conllevan al examen crítico de la temporalidad como fundamento de ese poder ser. Las limitaciones aluden a la totalización del poder-ser-propio y a la auto-apropiación de las posibilidades del Dasein. Por nuestra parte, argumentaremos que esas limitaciones, en realidad, muestran la paulatina consolidación de la temporalidad originaria y su rol estructural.

En relación con la primera de las limitaciones mencionadas tenemos que destacar que el cuidado se articula con el ser-para-la-muerte, el cual es su “concreción” en tanto contiene la posibilidad de unidad de la existencia. De esta forma, el ser-para-la-muerte sólo existe propiamente como anticipación (*Vorlaufen*), como proyecto total de sí¹³⁵. Es decir, el *Vorlaufen* funda la unidad. Por ello Heidegger aclarara que es el movimiento del Dasein hacia su posibilidad más propia¹³⁶. “Yo soy” deviniendo muriente, el morir precede al *sum*¹³⁷. El tiempo de la finitud mortal muestra que el ser del *sum* me está dado en el horizonte de mi devenir muriente y solamente así se manifiesta como mío. La muerte me posibilita¹³⁸, se anticipa, me precede siempre como el tiempo abierto donde todavía no soy. “El precursar abre a la existencia como posibilidad extrema la de renunciar a sí misma...”¹³⁹. Ahora bien, ¿por qué renunciar a mí mismo? He aquí la conexión con el alter. El Dasein en tanto *Sein zum Tode* no se mantiene rígidamente sobre sí ignorando las posibilidades de los otros, sino que “libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir comprendidas como finitas, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia”¹⁴⁰.

Ser-para-la-muerte y anticipación se corresponden a tal punto que constituye la forma de auto-apropiación del Dasein. Salir al encuentro de la posibilidad más propia es salir al encuentro de mí mismo en su verdad más propia. De esta forma se abre la puerta a la articulación entre

¹³⁴ Haar Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, DESDE AHORA CON LA SIGLA: HEH

¹³⁵ Cfr. HEH, p. 29.

¹³⁶ El *sum moribundus* da al *sum* previamente su sentido. Cfr. GA 20, pp. 437-437. El *cogito* –siguiendo este razonamiento heideggeriano- resulta así simplemente invertido, según el argumento de Michel Haar cfr. HEH, p. 30.

¹³⁷ La certeza de la muerte se revela así más antigua que la certeza del yo (cfr. GA 20, p. 437).

¹³⁸ “... solamente en el morir (*im Sterben*) puedo decir de forma absoluta “yo soy””. GA 20, p. 440.

¹³⁹ SZ, p. 264.

¹⁴⁰ SZ, p. 264.

precursar (*Vorlaufen*) y resolución (*Entschlossenheit*). El anticiparse, siendo ontológico y existencial bajo la forma de la decisión, se articula de forma existensiva¹⁴¹.

La primera efectivización concreta es decir, existencial-existensiva, la analítica la descubre en “la llamada” (*Ruf*) de la conciencia moral (*Gewissen*). El poder ser total que esta llamada anuncia no es ni puede ser jamás planificado, preparado ni ejecutado en forma voluntaria “*por nosotros mismos*”¹⁴². Según este argumento, el Dasein es puesto en presencia de sí mismo por un poder superior a él mismo, y sin embargo, no es ese poder otro más que él mismo. Así la llamada de la conciencia en lugar de dar al Dasein la plena posesión de sí mismo conduce a una primera desposesión de sí mismo¹⁴³, o para decirlo en otros términos, a una apropiación del *Selbst* a través un rodeo mediado por la alteridad.

Si el Dasein ontológicamente tiene o, para decirlo en otros términos, es la posibilidad de poder-ser-total, él tiene que “*dar testimonio (Zeugnis gibt)*”, desde su más propio poder-ser, la posibilidad de un modo propio de existencia “de tal suerte que no sólo la manifieste como *existentivamente (existenziell)* posible, sino que la *exija* desde sí mismo”¹⁴⁴. De esta forma si el Dasein atestigua en sí mismo todos los existenciaros. “La atestiguación debe hacer comprender un modo propio de *poder-ser-sí-mismo*”¹⁴⁵. Según esta afirmación reencontramos aquí el sí mismo y la cuestión de “quien” es el sujeto de la existencia cotidiana. En la existencia cotidiana el Dasein se encuentra bajo el modo del *Man*, de esta forma, queda indeterminado quién es el que elige, se trata de una “*omisión (Versäumnis)*” que lleva a la impropiedad. El traerse nuevamente hacia la propiedad partiendo del uno, deberá tener la forma de la “*recuperación de una elección (Nachholen einer Wahl)*”. Pero, recuperar esta elección significa *elegir esa elección (Wählen dieser Wahl)*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo”¹⁴⁶. Pero hacer la elección implica que el Dasein debe encontrarse a sí mismo, debe mostrarse a sí mismo en su propiedad: “el Dasein necesita del testimonio (*der Bezeugung*) de un poder-ser sí mismo, que él ya *es* siempre como *posibilidad*”¹⁴⁷.

Un testimonio que responde a esta exigencia es lo que la interpretación cotidiana llama “voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*)”. Este modo de atestiguar no se reduce a una propiedad psicológica o aleatoria sino que constituye “un fenómeno *originario (ursprüngliches)* del

¹⁴¹ “El Dasein se vuelve así libre está en posesión de sí mismo, en condiciones de “hacer esa elección” ”. (SZ, p. 268. Los términos entrecuillados son de Heidegger). Podríamos preguntarnos siguiendo a Haar si el Dasein se posibilita a sí mismo, ¿no hay expresado en la argumentación heideggeriana un voluntarismo extremo? Cfr. HEH, p. 42.

¹⁴² SZ, p. 275. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. Cabe aclarar que la angustia también lleva al Dasein ante sí mismo sin que él mismo lo elija de forma consciente.

¹⁴³ Cfr. HEH, p. 43.

¹⁴⁴ SZ, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁵ SZ, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁶ SZ, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁷ SZ, p. 268. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Dasein”¹⁴⁸. Se trata de interpretar, y por lo tanto de comprender, esta voz que llama al Dasein, El problema de la comprensión remite directamente a la cuestión del estado de abierto, ya analizado; por ello, junto a la cuestión de la comprensión, tenemos el encontrarse, el discurso y la caída. En el examen del fenómeno de la conciencia será de vital importancia la cuestión de la *Rede* o discurso, en especial la relación escucha-silencio que jugará un rol esencial en la llamada de la conciencia.

La voz de la conciencia nos da a entender algo. Dar a entender quiere decir que la conciencia abre al Dasein. Este desoye su sí mismo propio en el mundo cotidiano y escucha sólo al *Man* impersonal. La llamada de la conciencia busca quebrar esa escucha del *Man*; por ello, la llamada tiene el carácter de choque, de sacudida: “se llama desde la lejanía hacia la lejanía (*der Ferne in die Ferne*). La llamada (*Ruf*) alcanzará al que quiere ser traído de vuelta”¹⁴⁹. La llamada de la conciencia muestra así su carácter de radical alteridad y si bien implica una suerte de solipsismo, este nunca busca cerrar al Dasein en sí mismo al modo de una unidad cancelada sino abrirlo a una dimensión más originaria. Por eso habla Heidegger de “una tendencia a abrir (*Erschliessungstendenz*) que tiene la llamada”¹⁵⁰.

En cuanto al límite mencionado en segundo lugar, el límite de la autoapropiación de las posibilidades del Dasein podemos constatarlo en el análisis de la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*). A esta llamada (*Ruf*) estrictamente singular se liga una culpa o deuda (*Schuld*). La llamada llama a asumirse en el más propio ser culpable. El ser culpable lleva consigo el carácter de un “no (*Nicht*)”¹⁵¹. Por lo tanto, el ser culpable implica “ser fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*”¹⁵². De esta forma, ser fundamento significa no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio. En este sentido la nihilización del fundamento se convierte en una radicalización de la *Jemeinigkeit*, del tener que ser del Dasein y por ello de su carácter de posibilidad de la máxima imposibilidad. La nihilización así entendida es también la radicalización del ser del Dasein entendido como cuidado: “la conciencia se revela como llamada del cuidado”¹⁵³ y por ello mismo termina nihilizando al cuidado a tal punto que “el cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad”¹⁵⁴. Tenemos así un “sentido ontológico de la negatividad”¹⁵⁵ que resulta esencial para entender lo que podríamos llamar el carácter nihilizante de la concepción heideggeriana de la temporalidad. Es más, el Dasein, en tanto proyecto siempre yectivo, es decir,

¹⁴⁸ SZ, p. 268. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁴⁹ SZ, p. 271.

¹⁵⁰ SZ, p. 271.

¹⁵¹ Cfr. SZ p. 283. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁵² SZ, p. 283. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵³ SZ, p. 277. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁵⁴ SZ, p. 285. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁵⁵ SZ, p. 285. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

en tanto posibilidad que siempre precursa advenideramente en dirección a la posibilidad más propia se revela también como negatividad: “el proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que incluso *como proyecto* es esencialmente *negativo (nichtig)*”¹⁵⁶

Por ello no debe sorprendernos que esa llamada que llama a reconocerse como culpable en el fondo no diga nada¹⁵⁷. Pero si bien no dice nada es inquietante, extraña y silenciosa: además, no se expresa en un discurso articulado: “la conciencia solo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón”¹⁵⁸. La llamada no viene expresamente de nosotros mismos sino que “algo”¹⁵⁹ llama. Esta irrupción en el Dasein de una “voz extraña (*fremde Stimme*)”¹⁶⁰ parece interrumpir todo proceso de autoapropiación y autopoiesis solipsista, ¿cómo puede el Dasein ser dueño de sí mismo si está habitado por una voz extraña?¹⁶¹.

Ahora bien, el análisis de Heidegger no deja dudas acerca del origen de esta voz; ella revela su sentido desprovisto de misterio. ¿Quién es el que llama?: el Dasein disperso en el *Man*. ¿Hacia donde llama?, “... hacia el *sí mismo propio (Auf das eigene Selbst)*”¹⁶². El misterio acerca de la llamada se desvanece, la llamada parece extraña porque es recibida por un Dasein que se interpreta desde la impropiedad y no comprende a su *sí mismo más propio*. Sin embargo, la llamada convoca a ese Dasein a ser *sí mismo* de una forma extraña pues no le dice nada. La llamada no dice, ni ordena, ni manda hacer nada, sino que constituye una “evidencia fenomenológica irrefutable”¹⁶³. La voz de la llamada, sea lo que sea, solo puede provenir del Dasein mismo: “*en la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*”¹⁶⁴.

Si “el Dasein es a la vez el vocante y el interpelado”¹⁶⁵, entonces parece ilusorio interpretar la fuerza de la llamada como un “poder ajeno que se alzaría dentro del Dasein”¹⁶⁶. Si todo Dasein es culpable en el sentido de tener que ser en cada caso *su* fundamento, ¿qué sucede entonces con mi responsabilidad frente a los otros? Parece que todo el análisis heideggeriano del ser-culpable se convierte en un “solipsismo existencial”. La conciencia no llama más que al *sí mismo más propio*. “Comprender la llamada” significa para el Dasein sólo comprender la necesidad existencial sumido en el imperativo de “elegirse a sí mismo”. Lo que Heidegger llama “querer tener conciencia” no implica ninguna “responsabilidad” más que la de “querer

¹⁵⁶ SZ, p. 285. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁷ “La llamada no dice nada...” (SZ, p. 273)

¹⁵⁸ SZ, p. 296. También cfr. SZ, p. 273.

¹⁵⁹ SZ, p. 276.

¹⁶⁰ SZ, p. 277.

¹⁶¹ Cfr. HEH, p. 46. Sobre este punto dice Heidegger, “... la llamada procediendo de mí y de más allá de mí, se dirige a mí...” (SZ, p. 275)

¹⁶² SZ, p. 273. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶³ HEH, p. 46.

¹⁶⁴ SZ, p. 275. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁶⁵ SZ, p. 277.

¹⁶⁶ SZ, p. 275.

comprender” la llamada a ser sí mismo. Hay indudablemente un momento solipsista del análisis, el cual es absolutamente necesario, pero también sabemos que complementando este análisis, Heidegger señala cómo el Dasein es siempre *Mitsein* aun cuando está sólo en el mundo. Ahora bien, siguiendo este razonamiento ¿por qué el ser culpable, no podría ser considerado como una llamada del *Mitsein* a través del *Gewissen*? En tanto “el Dasein es en sí mismo esencialmente *Mitsein*”¹⁶⁷ y porque “el *Mitsein* determina existencialmente al Dasein”¹⁶⁸ consideramos que la llamada silenciosa es una llamada del *Mitsein*, de la *Fürsorge* “anticipativo liberadora”¹⁶⁹ por medio de la cual no sustituimos al otro, sino que desde una “auténtica solidaridad” lo dejamos libre para ser él mismo¹⁷⁰. Siguiendo esta posibilidad interpretativa, ¿no habría también que reconocer que la culpabilidad originaria del Dasein es ya siempre una co-culpabilidad, esto es, que el Dasein siempre esta transido por la figura del con (*mit*)?¹⁷¹.

Una llamada que llama nihilizando y en tanto tal abre temporalmente al Dasein a un modo de recepción no dominante del otro es una llamada que también destruye la idea del otro y de lo otro como pura presencia, es una llamada que convoca a escuchar no sólo la voz del otro, sino lo no dicho por el otro, es una llamada que convoca, bajo el modo del oxímoron, a escuchar el silencio.

¿Cómo llama la llamada de la conciencia moral? “La llamada habla en ese modo desazonante que es el *callar (Schweigens)*”¹⁷² y de lo que se trata es de escuchar “*al silencio (Verschwiegenheit) del poder-ser existente*”¹⁷³. La escucha de la llamada bajo el modo del silencio es una forma particular de introducir radicalmente la alteridad pues “el escuchar a alguien (*das Hören auf*) es el existencial estar abierto al otro (*den Anderen*), propio del Dasein en cuanto ser-con”¹⁷⁴. Nótese que Heidegger dice estar abierto al otro (*den Anderen*) y no a los otros (*die Andere*). Es decir, el planteo no se da en un plano óntico donde se trataría de escuchar la *Gerede*, las meras habladurías, sino que se trata de una disposición a escuchar al otro en su radical alteridad. Heidegger precisa con más precisión la figura de este otro. Si bien se trata de prestar atención a lo no dicho por la alteridad en una escucha comprensiva, esa alteridad puede ser precisada y delimitada. El otro no es una alteridad cualquiera y anónima como la del *Man*

¹⁶⁷ SZ, p. 120.

¹⁶⁸ SZ, p. 120.

¹⁶⁹ SZ, p. 122.

¹⁷⁰ Cfr. SZ, p. 122.

¹⁷¹ El Dasein conserva en la posibilidad insuperable de su muerte, en la finitud de su ser, su posibilidad de ser. Renuncia a superar en su ser finito las posibilidades del otro (posibilidades que lo superan a él en cuanto tal). La finitud de su poder ser, la insuperabilidad de su muerte se traducen en la insuperabilidad de la posibilidad de ser de los otros. Ese ser vuelto hacia los otros, en alguna medida, es un *Mitsein* propio: “dejar “ser” a los otros en su poder ser más propio, incluyendo este poder ser en la apertura de la solicitud anticipativo liberadora” (SZ, p. 298. Los términos entrecorillados son de Heidegger).

¹⁷² SZ, p. 277. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁷³ SZ, p. 277. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger

¹⁷⁴ SZ, p. 263.

sino que “el escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo”¹⁷⁵. Esta escucha de la voz silenciosa del amigo presentada en términos de escucha al otro (*den Anderen*) desde el punto de vista temporal refleja que la alteridad para Heidegger no es tematizada en términos de un otro que sería una mera copia de mí. El otro no se reduce a una pura presencia frente a mí a la cual le debo prestar atención. El otro no es indeterminado, es un amigo, pero ese amigo no es una copia de mí, es otro con el cual puedo relacionarme desde un modo de la solicitud que no sea anulador de su singularidad. “Como comprensor ser-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto (*ist zugehörig*), en su “escuchar (“hörig””, a la coexistencia (*Mitdasein*), y a sí mismo, y en esa sujeción está pendiente (*Hörigkeit*) de los otros”¹⁷⁶.

La escucha comprensiva del otro, el estar pendiente (*Hörigkeit*) de él funda una sujeción a él (*ist zugehörig*). El escuchar revela así una dimensión intencional. Por ello escuchar no es simplemente registrar hechos o datos: “por ser esencialmente comprensor, el Dasein está primariamente en medio de lo comprendido”¹⁷⁷.

De la misma forma el silencio también refleja su dimensión intencional. No sólo porque la llamada que viene de más allá del Dasein y va más allá de él llama bajo el modo del callar, sino también porque “el que en un diálogo guarda silencio puede “dar a entender”, en decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras”¹⁷⁸.

Esta dimensión intencional que afecta a la dialéctica escuchar-silencio, dialéctica que podemos sintetizar diciendo que “sólo en el hablar auténtico (*echte*) es posible el silencio propio (*eigentliches*)”¹⁷⁹, muestra esencialmente que el otro no se reduce al puro estar ahí, sino que también se muestra como posibilidad, como trascendencia: podríamos hablar de un precursar en este sentido al otro como proyecto.

2. 6. El primado óntico-ontológico de la temporalidad originaria. La resolución precursora.

La cuestión de la resolución precursora nos confronta, por un lado, una vez más, con el problema de la integridad y el poder ser total del Dasein. Por el otro, remite directamente al fenómeno de la temporalidad que siempre está presupuesto y subyace a todos los análisis efectuados. Tenemos el fenómeno ontológico de la precursión y el fenómeno de su atestiguación

¹⁷⁵ SZ, p. 163.

¹⁷⁶ SZ, p. 163. El término entrecomillado es de Heidegger. Ya en el análisis del miedo Heidegger entrevió esta posibilidad. Temer por otro, no significa tomar o apropiarse el miedo del otro. “Temer por... (*Fürchten für...*) es un modo del encontrarse solidario con los otros (*Mitbefindlichkeit mit Anderen*)” (SZ, p. 142) Sugerimos a modo de hipótesis, que el “temer por” articulado con la solidaridad hacia el otro es una posibilidad de pensar el ser-con bajo el modo de la co-originariedad con el mundo pese a su estatuto de impropio.

¹⁷⁷ SZ, p. 164.

¹⁷⁸ SZ, p. 164. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁷⁹ SZ, p. 165.

óptica en la resolución. La relación entre ambos fenómenos no es una relación extrínseca; por el contrario, conlleva una implicación mutua. Heidegger aclara que el enlace externo entre ambos fenómenos se excluye de suyo. La resolución misma apunta en su modo existensivo hacia la resolución precursora como su más propia y auténtica posibilidad. Si proyectamos ambos fenómenos existenciales en las posibilidades existenciales por ellos abiertas y al “pensar hasta el fondo (*“zu Ende gedacht”*)”¹⁸⁰ dichas posibilidades, la conexión entre ambos fenómenos pierde su carácter arbitrario. Pierde todo carácter arbitrario, pues de esta forma la resolución precursora libera el carácter temporal de todas las estructuras previamente tematizadas.

*“La temporalidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del ser-total del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora”*¹⁸¹.

De esta forma la temporalidad se convierte en el eje de análisis de lo que anteriormente concebimos como el modo propio e impropio del existir, ya que:

*“...la temporalidad tiene distintas posibilidades y diferentes maneras de temporizarse (*sich zeitig*). Las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporalidad”*¹⁸².

Si al Dasein ya su propio ser le resulta ontológicamente extraño en razón de la comprensión de término medio prototípica de su existencia cotidiana, “más extraños aún le serán los fundamentos originarios de ese ser”¹⁸³. Por ello debe el análisis familiarizarse previamente con el fenómeno del tiempo:

*“... el afianzamiento del fenómeno originario de la temporalidad se logra demostrando que todas las estructuras fundamentales del Dasein que hemos expuesto hasta ahora son, en el fondo, “tempóreas” en su posible totalidad, unidad y despliegue, y que deben ser concebidas como modos de temporización de la temporalidad”*¹⁸⁴.

En este sentido el análisis adopta el carácter de repetición: es un repetir (*wiederholen*) las estructuras ya mostradas pero interpretándolas en función de la temporalidad que las constituye.

¹⁸⁰ SZ, p. 303. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

¹⁸¹ SZ, p. 304. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁸² SZ, p. 304. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁸³ SZ, p. 304.

¹⁸⁴ SZ, p. 304. El término entrecomillado es de Heidegger.

El título del párrafo 62 de *Sein und Zeit*, nos coloca ante un aspecto fundamental de la noción heideggeriana de la temporalidad, la articulación entre los aspectos ontológicos y los ónticos. De allí el provocador y sugestivo título de dicho párrafo: “el modo existensivo propio del poder ser total del Dasein como resolución precursora”¹⁸⁵. Sabemos que la resolución es el proyectarse callado y dispuesto a la angustia hacia el más propio ser culpable; este pertenece al ser del Dasein y significa ser fundamento negativo de una nihilidad. El hacerse cargo de esta culpa es un permanente hacerse cargo de la misma: el Dasein es culpable mientras está siendo¹⁸⁶. El Dasein comprende su ser culpable como constante, pero ello sólo es posible en tanto abre su propio poder ser ““hasta su fin (*“bis zu seinem Ende”*)”¹⁸⁷ y este pensar hasta el fin su ser, este “*ser vuelto al fin (Zu-Ende-sein)*”¹⁸⁸, es un “*ser hacia el fin (Sein zum Ende)*”¹⁸⁹. La constancia en el ser culpable resuelto implica el precursar la posibilidad más propia, la del morir: “la resolución sólo llega a ser lo que propiamente ella puede ser, cuando es un *comprensor ser hacia el fin*, es decir, un precursar en la muerte. La resolución... *implica el ser hacia la muerte propio como la posible modalidad existensiva de su propiedad*”¹⁹⁰. De esta forma en la resolución precursora se anudan tres conceptos fundamentales de la temporalidad, lo propio, lo originario, y lo íntegro:

“... sólo la resolución precursora comprende *en forma propia e íntegra*, es decir, *originaria*, el poder-ser-culpable”¹⁹¹.

De esta forma la resolución precursora expone la verdad de la conexión (*Zusammenhang*) entre precursar y resolverse. La resolución tiende a modalizarse en los cinco momentos¹⁹² que definen al ser-para-la-muerte en tanto posibilidad: propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada¹⁹³; a su vez, el precursar, en tanto posibilidad ontológica, comprueba que no es una posibilidad inventada o impuesta arbitrariamente al Dasein, sino la modalidad ontológica de un poder-ser existensivo atestiguado en el Dasein, poder ser que solo llega a comprender en el modo propio de resolverse.

Ahora bien que ¿conclusión radical obtiene Heidegger de esta articulación entre la posibilidad ontológica del precursar y su atestiguación óntica en la resolución? Que la explicitación

¹⁸⁵ Cfr. SZ, pp. 305-311.

¹⁸⁶ Recordemos, como ya dijimos, que Heidegger señala el carácter de carga, *Last* y *Tragen* que tiene la existencia cfr. SZ, p. 134. *Randbemerkung* nota a.

¹⁸⁷ SZ, p. 305. La expresión es destacada entre comillas por Heidegger.

¹⁸⁸ SZ, p. 305. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁸⁹ SZ, p. 305. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹⁰ SZ, p. 305. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹¹ SZ, p. 306. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹² Cfr. SZ, pp. 307-309.

¹⁹³ Cfr. SZ, pp. 263-265.

ontológica del Dasein, y por ende de su temporalización, se hace desde “una determinada concepción óptica del modo propio de existir... Este *factum* no sólo no debe ser negado, ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de la investigación”¹⁹⁴.

Llegados a este punto podemos decir que el análisis del cuidado revela una profundización de la tendencia hacia la constitución neutra de la existencia. Comparando los resultados del presente capítulo con los del anterior esta tendencia se ha hecho más pronunciada. Incluso se ha revelado un rol fundamental desde el punto de la originariedad neutra en el rol de la angustia que permite contrarrestar el efecto ligado a la caída como unificación impropia de la existencia que aspiraba a una originariedad absoluta. También hemos concebido una función de la alteridad que nos permite ubicarla en un contexto que no es solamente el de la impropiedad. Queda como tarea desplegar en el próximo capítulo la temporalidad extático-horizontal como temporalidad neutra que fundamenta el recorrido previo y que garantiza la co-originariedad de todas las estructuras desplegadas en estos dos capítulos.

Pero este modo de proceder abre algunos nuevos problemas. La atestiguación óptica de las conquistas ontológicas, ¿no termina recubriendo lo originario en cuanto tal? La articulación entre lo propio y lo impropio desde una perspectiva más originaria que es el carácter neutro del tiempo, ¿no termina superponiendo los aspectos ópticos y ontológicos al punto de borrar la especificidad de cada uno de ellos? Si como vimos en el capítulo primero de esta sección, lo originario tendía a recubrirse en lo impropio, ahora –con los resultados alcanzados en el presente capítulo– ¿no se corre el riesgo inverso y lo originario tiende a recubrirse con lo propio? Quedan planteados estos interrogantes como hilos conductores del próximo y último capítulo de esta sección.

¹⁹⁴ SZ, p. 310. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Más adelante Heidegger refuerza esta explicación: “Pero, aun suponiendo que el proyectarse óptico-ontológico del Dasein en un poder ser total propio no sea arbitrario, ¿se justifica por eso la interpretación existencial que hemos hecho de este fenómeno? ¿De dónde toma su hilo conductor si no es de una idea “previamente supuesta” de la existencia en general? ¿Qué reguló los distintos pasos del análisis de la cotidianidad impropia sino ese concepto de existencia puesto desde la partida? Y cuando decimos que el Dasein “cae” y que por eso la propiedad del poder ser le debe ser arrebatada a la fuerza en contra de esta tendencia de su ser, ¿desde qué perspectiva se está hablando? ¿No está todo iluminado, si bien crepuscularmente, por la luz de una idea “previamente supuesta” de existencia? ¿De donde recibe ella su justificación?” (SZ, p. 313. Los términos entrecorillados son de Heidegger)

Capítulo 3: La temporalidad extático horizontal como temporalidad originaria, neutra y finita.

Tanto el ser-en-el-mundo como el cuidado pese a estar compuestos por una diversidad de estructuras no son una rapsodia caótica de elementos; por el contrario tienen una unidad específica y la temporalidad es la encargada de poner de relieve ese aspecto unitario y totalizador. Por ello, el tiempo no es un simple cuadro externo que enmarca los fenómenos, sino que es la estructura de los mismos; en este sentido, al igual que el ser-en-el-mundo, “el cuidado esta determinado “a través de” el tiempo en el modo en que él mismo es tiempo, es la facticidad del propio tiempo”¹.

Nos acercamos así al punto del cual partimos: ¿cuál es el sentido del ser del Dasein? El sentido aquí hay que entenderlo en términos de “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”². Proyecto y posibilidad, los dos términos involucrados en esta definición, muestran el carácter procesual que reviste la noción de sentido. Tenemos así, en la definición de sentido, un principio de pluralización del tiempo que no está reñido con la unidad de su pluralización que se expresa en las estructuras del ser-en-el-mundo y el cuidado. Aquí radica el desafío de concebir estas estructuras como estructuras articuladas (*ausgefaltete Gliederung*). El sentido es así “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser”³. Ese proyecto primario es el tiempo que de esta forma se convierte en la condición de la plurivocidad del ser⁴ o mejor dicho del sentido del ser, o mejor aún de los sentidos del ser. Pero, ¿qué es la temporalidad?:

“... las estructuras de la existencia, la temporalidad misma, no son algo así como un almacén constantemente disponible para algo presente posible, sino que, según su ser más propio, son posibilidades de ser de la existencia, y sólo eso”⁵.

Por lo tanto, podemos decir que el sentido del ser del Dasein es la temporalidad originaria. Esta proposición indicada a modo de hipótesis sintetiza la tesis enunciada por Heidegger:

“El tiempo es originariamente temporalización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado”⁶.

¹ GA 21, p. 410. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

² SZ, p. 324.

³ SZ, p. 324.

⁴ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, p. 318. DESDE AHORA CON LA SIGLA: OT.

⁵ GA 21, p. 414.

⁶ SZ, p. 331.

El tiempo definido en estos términos como un poder que posibilita en su movilidad no es susceptible de ser apresado fácilmente en el vocabulario filosófico. De allí que Heidegger movilice el poder de los verbos y de los adverbios de la lengua alemana para intentar apresar este fenómeno inaparente por excelencia. En este sentido, como ya dijo Husserl, en sus lecciones sobre el tiempo, para todo ello carecemos de nombres.

Heidegger define a la temporalidad originaria entendida como temporalización de la existencia como una temporalidad ex-tática⁷. Si la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad⁸, entonces el precursar se funda en el futuro (*Zukunft*), el estar ya en... se funda en el ser-sido (*Gewesenheit*) y el estar en medio de... se funda en la presentación (*Gegenwärtigen*). “La designación de extática nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares... significa lo llevado fuera de sí. Está próximo al término “existencia”. Mediante el carácter extático, interpretamos la existencia que, vista ontológicamente, es la unidad originaria del estar fuera de sí presentificante, del estar fuera de sí que llega hasta sí y del estar fuera de sí que vuelve a sí (*ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich-zurückkommenden, gegenwärtigen Ausser-sich-seins*). La temporalidad determinada extáticamente es la condición de la constitución del Dasein”⁹.

La concepción heideggeriana de la temporalidad está lejos de presentar la estructura de la simple yuxtaposición entre un pasado ya perimido, un futuro que aún no llegó y un presente puntual. Se trata más bien de una implicación mutua entre los diferentes éxtasis. De esta forma “el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí (*auf sich zukommt*), es decir, es venidero (*zukünftig*) en su ser mismo”¹⁰. El futuro lejos de ser algo que aún no se concretó muestra la venida (*Kunft*) en la cual el Dasein llega hacia sí mismo. Obsérvese el juego terminológico que se sostiene entre *Kunft* -la venida del Dasein como rasgo distintivo del futuro- y la expresión utilizada para designar al futuro: *Zu-kunft*.

Esta misma originariedad afecta al pasado, en tanto ser-sido. El pasado ya no es el polo opuesto al futuro: así como éste ya no es un todavía-no, el pasado no se debe pensar como un ya-no. La resolución precursora ayuda a comprender al Dasein en su ser culpable. El ser-fundamento negativo de una nihilidad ayuda a comprenderlo en su condición de arrojado en su “*ser en forma propia como ya siempre era (wie es je schon war)*”¹¹. De tal forma que el ser-sido no se comprende si no es en relación con el advenir: “el ser-sido emerge en cierta forma del advenir”¹².

⁷ Cfr. SZ, p. 350 y GA 24, pp. 428-429.

⁸ Cfr. SZ, p. 327.

⁹ GA 24, pp. 377-378. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁰ SZ, p. 325. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹¹ SZ, p. 325. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹² SZ, p. 326.

El presente existencialmente entendido no es reductible a un ahora puntual: se articula en primera instancia con el mundo circundante tratado como mundaneidad del mundo: “El resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente (Gegenwart)* del mundo circundante, sólo es posible en una *presentación (Gegenwärtigen)* de este ente”¹³.

Los tres éxtasis descriptos, estos tres modos de salir de sí que tiene el tiempo, estos tres modos posibles de fenomenalizarse pueden ser recapitulados de la siguiente forma:

“Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El ser-sido emerge del advenir, de tal manera que el advenir que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como advenir, que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporalidad*”¹⁴.

El punto a destacar a esta altura es la comprobación de la originariedad de esta descripción del tiempo, que evita confundirlo con su concepto “vulgar”. Aquí los éxtasis no se oponen simplemente los unos a los otros como en el concepto tradicional de tiempo, sino que se solapan entre ellos, se entrecruzan, mezclan y conforman una estructura diversificada que se plenifica según el modo en que se asocien. En otros términos en cada éxtasis se temporaliza todo el tiempo de una manera distinta y específica.

“... la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos. Pero dentro de ésta los modos de temporización son diferentes. Y la diferencia consiste en el hecho de que la temporización se puede determinar primariamente desde los distintos éxtasis”¹⁵.

Recordemos que esta singular originariedad del tiempo la rastreamos en los cursos tempranos dictados por Heidegger en el período friburgués de su fenomenología, 1919-1923. En lo que respecta a su etapa de *Sein und Zeit*, si bien insiste en esta co-originariedad estructural del tiempo también tiene muy en claro por qué comienza con la enumeración de los éxtasis por el advenir:

¹³ SZ, p. 326. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴ SZ, p. 326. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁵ SZ, p. 329.

“... pues con ello quiere indicarse que el advenir tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad originaria y propia... *El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el advenir*”¹⁶.

Heidegger señala que el tiempo accesible a la comprensión común no es el originario, sino derivado. Pero esto no implica que el tiempo vulgar o derivado no sea un fenómeno a tener en cuenta, todo lo contrario: cumple un papel destacado en el análisis fenomenológico. Por ello insiste en que el tiempo de la comprensión vulgar “pese a ser un fenómeno auténtico (*echt*), es empero un fenómeno derivado”¹⁷. El fenómeno de la comprensión vulgar del tiempo “surge de la temporalidad impropia, la cual tiene también su propio origen”¹⁸. En este sentido la temporalidad impropia cumple un importante papel metodológico en la desvelación del tiempo originario, pues si se demuestra que la comprensión vulgar del Dasein conoce primero el tiempo no originario entonces queda justificado que

“... conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamemos *tiempo originario* a la *temporalidad* ahora puesta al descubierto”¹⁹.

El éxtasis más problemático de este esquema es el presente. Debido a su primado en las filosofías tradicionales es el éxtasis a deconstruir con más detenimiento por parte de Heidegger. Sin embargo, la presentación

“... queda, en el modo de la temporalidad originaria, *incluida* en el advenir y en el ser-sido”²⁰.

Este quedar incluida pareciera restarle originariedad al presente frente a los dos éxtasis restantes: “la temporalidad originaria y propia se temporaliza desde el advenir propio, de tal suerte que, sólo por ser venideramente *sida*, ella despierta el presente”²¹. Veremos más adelante que el presente tiene su estatuto privilegiado en el contexto del tiempo originario. Solo adelantamos que la dificultad en este tratamiento del presente radica en identificar la temporalidad originaria con la temporalidad propia. Si neutralizamos la temporalidad originaria –lo cual significa desidentificar temporalidad originaria y temporalidad propia–, la dificultad de concebir al presente como co-originario se disuelve.

¹⁶ SZ, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁷ SZ, p. 326.

¹⁸ SZ, p. 326.

¹⁹ SZ, p. 329. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰ SZ, p. 328. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²¹ SZ, p. 329.

La consecuencia más directa de éste análisis lleva a afirmar que “*la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad*”²². En este sentido el ser del Dasein es tiempo, o más aún, si la sustancia es sujeto, y ahora sabemos que el sujeto es Dasein²³, entonces parafraseando la expresión podemos decir que la sustancia es tiempo, o como se dice en los *Prolegomena*:

“*No: tiempo es: sino: el Dasein que temporaliza su ser como tiempo (Nicht: Zeit ist: sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein)*”²⁴.

La implicación mutua de los tres éxtasis conlleva un movimiento de temporalización que sólo puede ser pensado bajo la forma de “*el tiempo es el originario “fuera de sí” en y por sí mismo*”²⁵. Esta misma definición repite la caracterización del Dasein dada por Heidegger en el párrafo 13 cuando lo definió como ser fuera de sí²⁶. Hablar de temporalidad extática remite a la concepción del tiempo como proceso donde la temporalidad se temporaliza a sí misma, se exterioriza, como veremos, plenificando distintos horizontes. Esta expresión procesual del tiempo, también conlleva un elemento de negatividad que ya estaba implícito en la resolución precursora: la precursión de mi posibilidad más propia, aquella posibilidad de la máxima imposibilidad, o sea de la muerte como negatividad de sí mismo, y la atestiguación de esta máxima posibilidad en el ser culpable, esto es en el reconocerse como fundamento negativo de una nihilidad.

“El cuidado es ser para la muerte. La resolución precursora fue definida como el ser- para propio hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante ser para su fin, el Dasein existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él, “arrojado en la muerte”, puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*”²⁷.

Ambos modos de negatividad, negatividad como fin en el precursar la muerte que es mi posibilidad más propia, y negatividad como atestiguación en la conciencia moral de dicha posibilidad en tanto me reconozco como carente de fundamento, atravesado por una nihilidad constitutiva, llevan a considerar que la temporalidad originaria debe ser finita: “el advenir propio, temporizado primariamente por *la* temporalidad que constituye el sentido de la

²² SZ, p. 327. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²³ Cfr. SZ, párrafo 64.

²⁴ GA 20, p. 442. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁵ SZ, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger y la expresión entrecomillada también es de Heidegger.

²⁶ Cfr. SZ, p. 62.

²⁷ SZ, p. 329. Las expresiones destacadas en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

resolución precursora, se revela así, también él, como *finito*²⁸. La temporalidad originaria y propia expresada en el primado del advenir, que por tal implica la finitud mortal, y la negatividad conforman una unidad indisoluble: “El modo originario y propio del venir-a-sí (*Auf sich zukommen*) es el sentido del existir en la nihilidad más propia”²⁹. En este marco la finitud del tiempo originario y propio es contrapuesta a la infinitud del tiempo vulgar o derivado. Con la finitud de la temporalidad no se pretende afirmar que el tiempo se acabe, sino que se pone de manifiesto un aspecto constitutivo del Dasein que la fenomenología revela: “con la tesis de la finitud originaria de la temporalidad no se niega que “el tiempo siga su marcha”, sino que esa tesis sólo pretende mantener con firmeza el carácter fenoménico de la temporalidad originaria que se muestra en lo proyectado en el proyecto existencial originario del Dasein mismo”³⁰. Desde esta perspectiva la concepción de un tiempo infinito e inacabado debe explicarse como derivada del tiempo originario: “Tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo “derivado” temporalizarse como *in-finito*”³¹.

El Dasein es ser respecto de sí (*Zu sich sein*), ser con otro y ser cabe a la mano: en estos tres momentos estructurales se encuentra el “carácter de sobrepasar, de la trascendencia”³². Ahora bien, esta trascendencia es posibilitada por la temporalidad originaria tal como la definimos:

*“El carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico de sobrepasar propio del Dasein, la trascendencia”*³³.

La temporalidad originaria en tanto temporalización del estado de abierto implica siempre la proyección a un mundo: de allí que en ella se funde el carácter trascendente del Dasein. Trascendencia es también ser extático descentrado, gracias al proceso de temporalización. Pero ello no significa que los éxtasis temporales sean simples direcciones abstractas del tiempo:

“... los éxtasis de la temporalidad (advenir, ser-sido y presente) no son sólo ser-arrebatados-a..., no son, digámoslo así, ser-arrebatados hacia la nada, sino que en cuanto ser-arrebatados-hacia..., y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un *horizonte que pertenece al propio éxtasis* y que está ya prefigurado previamente a partir del modo del ser-arrebatado, o sea, a partir del modo del advenir, del ser-sido, y del presente”³⁴.

²⁸ SZ, pp. 329-330. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁹ SZ, p. 330.

³⁰ SZ, p. 330. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

³¹ SZ, p. 331. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

³² GA 24, p. 428. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³³ GA 24, p. 429. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

³⁴ GA 24, p. 428. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

En este sentido cada éxtasis temporal tiene su *Wohin*, es decir su hacia dónde traspasarse. Ese hacia dónde constituye el horizonte hacia el cual cada éxtasis se temporaliza originariamente y neutramente. Ese horizonte, esquematiza la dirección de temporalización de cada éxtasis, de allí que Heidegger lo denomine “*esquema de horizonte*”³⁵. El éxtasis del advenir se esquematiza en el horizonte del “por-mor-de-sí-mismo (*Worum Willen*)”, el éxtasis del ser-sido lo hace bajo el modo del “ante qué (*Vowon*)” y el presente lo hace en el modo del “para (*um zu*)”³⁶.

3.1. Temporalidad originaria, temporalidad propia e impropia.

Hemos visto cómo más arriba Heidegger parece identificar sin más la originariedad del tiempo con su temporalización propia. Siguiendo esa línea argumental tiempo originario y tiempo propio serían sinónimos. Sin embargo dicha identificación resulta problemática para el carácter formalmente neutro que configura la estructura del tiempo. En este punto aclaramos este problema sosteniendo la siguiente tesis: la temporalidad originaria y la temporalidad propia no se identifican sino que la temporalidad originaria es originariamente neutra.

Cuando Heidegger explicita el concepto de “resolución precursora del Dasein” en los párrafos 58-62 de *Sein und Zeit* revela³⁷ la concreción hacia la cual su análisis estaba orientado desde el comienzo, hacia la originariedad del tiempo: “... *la temporalidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del ser total del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora*”³⁸. La resolución precursora hace posible que el precursar junto con el ser culpable no sean simples momentos particulares de la existencia del Dasein, sino constantes estructurales. Resolverse implica proyectarse, a la vez, hacia un pasado archi-antiguo: la culpa y hacia un advenir extremo: el morir. Se revela así el decurso total del tiempo buscado por la investigación fenomenológica y su articulación intrínseca. El análisis descubre en la temporalidad de la resolución la forma concreta por la cual el tiempo mismo interviene para unificar y hacer actuar conjuntamente sus tres éxtasis, ser-sido, presente y advenir, en cada decisión específica. En estos términos, la resolución precursora no “es” sino que se temporaliza; la temporalidad originaria deviene así el “sujeto específico” de la resolución y del precursar³⁹. Este descubrimiento prueba que el ser-resuelto presupone la estructura originaria del tiempo como su condición de posibilidad.

³⁵ GA 24, p. 429. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger. “Todo éxtasis tiene en sí un esquema totalmente determinado, que se modifica a sí mismo según el modo como se temporaliza la temporalidad, esto es como se temporalizan los éxtasis” (GA 24, p. 429).

³⁶ Cfr. SZ, p. 365.

³⁷ Cfr. SZ, p. 301.

³⁸ SZ, p. 304. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

³⁹ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 58.

Heidegger señaló en *Der Begriff der Zeit* que, por un lado, “se comprende el tiempo a partir del tiempo”⁴⁰, pero por el otro, “el Dasein concebido en su posibilidad de ser más extrema es el tiempo mismo”⁴¹. Nos encontramos así con una aparente dicotomía: o bien el tiempo se comprende exclusivamente desde sí mismo, excluyendo toda instancia externa a él o bien en tanto el Dasein es tiempo, constituye la mediación obligada y originaria para su comprensión y explicitación, pues sin ella no se lo comprendería en cuanto tal. Esta dicotomía nos lleva a interrogar ¿qué significa temporalidad originaria?

El descubrimiento de la temporalidad originaria definida por el radical “salirse de sí (ex-stasis)” de las tres direcciones temporales en oposición a una serie indefinida de momentos iguales y nivelados, produce un primer resultado: la crisis del movimiento de autopoiesis y autoconstitución del Dasein que pretendía alcanzar la resolución precursora. El Dasein no es el propietario de su tiempo, más bien se muestra poseído por él. El *Da* del *Sein* es el lugar, el ahí, donde el tiempo acaece. Por ello, la unidad de los tres éxtasis temporales tanto como su totalización –operada cada vez en cada uno de ellos- no tiene necesidad de un Dasein resuelto. En este sentido el ser resuelto no hace posible la unidad del existir y del obrar fáctico, sino que la temporalidad en su estructura espontánea y dinámica es la que posibilita toda decisión y todo actuar resuelto. La temporalidad originaria se temporaliza, es decir, posibilita radicalmente todos los modos de ser del Dasein dando sentido al conjunto de los existenciales: comprensión, encontrarse, caída, discurso. De esta forma, Heidegger radicaliza la autonomía de la temporalidad, sobre todo a partir de *Sein und Zeit*, donde el tiempo originario hace posible “la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia”⁴².

Queda desarticulada la aparente dicotomía traída a colación en *Der Begriff der Zeit*, porque si el tiempo originario es un proceso que se temporaliza más allá de que el Dasein esté resuelto o no y la resolución presupone la estructura intrínseca de la temporalidad, entonces, como sugiere Michel Haar⁴³, ella deviene la *ratio cognoscendi* de un tiempo originario entendido como *ratio essendi*. Heidegger señala –ratificando esta interpretación- que la “... temporalidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo”⁴⁴. Por lo tanto, el Dasein precursoramente resuelto no tiene una función constituyente, no es el “productor” del tiempo. En todo caso es el lugar donde el tiempo se muestra. Ello conlleva el necesario reconocimiento de la autonomía y autoproducción del tiempo originario. Heidegger señala que:

⁴⁰ Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1995, p. 6. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, p. 19. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴² SZ, p. 328.

⁴³ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 59.

⁴⁴ SZ, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

“El análisis de la temporalidad originaria hecho hasta aquí puede resumirse en las siguientes tesis: el tiempo es originariamente temporización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática... se temporiza originariamente desde el advenir. El tiempo originario es finito”⁴⁵.

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿puede la temporalidad originaria manifestarse si no es a partir de la temporalidad propia que introduce el ser-resuelto? Sobre este punto Heidegger argumenta ambiguamente, ya que, por un lado, afirma que:

*“El fenómeno de la temporalidad originaria y propia es el advenir”*⁴⁶.

Por otro lado, señala que:

*“La resolución se nos ha mostrado como el existir originario y propio”*⁴⁷.

Partamos de la segunda afirmación. Si la temporalidad originaria dependiera absolutamente de la temporalización propia de la resolución ya no sería originaria en sentido estricto. Pero si aceptamos la autonomía del tiempo originario, ¿cuál es el lugar específico del tiempo propio? Una vez distinguido de la originariedad del tiempo, ¿se convierte el tiempo propio en un mero derivado de lo originario?, y si lo es, entonces ¿cuál es el lugar de la temporalidad impropia en este esquema?

En este marco, en el cual el ser-resuelto sólo tiene la función de puesta al descubierto de la temporalidad tal como ella se da originariamente en el modo advenidero, es donde el modo propio de expresión temporal se modaliza con la temporalidad impropia que constituye una comprensión inauténtica de la posibilidad más propia: la finitud, la culpa y la angustia. En términos generales propiedad e impropiedad se relacionan con un éxtasis temporal originario y neutro: el advenir. Una de ellas lo asume: la propiedad, la otra pretende solaparlo: la impropiedad. Por lo tanto, la conclusión que arroja el análisis es que esta triplicidad del fenómeno: propiedad-impropiedad-originariedad neutra del tiempo evita el maniqueísmo dualista de la alternancia circular entre un tiempo propio y otro impropio y revela la imposibilidad de arrancarse de una vez por todas a la impropiedad a la que inmediata y regularmente pertenece el Dasein. Hay un factum insuperable y primordial, el interjuego entre temporalidad propia e impropia que es constituyente, pero que no es temporalmente originario.

⁴⁵ SZ, p. 331.

⁴⁶ SZ, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁴⁷ SZ, p. 326.

3.2. Los niveles de temporalización de la temporalidad extática, originaria, neutra y finita.

Podemos señalar un primer nivel de temporalización que denominamos el tiempo originario, neutro y finito, que contrapusimos a la infinitud del tiempo vulgar que rige la cotidianidad del Dasein. Se trata de la temporalización del estado abierto. A esto se liga el problema de la repetición de las estructuras ya alcanzadas, pero a la luz de su sustento temporal. Con lo cual la repetición no es una mera reiteración mecánica, no se trata de una “repetición superficial y esquemática de los análisis hechos”⁴⁸, de lo ya alcanzado, sino que es una mostración de esas mismas estructuras a la luz de lo que en ellas ya estaba latente. Pero como Heidegger señala, además de esta exigencia metodológica de repetir los análisis realizados a los efectos de echar luz sobre lo descubierto, “hay fuertes motivos en el fenómeno mismo que fuerzan a una diferente articulación del análisis repetitorio”⁴⁹. Esa diferente articulación conlleva los diferentes niveles en que la temporalidad extática, originaria, neutra y finita se manifiesta. En este sentido una vez que se ha asegurado la estructura ontológica del ente que soy cada vez yo mismo, cuando la estructura de la mismidad ha sido reasumida bajo la forma del cuidado como ser del Dasein, y conquistamos así un aseguramiento frente a paralogismos o preguntas ontológicamente inadecuadas obtenemos también “una visión más originaria de la *estructura de temporización* de la temporalidad”⁵⁰. Ese otro nivel que descubre el análisis es llamado historicidad e implica que “el Dasein es histórico”⁵¹. Lo que alcanza el análisis a este nivel es fundamental: “la interpretación tempórea de la cotidianidad e historicidad consolida la mirada para el tiempo originario en forma suficiente como para ponerlo al descubierto en cuanto condición de la posibilidad y de la necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo”⁵². Por lo tanto, la temporalidad originaria incluye en su seno a la historicidad y al tiempo del mundo.

Ahora bien, en tanto admitimos que la temporalidad cotidiana y vulgar del tiempo deriva del tiempo extático, originario, neutro, finito e histórico, no demos olvidar que el principal rasgo de la temporalidad derivada es la capacidad de ser mensurable. El Dasein necesita en su cotidianidad contar con el tiempo, “contar con el tiempo es constitutivo del ser-en-el-mundo”⁵³, y en su ocupación circumspectiva cuenta con su tiempo en tanto el útil aparece en el tiempo. Aquí se desvela otro nivel, pues “a la determinación del tiempo del ente intramundano la llamamos *intratemporalidad*”⁵⁴. Pero esta intratemporalidad no es un componente menor o

⁴⁸ SZ, p. 332.

⁴⁹ SZ, p. 332.

⁵⁰ SZ, p. 332. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵¹ SZ, p. 332. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

⁵² SZ, pp. 332-333.

⁵³ SZ, p. 333.

⁵⁴ SZ, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

un nivel degradado en el análisis; por el contrario, ella “es un auténtico (*echtes*) fenómeno del tiempo”⁵⁵.

El resultado al cual conlleva este análisis revela ahora toda su importancia:

“... con la elaboración de la temporalidad del Dasein como cotidianidad, historicidad e intratemporalidad, se hace posible por primera vez la decidida penetración en las *complicaciones* propias de una ontología originaria del Dasein”⁵⁶.

De esta manera la “*repetición del análisis tempóreo del Dasein*”⁵⁷ lleva a una profundización de la discusión sobre el concepto de ser. Además el enigma ontológico de la relación entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* se reasumirá en nuevos niveles de análisis que ya presentaremos en lo que sigue. Quizás el enigma más importante a resolver por este análisis sea el de la elaboración de una ontología fundamental. “El análisis tempóreo-existencial del Dasein exige, por su parte, una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”⁵⁸.

3.3. La estructura de la temporalidad originaria y neutra.

3.3.1. El advenir. La temporalidad originariamente neutra del poder-ser⁵⁹.

Solamente teniendo en cuenta su constitución temporal, el comprender se vuelve plenamente irreductible a toda forma de explicación causal o de conocimiento. Su definición existencial: “*el proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez*”⁶⁰ muestra que el comprender está ordenado a un éxtasis temporal específico: el advenir. Esta es la razón principal por la cual el análisis debe comenzar por el comprender, según la indicación que ya fue dada en el parágrafo 65 en torno al primado del advenir. Si el advenir aparece como la condición de posibilidad del comprender hay que distinguir claramente entre un advenir propio y un advenir impropio y correlativamente entre un comprender propio y un comprender impropio, sin olvidarse –como ya dijimos– que “la temporalidad no se temporaliza constantemente desde el advenir propio”⁶¹.

Tenemos aquí una cuestión sumamente importante. Heidegger corrobora la distinción entre temporalidad propia e impropia, concibiendo la existencia de un “término formal indiferente

⁵⁵ SZ, p. 333.

⁵⁶ SZ, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁷ SZ, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁸ SZ, p. 333.

⁵⁹ SZ, pp. 336-339.

⁶⁰ SZ, p. 336. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁶¹ SZ, p. 336.

para designar el advenir⁶². Dicho en otros términos se trata de un concepto que todavía no se modalizó en propio o impropio, una suerte de principio formal variante que es previo —es decir neutro- a su modalización propia e impropia. El anticiparse (*Sich vorweg*) del cuidado se nos presenta así como la designación formalmente indiferente del advenir, en “precursar (*Vorlaufen*)” como modalidad propia del advenir y “estar a la expectativa (*Gewärtigen*)” como modalidad impropia del advenir.

En este marco es muy importante destacar que el acceso a la comprensión propia no surge directamente de una confrontación con el presente sino con la modalidad impropia de la comprensión misma, no parece haber aquí una confrontación entre dos éxtasis diferentes, sino una suerte de clivaje en el mismo éxtasis del advenir. “*Precursar (Vorlaufen)*: esta expresión indica que el Dasein existiendo en forma propia se deja venir hacia sí mismo como poder ser más propio, e.d. indica que tiene que ganar para sí el advenir no desde el presente, sino desde el advenir impropio⁶³. El futuro impropio es caracterizado como un estar a la expectativa (*Gewärtigen*) un estado de absorción por las múltiples tareas y preocupaciones cotidianas. El estar a la espera es una condición de posibilidad del esperar algo: “*Esperar algo es un modo del advenir fundado en el estar a la espera, advenir que se temporiza en forma propia en el precursar*”⁶⁴. En virtud de ello Heidegger concluye que “el precursar es un modo más originario del ser-para-la-muerte que la preocupada espera de ella”⁶⁵.

Se podría pensar que al exponer la constitución temporal del comprender con relación al advenir, el análisis de la temporalidad está completo. La respuesta es no. En ningún momento debemos olvidar que el análisis heideggeriano de la temporalidad parte del axioma de una implicación recíproca entre los éxtasis temporales: por lo tanto, la comprensión misma si bien está en directa relación con el advenir ello también implica una relación con el ser-sido (*Gewesenheit*) y con el presente (*Gegenwart*).

Con relación al presente Heidegger distingue también entre un presente propio y un presente impropio. El presente propio es el presente de la resolución que está imbricada en la situación que implica necesariamente una relación con el advenir y con el ser-sido. Es el presente propio que Heidegger designa instante (*Augenblick*)⁶⁶ y una vez que explicitó su carácter extático

⁶² SZ, p. 337. Veremos después con la neutralización del ser-sido y del presente que Heidegger continúa en esta línea de buscar conceptos formalmente indiferentes -neutros- para pensar la temporalidad.

⁶³ SZ, p. 337. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁴ SZ, p. 337. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁶⁵ SZ, p. 337.

⁶⁶ Instante “significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse” (SZ, p. 338. El término destacado en bastardillas es de Heidegger)

subraya que “el fenómeno del instante *principalmente no puede ser aclarado por el ahora*”⁶⁷. Heidegger mismo recuerda en este punto su deuda con Kierkegaard, el cual reconoció por primera vez la función existencial central del instante. Pero, Heidegger le reprocha al pensador danés haberse mantenido en la oposición de tiempo y eternidad, con lo cual se mantuvo en el contexto de la intra-temporalidad y no de la temporalidad originaria⁶⁸.

Por el contrario, el presente⁶⁹ impropio es la “presentación (*Gegenwärtigen*)” de la irresolución. Esta modalidad del presente, se hace “clara tan sólo a partir de la interpretación tempórea de la caída en el “mundo” de la ocupación, caída que tiene en ella su sentido existencial”⁷⁰.

Con relación al ser-sido (*Gewesenheit*) podemos decir que la resolución precursora implica un “retorno al más propio sí-mismo, arrojado en su aislamiento”⁷¹. Heidegger señala que “este éxtasis hace posible que el Dasein pueda asumir resueltamente el ente que él ya es”⁷². El Dasein se retoma, se repite (*wiederholt*). A éste modo propio del ser-sido Heidegger lo llama “repetición (*Wiederholung*)”. Cómo en los éxtasis anteriores, también encontramos en la descripción fenomenológica un movimiento impropio que en el caso del ser-sido toma la forma del “olvido”⁷³ del pasado: *Vergessenheit*. Este olvido se diferencia del olvido en el sentido de una simple no-conservación (*Nichtbehalten*)⁷⁴. Cabe señalar, que pese a su carácter de impropio el olvido cumple también una función constitutiva: “así como la espera (*Erwartung*) de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera (*Gewärtigen*), así también el recuerdo es posible solo sobre la base del olvido, y no al revés”⁷⁵.

⁶⁷ SZ, p. 338. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. El ahora como nivel intra-temporal de la temporalidad extática será analizado, como veremos, en el capítulo VI de la segunda sección de *Sein und Zeit*.

⁶⁸ “S. Kierkegaard vio con máxima penetración el fenómeno *existente* del instante, lo que no significa que lograra también su correspondiente interpretación existencial. Kierkegaard se queda en el concepto vulgar del tiempo y determina el instante recurriendo al ahora y a la eternidad. Cuando Kierkegaard habla de la “temporalidad”, se refiere al “estar en el tiempo” del hombre. El tiempo como intratemporalidad sólo conoce el ahora, pero no conoce jamás el instante. Pero si éste es experimentado existencialmente, el supuesto de ello es una temporalidad más originaria, aunque esencialmente no explícita” (SZ, p. 338 nota 1. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁶⁹ Nuevamente Heidegger aclara con respecto al carácter neutro formal de la temporalidad que “formalmente comprendido todo presente es presente” (SZ, p. 338).

⁷⁰ SZ, p. 338. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁷¹ SZ, p. 339.

⁷² SZ, p. 339.

⁷³ “El *olvido*, como modo impropio del ser-sido, se relaciona, pues, con el arrojado *ser* de cada cual... Y sólo sobre la base de este olvido la presentación ocupada y que está a la espera puede *conservar* algo” (SZ, p. 339. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁷⁴ Cabe destacar que reencontramos aquí una influencia agustiniana de la memoria, como así también ocupa un lugar importante los desarrollos temporales de Husserl de sus lecciones sobre *La conciencia absoluta constituyente del tiempo*. Para este punto cfr. *OT*, p. 332.

⁷⁵ SZ, p. 339. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

3.3.2. La primacía del advenir originario y neutro.

El reconocimiento del primado originario y neutro del advenir resulta fundamental a los fines de nuestra hipótesis pues este éxtasis temporal no sólo temporaliza primariamente la comprensión entendida como proyecto⁷⁶ -en tanto el Dasein es proyecto comprensor⁷⁷-, sino que se encuentra inscripto en toda su estructura existencial.

“El proyectarse en el “por mor de sí mismo”, proyectarse que se funda en el advenir, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el advenir*”⁷⁸.

Por lo tanto, todos los existenciaros, es decir, no sólo la comprensión sino el encontrarse o disposición afectiva, que se temporaliza como ser-sido, y la caída, temporalizada como presente, toman su sentido temporal del advenir originario y neutro. Como ya dijimos, el advenir se despliega estructuralmente más allá de que alguna decisión propia lo anime o asuma. Por su parte el presente y el ser-sido dan nacimiento respectivamente -como sus modos de temporalizarse propios- al instante y a la repetición de la posibilidad elegida para reactualizarla históricamente⁷⁹. “El “antes” y el “anticiparse” indican ese advenir que, en definitiva, hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que le *vaya* su poder ser”⁸⁰. El único modo posible de existir es venir siempre hacia sí: “El Dasein *puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que éste dejar-se-venir-hacia-sí-mismo soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad*”⁸¹. Por ello,

“... el advenir hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser”⁸². “... el Dasein fácticamente se anticipa a sí de un modo constante, pero no es constantemente precursor en sus posibilidades existenciales”⁸³.

De esta forma Heidegger describe claramente el advenir neutro como un movimiento temporalmente previo y fundante. En todo caso el precursar y el ser-resuelto hacen al Dasein capaz de asumir ese advenir, pero fáctica y estructuralmente el Dasein siempre es venidero hacia sí⁸⁴, y por lo tanto, originariamente neutro a la propiedad y a la impropiidad. Esta conclusión del análisis no tiene solamente una significación metodológica, sino que revela cómo

⁷⁶ Cfr. SZ, pp. 142-153 y 336-339.

⁷⁷ Cfr. GA 24, pp. 389-429.

⁷⁸ SZ, p. 327. Los términos deatacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁷⁹ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, pp. 66-72.

⁸⁰ SZ, p. 327. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁸¹ SZ, p. 325. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸² SZ, p. 336.

⁸³ SZ, p. 337.

⁸⁴ Cfr. SZ, p. 325.

la existencia está librada a un tiempo anónimo. Nadie es dueño de su temporalidad en el sentido de poseerla; así como el Dasein no es primariamente “en el tiempo”⁸⁵, tampoco primariamente es el propietario de su tiempo. Por esto hay, desde nuestro punto de vista, una profunda relación entre temporalidad originariamente neutra y negatividad; negatividad en el sentido de que el Dasein *no es* el poseedor de su tiempo como algo disponible o subsistente a la mano sino más bien es (des)poseído en la manifestación originaria del tiempo⁸⁶. Siguiendo este hilo argumental, podemos decir que el movimiento de autopoiesis y autopoiesis del Dasein que pretende conseguir el ser-resuelto es interrumpido por este carácter neutro y negativo del tiempo. Si bien la resolución aspira a una transparencia y dominio absoluto de la propia existencia, lo cierto es que el movimiento descrito de la temporalidad originaria interrumpe la libertad de asumirse totalmente mostrando su secreto primado.

Aquí se abre una línea de lectura que concibe la temporalización de la propiedad como un modo de (des)apropiación temporal del sí mismo. Por un lado, el ser-resuelto busca, “la posibilidad de *adueñarse* de la *existencia*”⁸⁷; él “se *da* a sí mismo la correspondiente situación fáctica”⁸⁸. Por eso una vez que “ha *introducido* en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del Dasein no puede ser ya *superada*”⁸⁹. Pero, por el otro, este proceso de autodonación del ser-resuelto y de insuperabilidad de la propia existencia parece perder de vista que toda existencia es siempre coexistencia, esto es, que existir es pertenecer históricamente a una comunidad. Por eso la desposesión que introduce la neutralización de la temporalidad originaria indica que toda apropiación temporal de mi existencia no es definitiva, sino que el intento de ser dueño último de mi destino es, paradójicamente, posibilitado por una originaria desapropiación temporal que abre al sí mismo a su dimensión histórica e intratempórea.

3.3.3. El ser-sido. La temporalidad originariamente neutra de la nihilidad⁹⁰.

Así como el comprender tenía su hilo conductor en el advenir, el encontrarse lo tiene en el ser-sido. “El comprender se funda primariamente en el advenir; en cambio, el *encontrarse* se temporaliza *primariamente* en el ser-sido”⁹¹. Pero tal como sucedió en el caso del comprender, éste anclaje de la disposición afectiva en el ser-sido va a la par con su articulación en el advenir y en el presentar.

Heidegger es consciente de las grandes dificultades de describir en su especificidad la constitución temporal; las principales características del encontrarse o disposición afectiva

⁸⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, p. 19.

⁸⁶ Cfr. SZ, pp. 283-289.

⁸⁷ SZ, p. 310. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁸ SZ, p. 307. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁹ SZ, p. 307. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹⁰ SZ, pp. 339-346.

⁹¹ SZ, p. 340. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

tienen un carácter “fugitivo e inasible”⁹². De allí el esfuerzo por hacer visible, la temporalidad propia de esta tonalidad (*Stimmung*) en cuanto tal. Esto no debe ser confundido con la pretensión de reducir la *Stimmung* a un fenómeno puramente temporal. La advertencia tiene su sentido para prevenirse:

“La interpretación tempórea del encontrarse no podrá, por consiguiente, pretender deducir los estados de ánimo a partir de la temporalidad, resolviéndolos en puros fenómenos de temporización. Aquí se trata simplemente de hacer ver que los estados de ánimo *no son posibles*, en el qué y en el cómo de su “significación” existencial, *sino sobre la base de la temporalidad*”⁹³.

Lejos de ser la esencia de la tonalidad, la temporalidad es la condición *sine qua non* de su significación intencional, es decir, existencial.

El movimiento temporal específico del éxtasis del *Gewesenheit* tiene su razón no en el hecho de que la disposición afectiva sea algo que simplemente se da en el tiempo, sino en una movilidad más originaria. El carácter existencial-temporal fundamental del encontrarse es “*el retrotraer hacia... (Zurückbringen auf)*”⁹⁴. Se trata de un retroceder hacia el ente que yo soy, retroceder - que es un reconducir- hacia mi facticidad. Heidegger muestra este proceso en su análisis del miedo. Contrariamente a lo que uno podría suponer la temporalidad específica del miedo no debe describirse como la espera de un mal futuro o inminente. Por el contrario su “carácter consiste en que el estar a la espera que es inherente al miedo *retrotrae* lo amenazante hacia el ocupado poder-ser fáctico”⁹⁵. Heidegger precisa que el sentido temporal existencial del miedo está constituido por el olvido de sí, “por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado ser-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano”⁹⁶. En este punto es invocado Aristóteles como el antecedente pre-fenomenológico de esta dinámica existencial. El comportamiento de los habitantes de una casa que al quemarse la misma se llevan la primera cosa que tienen a la mano: esto significa el reconocimiento de que “la temporalidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente”⁹⁷.

Pero el punto central es la cuestión del estatuto temporal de la angustia. ¿Cómo determinar el carácter temporal de esta disposición afectiva que fue señalada como la *Unheimlichkeit*, esto es,

⁹² OT, p. 334.

⁹³ SZ, pp. 340-341. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

⁹⁴ “La tesis de que “la disposición afectiva se funda primariamente en el ser-sido” sostiene que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un *retrotraer hacia...*” (SZ, p. 340. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

⁹⁵ SZ, p. 341.

⁹⁶ SZ, pp. 341-342.

⁹⁷ SZ, p. 342.

la insignificancia del mundo que hace aparecer “la nihilidad de todo lo que es objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan”⁹⁸? “La angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón. Devuelve hacia el puro que... de la más propia y aislada condición de arrojado”⁹⁹. De esta manera, la angustia retrotrae al ser-arrojado para que éste pueda repetirse: “Llevar ante la posibilidad de ser repetido es el modo extático específico del ser-sido que constituye la disposición afectiva de la angustia”¹⁰⁰.

Esto explica por qué en la angustia, a diferencia de lo que ocurre en el miedo, el Dasein esta a “punto de saltar (*auf dem Sprung*)”¹⁰¹ hacia una *posible* resolución; en cambio el miedo obnubila (*Benommenheit*) la “realización” de la resolución. De esta forma la comparación de las estructuras temporales, muestra no sólo la afinidad sino también las diferencias esenciales entre el miedo y la angustia. En uno y otro caso se trata de *Stimmungen* que “surgen” de improvisto para el Dasein, pero las causas y los lugares de surgimiento son fundamentalmente distintos: “el miedo es provocado por el ente de la ocupación circunmundana. La angustia, en cambio, emerge desde el Dasein mismo. El miedo sobreviene desde lo intramundano. La angustia se eleva desde el ser-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte”¹⁰². Concerniendo a la temporalidad de la angustia, esto quiere decir que,

“... en la temporalidad característica de la angustia, es decir, en el hecho de que ella se funda originariamente en el ser-sido y de que sólo a partir del ser-sido se temporizan en ella el advenir y el presente, se revela la posibilidad del poder que es propia del estado de ánimo de la angustia”¹⁰³.

Pero aquí tenemos dos cuestiones fundamentales para el reconocimiento del carácter neutro del tiempo originario. La primera de ellas se refiere a que la angustia se temporaliza desde un ser-sido originario; por lo tanto, presupone un Dasein resuelto¹⁰⁴. En este marco el “retrotraer hacia”, puede pensarse como el movimiento temporal neutro que ora se plenifica en forma

⁹⁸ SZ, p. 343.

⁹⁹ SZ, p. 343.

¹⁰⁰ SZ, p. 343. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰¹ SZ, p. 344.

¹⁰² SZ, p. 344.

¹⁰³ SZ, p. 344.

¹⁰⁴ En esta dirección hacia la neutralidad originaria del ser-sido Heidegger afirma “En la angustia el Dasein está plenamente replegado sobre su nudo estado de desazón y absorbido por él. Ahora bien, esta absorción no sólo *trae* de vuelta al Dasein desde sus posibilidades “*mundanas*”, sino que le *da* también la posibilidad de poder-ser *propio*” (SZ, p. 344. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger) Esto es la angustia en tanto movilidad originariamente específica de un Dasein resuelto no se identifica a priori con una temporalización propia o impropia, más bien deja abierta la posibilidad para el poder-ser de una forma o de otra. De allí que Heidegger afirme que “la angustia solo puede irrumpir de un modo propio en un Dasein resuelto” (SZ, p. 344)

temporalmente impropia, en el miedo, ora se plenifica en forma temporalmente propia, en la angustia. De esta forma la angustia queda claramente diferenciada del miedo, pero ello implica que dicha angustia no se temporalice desde su ser-sido, sino que:

“... la angustia se origina a partir del *advenir* de la resolución; el miedo desde el presente perdido, que medrosamente tiene miedo del miedo, y así cae justamente en él”¹⁰⁵.

La movilidad del “retrotraer hacia” es así un movimiento neutro de temporalización previo a su propiedad y a su impropiedad. Resuenan aquí las aclaraciones que ya hicimos en el capítulo previo acerca del rol abridor de la angustia. La angustia si bien se temporaliza propiamente desde el ser-sido, lo cierto es que tiene una función también neutra: abrir la posibilidad de la existencia propia o de la impropia. La segunda cuestión, que surge directamente de la cita, es que comprobamos nuevamente que la temporalidad originariamente neutra implica la co-originariedad de los éxtasis temporales. Pues si bien la angustia originariamente se corresponde con la temporalización del ser-sido, lo cierto es que su forma de temporalizarse que la presenta como condición de posibilidad y la diferencia del miedo se temporaliza desde el *advenir*. Afirmar esto implica admitir que el éxtasis específico de la angustia, el ser-sido, no es el que garantiza su neutralidad, sino que lo hace el *advenir*.

3.3.4. El presente. La temporalidad originariamente neutra de la caída¹⁰⁶

El éxtasis temporal del presente es la matriz del tercer momento estructural constitutivo del cuidado: la caída¹⁰⁷. Heidegger recuerda que el análisis preparatorio de la caída había comenzado con la interpretación de la habladería, de la curiosidad, de la ambigüedad; por lo tanto, el análisis tempóreo debe seguir el mismo camino. No obstante Heidegger hace una aclaración que es sumamente llamativa: “Sin embargo, limitaremos nuestra investigación a la consideración de la curiosidad, porque en ella es donde resulta más fácil ver la específica temporalidad de la caída. En cambio el análisis de la habladería y de la ambigüedad presupone la aclaración de la constitución tempórea del discurso y de la interpretación”¹⁰⁸. Por lo tanto, la verificación toma acá la forma del análisis de la curiosidad (*Neugier*). Esta estructura existencial

¹⁰⁵ SZ, pp. 344-345. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰⁶ SZ, pp. 346-349.

¹⁰⁷ “Así como el futuro posibilita primariamente el comprender, y el ser-sido posibilita el estado de ánimo, de igual manera el tercer momento estructural constitutivo del cuidado, la *caída*, tiene su sentido existencial en el presente” (SZ, p. 346. El término destacado en bastardillas es de Heidegger)

¹⁰⁸ SZ, p. 346. Resulta extraña esta afirmación dado que el propio Heidegger aclara que la interpretación debe entenderse en el marco de la comprensión, ya que para Heidegger la interpretación debe explicarse en el marco de la comprensión, lo cual en principio determina, salvo aclaración en contrario, el carácter de futuro para la misma. A su vez, con respecto al discurso Heidegger aclarará, en el ítem siguiente al análisis de la caída, que si bien éste no tiene una temporalidad específica, predomina en forma privilegiada la presentación.

la identificamos con el primado del *poder-ver*. Percibimos las cosas en carne y hueso (*leibhaftig*) allí donde hay una donación *presente* de las cosas mismas. En este sentido, el motivo de la *Leibhaftigkeit* y la presencia se entrecruzan necesariamente. La *Neugier* explota este entrecruzamiento y en parte lo desfigura. Lo que podríamos llamar la comprensión efectiva de la donación de la cosa misma queda reducida a su aspecto visual, es decir, a aquello que cae bajo la mirada. En este sentido lejos de ser comprendida la cosa más bien se torna enredada ante la vista. En este sentido la curiosidad deviene “una presentación que se enreda en ella misma”¹⁰⁹.

Cómo en el caso de los dos existenciaros anteriores aquí también tenemos desde el vamos una actitud determinada hacia el futuro y el pasado. El futuro deviene así lo todavía no visto; en este sentido constituye el complemento del “estar a la expectativa”, como modalidad del futuro impropio. En un sentido la curiosidad está ávidamente vuelta hacia el futuro, hacia lo nunca visto, pero bajo el modo de la caída perpetúa el presente. Hay un permanente escapar (*Entlaufen*) del presente hacia lo nuevo. El rasgo característico de la *Unverweilen*, el no detenerse, se explica por esta singular paradoja: la curiosidad busca en todo momento escapar del presente saltando tras de él (*nachspringt*) sin lograrlo jamás de forma definitiva. Y es esta paradoja existencial “la condición tempóreo-existencial de la *dispersión (Zerstreuung)*”¹¹⁰.

El segundo rasgo fenomenológico de la curiosidad es la *Aufenthaltlosigkeit*, la falta de morada. Aquí, para explicar este segundo rasgo, habría que tomar en su sentido literal la expresión alemana *zerstreute Unverweilen* “desasosiego distraído”, esto es la imposibilidad de contar con un lugar determinado. Esta situación es “el fenómeno máximamente opuesto al *instante*”¹¹¹. Por lo tanto, desde la perspectiva de la curiosidad el instante es inexistente. De esta forma todos los caracteres fenomenológicos de la caída: tentación, tranquilización alienación, enredarse en sí mismo, encuentran su explicación en este presente impropio. La justificación de este modo de temporalizarse está dada porque “la curiosidad no es “producida” por la ilimitada vastedad de lo que aún no ha sido visto, sino en el modo cadente de temporización del presente que salta fuera”¹¹². Es más, “incluso cuando todo se ha visto, y precisamente entonces, la curiosidad *inventa* algo nuevo”¹¹³.

Pero, en última instancia, el modo de temporalización del “saltar fuera” se funda en la esencia finita de la temporalidad: “El origen del “saltar fuera”, propio del presente, es decir, de la caída en el estar perdido, es la temporalidad originaria y propia misma, temporalidad que hace posible

¹⁰⁹ SZ, p. 346.

¹¹⁰ SZ, p. 347. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹¹ SZ, p. 347. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹² SZ, p. 348. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹¹³ SZ, p. 348. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

el arrojado ser-para-la-muerte”¹¹⁴. La caída se inventa un movimiento infinito que lo quiere ver todo, salvo lo esencial: “el-ser-para-la-muerte”. Reaparece un problema que ya vimos anteriormente. El análisis de la articulación temporal entre presente y caída no deja en claro a primera vista en qué sentido el presente es originariamente neutro y co-originario con los dos éxtasis restantes. Este punto se redefinirá cuando abordemos la cuestión del esquema de la presencia.

3.3.5. El discurso. La temporalidad originariamente neutra de la articulación¹¹⁵.

Un cambio muy importante del carácter temporal de las estructuras existenciales opera en relación al análisis preparatorio de los párrafos 29 a 34. El mismo consiste en que la caída ocupa el lugar que antes tenía el discurso, con el riesgo de hacer de este algo destinado a no estar más en la estructura existencial. Parece que ya se han agotado todas las posibilidades contenidas en la estructura extática de la temporalidad una vez que ya hemos relacionado el comprender con el advenir, la disposición anímica con el ser-sido y la caída con el presente. El discurso no puede relacionarse con un éxtasis temporal porque “no se temporaliza primariamente en un éxtasis determinado”¹¹⁶. Sin embargo, Heidegger también señala que “*la temporalidad se temporaliza enteramente en cada éxtasis*”¹¹⁷ fundamentando así “*la unidad de la estructura del cuidado*”¹¹⁸. Surge aquí una cuestión significativa: el discurso no es un elemento estructural del cuidado, pero sí lo es del estado de abierto. Es decir, mientras que el cuidado es una estructura tripartita conformada por existencialidad, facticidad y caída, el estado de abierto es una estructura cuatripartita conformada por la comprensión (existencialidad), el encontrarse (facticidad), el discurso y la caída. Cabe entonces preguntarse: si el discurso cumple una función de articulación originaria –de la comprensión y del encontrarse– en el estado de abierto, ¿pierde dicha función originaria de articulación en la estructura temporalizada del cuidado por no corresponderle un éxtasis temporal específico? La respuesta es no. Heidegger está plenamente convencido que “el discurso es tempóreo en *sí mismo*”¹¹⁹, por ende “está fundado en la unidad extática de la temporalidad”¹²⁰. Lo que sucede es que no es el análisis del “tiempo gramatical” el que permite comprender su sentido. La cuestión que se suscita aquí es la siguiente: si el discurso no se temporaliza según un éxtasis temporal determinado, esto quiere decir que él no sería un existencial en sentido estricto, es decir, un modo de temporalización. Greisch insiste en que una interpretación en esa dirección no es compatible con el texto de Heidegger. En este sentido

¹¹⁴ SZ, p. 348. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹¹⁵ SZ, pp. 349-350.

¹¹⁶ SZ, p. 349.

¹¹⁷ SZ, p. 350. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹⁸ SZ, p. 350. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹⁹ SZ, p. 349. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²⁰ SZ, p. 349.

señala¹²¹ que el discurso tiene que ser comprendido como la “garantía de unidad” de todos los éxtasis temporales. De este modo se presenta también como el “lugar de articulación” de la apertura plena del ahí constituido a la vez por el comprender, el encontrarse y la caída. Por ello no se debe emplear la expresión de atemporalidad del discurso. Heidegger mismo destaca que si bien el discurso no se refiere a ningún éxtasis temporal determinado “la *presentación* tiene en él una función *preferencial*”¹²². Curiosamente este privilegio no es nunca analizado por él, ni tampoco la cuestión acerca de que tipo de presentificación se trata si de la propia, de la impropia, o de ninguna de ambas, y por ende de otra¹²³.

Hasta aquí sostuvimos la cooriginariedad de los tres éxtasis temporales –con la salvedad de que el presente resulta problemático en cuanto a dicho carácter. Esta originariedad presupone que la temporalidad originaria, que los fundamenta, es formalmente neutra en relación a la propiedad e impropiidad del tiempo. En este marco, la próxima tarea implica probar que la historicidad y la intratemporalidad son igualmente co-originarias por ser temporalmente neutras.

3.4. La temporalidad originariamente neutra de la historicidad.

En el análisis de la historicidad, la articulación entre originariedad del tiempo y carácter neutro del mismo es puesta en cuestión nuevamente. Heidegger insiste en este análisis sobre la finalidad ontológica de la analítica existencial que pretende encontrar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Con la elucidación de la temporalidad como condición originaria de posibilidad del cuidado que, a su turno, funda la conexión co-originaria de finitud, culpabilidad, conciencia moral y movilidad de la caída, el análisis existencial interroga nuevamente en torno a su objetivo:

“... ¿puede el Dasein ser comprendido de un modo todavía más originario que el modo como es comprendido en el proyecto de su existencia propia?”¹²⁴.

El Dasein, en tanto originariamente temporal, es ese todo que se extiende entre el nacimiento y la muerte. Ese “extenderse (*Erstreckung*)” “entre (*zwischen*)” se refiere a la “trama o conexión de la vida (*Zusammenhang des Lebens*)”. Heidegger aclara que en el análisis del ser total del Dasein quedó precisamente sin considerar la “trama o conexión de la vida” en la que el Dasein está envuelto constantemente. Greisch recuerda¹²⁵ que la utilización de la expresión “trama o conexión de la vida” entrecorillada por parte de Heidegger es una citación indirecta de W.

¹²¹ Cfr. *OT*, p. 338.

¹²² *SZ*, p. 349. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²³ Cabe la hipótesis de que quizás por ser un lugar de articulación el discurso sea un modo de presente neutro.

¹²⁴ *SZ*, p. 372.

¹²⁵ Cfr. *OT*, pp. 352-354.

Dilthey. Precisamente, Heidegger va a destacar, en oposición a Dilthey, que la expresión no debe entenderse como si se tratara de una secuencia de vivencias “en el tiempo”. A juicio de Heidegger, sobre una base tan endeble no se puede efectuar un análisis ontológico de la extensión del Dasein entre la vida y la muerte ni mucho menos plantearlo correctamente como problema porque “el Dasein no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que se van sucediendo y van desapareciendo”¹²⁶. Más bien de lo que se trata es de pensar la propia constitución del sí mismo como extensión. “*En el ser del Dasein se encuentra ya el “entre” del nacimiento y la muerte*”¹²⁷.

Heidegger pretende evitar hacer de la existencia entre el nacimiento y la muerte el desarrollo de dos polos ideales. El de uno que ya no es, el nacimiento, y el de otro que todavía no ha acaecido, la muerte. Heidegger aboga aquí por el reconocimiento del carácter existencial no sólo de la muerte sino también del nacimiento, por eso habla de un ser-para-el-inicio (*Sein-zum-Anfang*). El Dasein fáctico existe nativamente (*gebürtig*) y nativamente muere también en el sentido de un estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo son mientras el Dasein existe fácticamente y son basándose en el ser del Dasein como cuidado¹²⁸:

“En cuanto cuidado, el Dasein *es* el “entre””¹²⁹.

Heidegger retoma aquí la línea argumental de todo su proyecto fenomenológico: la elucidación de la *Erstreckung* o extensión del Dasein se debe realizar “en el horizonte de la constitución tempórea”¹³⁰ del Dasein. Es así como la noción de “trama o conexión de la vida” es asociada con el verbo *Geschehen*, acontecer, y recibe así toda su carga de acontecimiento histórico. Hay así una fuerte asociación entre *Zeitigen* y *Geschehen* que constituye la operación temporalizante. Es de esta operación de temporalización de la que hay que partir para arribar a una comprensión ontológica de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) que está centrada en garantizar la “permanencia de sí (*Ständigkeit des Selbst*)” a través del tiempo. Se trata de un mantenerse que no es la permanencia de una sustancia. Por lo tanto, el problema de Heidegger es asignarle un lugar existencial a la historia¹³¹.

¹²⁶ SZ, p. 374.

¹²⁷ SZ, p. 374. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹²⁸ Cfr. SZ, p. 374.

¹²⁹ SZ, p. 374. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹³⁰ SZ, p. 374.

¹³¹ Es decir, que la historia no se reduzca a una problemática epistemológica. Desde un punto de vista epistemológico, el problema es el del estatuto de la ciencia histórica; ahora bien, para Heidegger: “el modo en el cual pueda la historia convertirse en *objeto* del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y su enraizamiento en la temporalidad” (SZ, p. 375. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

Heidegger desarrolla su concepción fenomenológica de historicidad partiendo del concepto vulgar de historia. El análisis crítico de las insuficiencias de este concepto libera el acceso a un interrogar ontológico más radical. Este es el que se efectuará siguiendo como hilo conductor la integridad del Dasein definida por la temporalidad del cuidado. En este sentido “lo que bajo el término cotidianidad se presentaba para la mirada de la analítica existencial como el horizonte inmediato, se revela ahora como la historicidad impropia del Dasein”¹³². Heidegger no pretende fundar una epistemología completa de las ciencias históricas, ni una teoría completa del conocimiento histórico: su objetivo, más bien, en

“... el análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es “tempóreo” porque “está dentro de la historia”, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser”¹³³.

Entonces si la historicidad se apunala en el carácter neutro de la temporalidad originaria ella también debe revelarse como una movilidad originariamente neutra. ¿Pero se revela sin más el estatuto temporal de la historicidad como neutro? El interrogante abre dos vías. Por un lado, la historicidad tiene un nivel específico de temporalización que no debe confundirse con la intratemporalidad. Por el otro, Heidegger advierte que “en la medida en que el tiempo de la intratemporalidad también “procede” (“*stammt*”) de la temporalidad del Dasein, historicidad e intratemporalidad se muestran como igualmente originarias”¹³⁴.

En un sentido general hay una derivación de la historicidad a partir de la temporalidad originaria. Derivación sin la cual la historicidad no tendría su estatuto ontológico¹³⁵. Pero, a su vez la historicidad no es un mero testimonio de su derivación de la temporalidad originaria sino que ella misma es una suerte de enriquecimiento de lo originario a través de su derivación. Heidegger señala que “el Dasein siempre tiene fácticamente su “historia”, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad”¹³⁶. Si el Dasein es un ser constituido por la historicidad, esta tesis pone el problema ontológico de la historia como un problema existencial. De esta forma la historicidad nos permite “una elaboración más concreta de la temporalidad”¹³⁷.

Gracias a esta aclaración se corrige la impresión de que la noción de anticipación o pre-ser-se de la posibilidad última de la existencia, a saber la muerte, conlleva a la autosuficiencia del existir: “en la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a

¹³² SZ, p. 376.

¹³³ SZ, p. 376. La expresión destacada en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹³⁴ SZ, p. 377. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹³⁵ Cfr. OT, p. 358.

¹³⁶ SZ, p. 382. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹³⁷ SZ, p. 382.

su poder-ser, que se presenta ante la muerte para sumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo”¹³⁸. Ahora bien, esta determinación corre el riesgo de dejar de lado el ser arrojado en el mundo y “... el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve *fácticamente* el Dasein en cada caso”¹³⁹. Por estar arrojado el Dasein está entregado a sí mismo y a su poder ser, pero en tanto ser-en-el-mundo “... es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, *en general*, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente”¹⁴⁰. Esta dependencia del mundo y de los otros debe también ser integrada a la comprensión de la existencia. Por eso,

“... el proyectarse precursor en la posibilidad insuperable de la existencia, es decir, de la muerte, sólo garantiza la totalidad y propiedad de la resolución. Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte”¹⁴¹.

El nuevo fenómeno a tomar en cuenta es el de la asunción (*Übernahme*) que es solidario de la noción de herencia, una herencia de posibilidades que se transmiten (*Sichüberliefern*). Todas estas nociones confluyen en la de transmisión¹⁴². Cabe aclarar que la caracterización heideggeriana del fenómeno de la transmisión se esfuerza por no dar una connotación tradicionalista. No se trata de legarle a la generación siguiente una serie de costumbres, sino que se trata de legarle posibilidades¹⁴³. Es así como Heidegger introduce un nuevo término en su argumentación, el de destino común (*Geschick*). El término está lejos de tener una connotación fatalista como la de la *Anánke* griega, algo así como un evento ineluctable e ineludible al cual las personas no pueden sustraerse. El término es utilizado por Heidegger para referirse al

“... acontecer (*Geschehen*) originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* (*überliefert*) de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha escogido”¹⁴⁴.

¹³⁸ SZ, p. 382.

¹³⁹ SZ, pp. 382-383. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁴⁰ SZ, p. 383. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁴¹ SZ, p. 383. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴² “La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* (*aus dem Erbe*) que ese existir *asume* (*übernimmt*) en cuanto arrojado” (SZ, p. 383. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁴³ Esta herencia sólo puede ser asumida en el ser-para-la-muerte: “Cuanto más propiamente se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el precursar la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y el hallazgo de la posibilidad de su existencia... Sólo el ser libre *para* la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud” (SZ, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁴⁴ SZ, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

Es precisamente en la relación consigo mismo y con las posibilidades existenciales más propias que Heidegger trata de descubrir la figura del destino. Este no es nunca el resultado de ocurrencias más o menos dispersas sino que el ser mismo del Dasein es destinal. Ahora bien, ¿esto significa que el Dasein es el dueño de su destino? En realidad no, más bien se trata de que el destino comporta una dialéctica tensionada entre el “exceso de poder (*Übermacht*)” de la libertad finita que sobrepasa al Dasein, por un lado, y la “impotencia (*Ohnmacht*)” y abandono de sí mismo por no poder adueñarse efectivamente de esa posibilidad, por el otro lado. Por lo tanto la existencia destinal implica esencialmente la dimensión del *Mitsein*.

“El Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto ser-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*”¹⁴⁵.

Se trata entonces de una comunidad de destino. Ahora bien, ¿cómo entender dicha comunidad? ¿Qué significa que el Dasein es esencialmente comunitario? Dice Heidegger: “conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del Dasein en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein”¹⁴⁶.

Las nociones de lucha, destinal destino común, que a primera vista son controversiales desde una perspectiva política e ideológica constituyen, a juicio de Paul Ricoeur, el problema de trasladar sin más a la comunidad el tema más fundamental de todos como es el del ser-para-la-muerte¹⁴⁷. Heidegger no se explaya sobre los contenidos ideológicos de estas nociones. Con lo cual motiva que preguntemos ¿no se debe ello a que intenta identificar el carácter originario de la historia con su modalidad propia? De ser así hay una contradicción entre la historicidad originaria entendida como propia y la historicidad originaria entendida como neutra. Si la historicidad es originariamente propia basándose en el ser-para-la-muerte inmediatamente se produce esta extrapolación de la que habla Ricoeur.

“Tan sólo la temporalidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ SZ, p. 384. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁶ SZ, pp. 384-385. El término entrecorillado es de Heidegger.

¹⁴⁷ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 735-748. Se trata de los múltiples usos que se le pueden atribuir a una filosofía política trágica y heroica.

¹⁴⁸ SZ, p. 385. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

El análisis de la historicidad, fundamentado en la temporalidad, busca colocar el poder-ser existencial en una comprensión transmisible del Dasein. ¿Puede hacerse esto desde una historicidad que en su forma originaria es concebida como historicidad propia? Se trata de un retorno explícito a las posibilidades preparadas en el pasado, que Heidegger designa con el término “repetición (*Wiederholung*)”. Esta noción constituye así la última etapa de la constitución del concepto existencial de la historicidad. “*La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido*”¹⁴⁹. En este mismo sentido afirma Heidegger que, “la repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el Dasein escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora, porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente (*kämpfende Nachfolge*) y para la fidelidad a lo repetible”¹⁵⁰. ¿Cuál parece ser aquí la intención de Heidegger? Prescindamos un momento del vocabulario militarista de la frase. En tanto la historia es una repetición del pasado no se refiere, sin embargo, a la mera reduplicación mecánica de ciertas formas de vida o tipos de comportamiento. Lejos de ser una suerte de eterno retorno de lo mismo,

“... la repetición de lo posible no consiste nunca en una restauración (*Zurückbinden*) del “pasado” ni en una amarra del “presente” a lo ya “dejado atrás”. La repetición que brota de un proyectarse resuelto, no se deja persuadir por el pasado a procurar tan sólo que ese pasado vuelva a tener la realidad que tuvo en otro tiempo”¹⁵¹.

Por el contrario, la verdadera repetición está en las antípodas de la sumisión al pasado, “la repetición *responde (erwidert)* más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida”¹⁵². Heidegger busca la articulación co-originaria entre pasado y presente propio o instante para explicar este aspecto creador del pasado:

“... la respuesta a la posibilidad, en el acto resolutorio, es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea, una revocación (Widerruf)* de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”. La

¹⁴⁹ SZ, p. 385. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁰ SZ, p. 385. A raíz de la discusión anterior sobre el uso terminológico notemos una singular paradoja: mientras Heidegger se abstuvo de interpretar la conciencia moral y su llamada de todo tipo de referencia a la transmisión de un ideal, ahora, al nivel de la historicidad, esta reserva parece no mantenerse. Cuando Heidegger analiza la cuestión de la historicidad parece no mantener la cuestión de la posibilidad en tanto posibilidad, plenifica quizás demasiado rápido una posibilidad determinada en detrimento de otras. Parece ser que la consecuencia de esta estrategia es la sobredeterminación de ciertas expresiones de tono militar o guerrero.

¹⁵¹ SZ, pp. 385-386. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵² SZ, p. 386. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia”¹⁵³.

La empresa de la repetición del pasado no sólo tiene carácter innovador sino también de revocación del simple pasado entendido como acumulación de hechos ya acaecidos. El juego que nos ofrece aquí Heidegger entre respuesta (*Erwiderung*)/revocación (*Widerruf*) es un intento de escapar a la alternativa entre tradicionalismo y progresismo. A este nivel de análisis ¿la historicidad originaria entendida como propia puede garantizar el carácter de innovación del pasado? Todo lo dicho indica que no; dicha innovación sólo sería posible desde la historicidad como originariamente neutra y previa a su plenificación propia. Pero, ¿podemos vincular esta historicidad con el carácter neutro del tiempo originario que la funda? El primer paso para hacerlo es retomar la cuestión de que la historicidad originaria debe ser pensada a partir del primado del advenir neutro como todo el resto de la temporalidad:

“... el peso esencial de la historia no recae ni en el pasado ni en el presente en su “conexión” con el pasado, sino en el acontecer propio de la existencia, que brota del *advenir* del Dasein”¹⁵⁴.

No obstante, el examen de la historicidad originaria y neutra se mantiene en tensión pues Heidegger insiste en el papel estructural del ser-para-la-muerte en su análisis. Lo cual superpone permanentemente el plano propio y el plano originario de la temporalidad¹⁵⁵.

En resumen, tenemos nuevamente una tensión entre lo propio y lo originario en el tratamiento de la historicidad. O bien la historicidad propia agota su carácter originario, o bien la historicidad originaria está fundada sobre un modo neutro del tiempo. La historicidad, en principio, muestra esta estructura originariamente neutra. Veamos cómo. La temporalidad extático horizontal entendida como historicidad remite al “acontecer (*Geschehen*)” del Dasein, desde el cual puede hablarse tanto del “destino (*Schicksal*)” individual como del “destino común (*Geschick*)”: “llamamos destino al precursante entregarse al ahí del instante, insito en la resolución. En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con otros”¹⁵⁶. De este proceso, en principio neutro a cualquier plenificación específica, se nutre la “repetición (*Wiederholung*)” con su particular dialéctica de “respuesta (*Erwiderung*)” y “revocación (*Widerruf*)” del pasado. Ahora bien ¿qué éxtasis del tiempo fundamenta la historicidad así entendida? Si el éxtasis sobre el cual ella se fundamenta

¹⁵³ SZ, p. 386. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁵⁴ SZ, p. 386. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵⁵ “... el modo propio del ser-para-la-muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein” (SZ, p. 386. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹⁵⁶ SZ, p. 386.

es el ser-sido propio bajo el modo del ser-para-la-muerte parece que la historicidad por ser originaria es a la vez propia. Pero, ¿no se recae así en un tradicionalismo o en un decisionismo? ¿La repetición no sería la repetición de un siempre igual y mismo origen propio? ¿No se termina perdiendo la posibilidad de revocar? ¿Cómo se revoca un origen propio? Más aún, si el pasado es lo más propio, ¿cómo puede haber una revocación del mismo? Por el contrario, si el éxtasis sobre el cual se fundamenta la originariedad de la historia es el advenir neutro la historicidad en su forma originaria es también neutra y la dialéctica entre respuesta y revocación alcanza su fundamentación.

“A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el advenir, se ha vuelto claro por qué el acontecer de la historia propia tiene su peso en el ser-sido”¹⁵⁷.

En este marco se plantea el problema de la historia del mundo. El Dasein se comprende inmediata y regularmente a partir de lo que comparece en el mundo circundante y de lo que es objeto de ocupación circunspectiva. Ambos modos implican ya, como sabemos, la temporalidad. Esto implica que la historia tiene una particular relación con el movimiento. Ahora bien, deben quedar en claro dos posibles interpretaciones erróneas de esa movilidad: la historia no es ni la simple dinámica de las variaciones de los objetos, ni tampoco el vacío de las vivencias fluyentes de los sujetos. Por lo tanto, sólo puede ser histórico y móvil un sujeto con mundo.

“El acontecer de la historia es el acontecer del ser-en-el-mundo. La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático-horizontal de la temporalidad, pertenece necesariamente a la temporización de esa temporalidad”¹⁵⁸.

Ahora bien, la consecuencia es la siguiente, “con la existencia del ser-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo”¹⁵⁹. Heidegger pretende delimitar aquel ámbito de fenómenos que necesariamente están implicados cuando hablamos de historicidad del Dasein: “en razón de la trascendencia del mundo, tempóreamente fundada, lo histórico-mundanal (*Welt-Geschichtliches*) ya está siempre “objetivamente” dado en el acontecer del existente ser-en-el-mundo, pero *sin ser aprehendido en un saber histórico*”¹⁶⁰. Reencontramos aquí, *mutatis mutandis*, el mismo tipo de relación que ya había establecido Heidegger en los párrafos 22-23 acerca de la espacialidad de los útiles

¹⁵⁷ SZ, pp. 386-387.

¹⁵⁸ SZ, p. 388. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁹ SZ, p. 389. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁶⁰ SZ, p. 390. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

intramundanos y de la espacialidad del Dasein. Esta distinción de dos planos la reencontramos en el ser mismo de la historicidad, lo cual determina la originalidad del concepto heideggeriano de historicidad que designa dos cosas a la vez: “por una parte, esta expresión significa el acontecer del mundo en su esencial y existente unidad con el Dasein. Pero a la vez, y por el hecho de que con el mundo fácticamente existente queda siempre descubierto el ente intramundano, ella nombra también el “acontecer” intramundano de lo a la mano y de lo que está ahí”¹⁶¹.

A través de estos planos se destaca la plurivocidad del término *Geschehen* que expresa una movilidad *sui generis* que no es reducible al simple cambio de lugar. En el fondo se trata simplemente de preparar el terreno para una ontología de la historia que no la identifique lisa y llanamente con la propiedad. Pues si la historia en su forma originaria es esencialmente propia, ¿cómo se evita que el tradicionalismo se transforme en su hilo conductor?, ¿cómo se revoca una propiedad si es originaria? La historicidad originariamente neutra permite entrever el “enigma ontológico de la movilidad del acontecer en general”¹⁶². En este marco la *Física* aristotélica es la primera exploración sistemática del ser en movimiento en una óptica existencial conforme al programa ya trazado en el *Natorp Bericht* de 1922¹⁶³. Esta definición de la historicidad como movilidad originaria nos remite a su carácter originariamente neutro, esto es, la historicidad antes de toda plenificación en historicidad propia o impropia se revela como una pura movilidad temporal.

La inclusión de esta vasta esfera de fenómenos en el análisis tiene una consecuencia ontológica: si el ser-en-el-mundo reviste una dimensión histórica, según las múltiples modalidades descritas, ellas preceden a la conciencia histórica, por lo tanto, a la tentativa científica de un saber en torno a la historia. En este sentido, la ontología precede y funda la reflexión epistemológica. De esta forma hay que reconocer que el Dasein en su auto-comprensión se deja guiar por lo histórico-mundano. En otros términos su tendencia es a interpretarse como un evento mundano, y en el límite de su comprensión, como un ente a la mano. En virtud de ello el Dasein está disperso en la multiplicidad de lo que pasa diariamente. El Dasein que existe impropriamente contabiliza su historia a partir de lo que es objeto de ocupación. Por ello, “el Dasein necesita, si quiere llegar a sí mismo, *recogerse* primeramente desde la *dispersión* y la *inconexión* de lo eventualmente “ocurrido””¹⁶⁴. Con esto se liga la cuestión de la “conexión”; se trata de la pregunta por el origen de la trama del Dasein entendida como la unidad de concatenación de las vivencias desde el nacimiento hasta la muerte.

¹⁶¹ SZ, p. 389. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁶² SZ, p. 389.

¹⁶³ Cfr. Heidegger, Martin, *Natorp Bericht*, pp. 47-51.

¹⁶⁴ SZ, p. 390. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

En este marco, hay que pensar la *continuidad extensa* (*erstreckte Ständigkeit*) del Dasein pues “en la destinal repetición de posibilidades que han sido, el Dasein se retrotrae “inmediatamente”, es decir, tempóreamente, hacia lo ya sido antes de él. Ahora bien, con esta autotransmisión del legado, el “nacimiento” queda incorporado a la existencia mediante la vuelta atrás desde la posibilidad insuperable de la muerte, pero tan sólo para que la existencia, libre de ilusiones, asuma la condición de arrojado de su propio ahí”¹⁶⁵. De esta forma la historicidad revela su estatuto originario más profundo y se enraiza en la posibilidad misma en cuanto tal. La posibilidad originariamente entendida me liga a un destino, pero no identifica una plenificación específica y determinada de la posibilidad: “la resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo. La fidelidad, en cuanto resolución en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la autoridad que un existir libre puede reconocer: frente a las posibilidades libres de la existencia”¹⁶⁶.

La noción de posibilidades libres de la existencia como modo originario de ser de la historicidad, se puede comprender si la comparamos con lo que sucede en la historicidad impropia. En la historicidad impropia la extensión originaria del destino queda oculta. El Dasein se caracteriza por la presentación (*gegenwärtigt*) de su “hoy” en la inestabilidad del sí mismo. Mientras espera la próxima novedad ya olvidó lo antiguo. El uno rehuye así la elección. En estos términos, el uno queda absorto en la presentación y sólo puede comprender el pasado desde el presente.

“Por el contrario, la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitiente, una *des-presentación* (*Entgegenwärtigung*) del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno (*eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*)”¹⁶⁷.

Si bien Heidegger dice en la cita “historicidad propia”, desde nuestro punto de vista, lo dicho en esta última cita sólo se comprende si esa historicidad es originariamente neutra en lugar de propia. En esta última dirección nos parece que se orienta Heidegger cuando señala, una vez más, como lo hizo durante sus lecciones tempranas, que la temporalidad de la historicidad es un problema de articulación originaria entre ser y movimiento. El análisis realizado y el aporte fenomenológico apunta a resolver:

“... el *enigma del ser* y –como ahora se nos ha hecho claro- el del *movimiento*”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ SZ, p. 391. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

¹⁶⁶ SZ, p. 391. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁷ SZ, p. 391. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁸ SZ, p. 392. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

La frase parece indicar la posibilidad de una radicalización ontológica de la historicidad, a tal punto que el concepto de destino ya no se liga más a la existencia sino a la historia del ser (*Seynsgeschichte* o *Geschick des Seins*) como la denominará el Heidegger de la *Kehre*. Pero, esta perspectiva de lectura en principio nos aleja de *Sein und Zeit*. Manteniéndonos en el contexto temprano de su filosofía, a los efectos de vislumbrar posibles líneas de lectura hacia el período siguiente, más bien se trata de una destrucción de la historia de la filosofía en la línea anunciada en el parágrafo 6 de la obra. Pero, esta destrucción sólo puede ser puesta en acto a partir de la conquista del concepto existencial de historicidad que se ha forjado en las reflexiones del texto precedente¹⁶⁹.

3.5. El tiempo del mundo originariamente neutro.

El parágrafo 78 con el cual se abre el último capítulo de *Sein und Zeit* marca que el análisis temporal precedentemente realizado es incompleto. Sin duda el descubrimiento de la constitución histórica de la existencia permite al análisis dar un paso importante, pero como Heidegger ya lo había anunciado en el parágrafo 71, con su interpretación temporal de la cotidianeidad, hay que tomar en cuenta el hecho que los eventos que componen la trama de nuestra existencia histórica se desarrollan “en el tiempo” y que esta intratemporalidad es una dimensión intrínseca de la facticidad.

Este “ser “en el tiempo” ” (*ist “in der Zeit”*) es un fenómeno tan importante como el *In-sein* (estado de abierto) del ser-en-el-mundo analizado en la primera sección y forma su complemento indispensable. El ser-en el tiempo muestra el carácter de apertura de la temporalidad del mundo o intratemporalidad. Por eso, si el fenómeno de la intratemporalidad es negado la temporalidad originaria se transforma en la pura duración interior bergsoniana. Por ello, puede sostenerse que es contra esta concepción contra la cual se dirige el análisis heideggeriano de la intratemporalidad¹⁷⁰. En lugar de sostener una posición que enfrente una concepción de la temporalidad puramente cualitativa, entendida como una duración y un tiempo mensurable cronológico, que por ello mismo es reducible al espacio, Heidegger aboga, más bien, por diferenciar lo que significa calcular el tiempo de comprenderlo y, por ello, busca un

¹⁶⁹ El paso siguiente de Heidegger es trabajar sobre el estatuto epistemológico de la historia (*Historie*) y su origen existencial en la historicidad del Dasein. El objetivo es levantar el paréntesis que provisoriamente obligaba a descartar a la ciencia histórica la elucidación del campo semántico del término “historia”. Heidegger invita a aplicar a esta ciencia la distinción entre ontologías regionales y ontología fundamental desarrollada en el parágrafo 3 de la obra. “... será necesario preguntar por la posibilidad ontológica del origen de las ciencias en la constitución de ser del Dasein” (SZ, p. 392. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger) Merece destacarse que la relación con la temporalidad es siempre fundante en cualquier discusión sobre la historicidad: “en el presente contexto, el análisis deberá bosquejar el origen existencial del saber histórico sólo en la medida en que así se logre aclarar mejor la historicidad del Dasein y su enraizamiento en la temporalidad” (SZ, p. 392). El tratamiento de esta cuestión excede a la presente investigación.

¹⁷⁰ Cfr. OT, p. 383.

sentido existencial al hecho de que “el Dasein fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad”¹⁷¹. Se trata de explicar “el comportamiento elemental de contar con el tiempo”¹⁷². La elucidación del sentido existencial de este contar con el tiempo debe preceder a todo análisis de posibilidades de medida del tiempo cronológico objetivo por medio de cronómetros y de otros artefactos técnicos sofisticados.

El fenómeno que se trata de aprehender se presenta bajo la forma de locuciones bastante familiares del tipo, “yo quiero mi tiempo”, “mi tiempo es precioso”, “darle tiempo al tiempo”, etc. La cuestión radica en hacer comprensible este comportamiento elemental de “contar con el tiempo”¹⁷³ por medio de la temporalidad misma del Dasein. Como vimos, el párrafo 72 que abre el análisis de la historicidad sugiere una posible respuesta:

“... historicidad e intratemporalidad se muestran como igualmente originarias”¹⁷⁴.

Por lo tanto resulta capital no confundir la noción existencial de intratemporalidad con la de tiempo vulgar. La situación se complica todavía con el hecho de que el análisis heideggeriano de la intratemporalidad vira en dos direcciones a la vez. Por un lado, Heidegger se esfuerza en mostrar la relación de ella con la temporalidad originaria¹⁷⁵, lo que en términos generales podemos denominar el problema de la derivación: si la intratemporalidad es derivada de un tiempo originario o si más bien es co-originaria con él. Por el otro lado, se trata de encontrar en la intratemporalidad el origen del concepto vulgar de tiempo¹⁷⁶; lo que podríamos denominar el problema de la nivelación del tiempo.

Si bien hablamos aquí de derivación, en última instancia nos estamos refiriendo al hecho de que el tiempo nunca se halla encapsulado en una esfera de inmanencia, por lo cual, deba salir hacia el mundo. Al contrario, “a la temporalidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo-existencial de mundo”¹⁷⁷. Esta es una fórmula muy importante en la medida en que el Dasein es siempre ser-en-el-mundo, por eso, desde esta perspectiva Heidegger no está enfrentado con la aporía entre un tiempo del mundo, entendido aristotélicamente, y un tiempo del alma, entendido agustinianamente¹⁷⁸. El tiempo vulgar nos remite directamente a los útiles en el mundo.

¹⁷¹ SZ, p. 404.

¹⁷² SZ, p. 404.

¹⁷³ SZ, p. 404.

¹⁷⁴ SZ, p. 377.

¹⁷⁵ A este aspecto se liga la cuestión de *contar* con el tiempo.

¹⁷⁶ A este aspecto se liga la cuestión de *calcular* el tiempo.

¹⁷⁷ SZ, p. 405.

¹⁷⁸ Cfr. Ricoeur Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 643-661.

En virtud de esta explicación podemos dar un paso más y analizar el concepto vulgar de tiempo, tanto en lo que se refiere a lo a la mano (*Zuhandenheit*) como a lo meramente subsistente o ante los ojos (*Vorhandenheit*). La tesis de Heidegger es que “el concepto vulgar de tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario”¹⁷⁹. Inversamente, esto también implica que al establecerse esta proveniencia, por lo mismo, queda justificada la noción de temporalidad originaria¹⁸⁰ tal como fue presentada en el párrafo 65. Finalmente, la noción de nivelación obliga a distinguir varios niveles de temporalización. Esta jerarquización es lo que Paul Ricoeur ha llamado “admirables descubrimientos”¹⁸¹ de la segunda sección de *Sein und Zeit*.

El párrafo 79 está dedicado a la temporalidad del Dasein y el ocuparse del tiempo. El título ya parece ofrecer una paradoja: la noción de temporalidad originaria implica el tiempo como el sentido ontológico del cuidado; sin embargo, el tiempo deviene aquí el objeto de una modalidad particular de cuidado que, a primera vista, sólo concierne a la relación con los útiles del mundo circundante, a saber, la preocupación. De lo que se trata es de mostrar la co-originariedad de este tiempo de la ocupación y del mundo, y por ende, de probar su carácter originariamente neutro.

Si el análisis culmina con la interpretación fenomenológica de la intratemporeidad o tiempo del mundo y este modo de expresión del tiempo es co-originario con la temporalización del estado de abierto y de la historicidad, entonces se impone recapitular lo visto hasta el momento, pues lo dicho en los análisis precedentes estará implícito en el nuevo examen que se emprende.

¹⁷⁹ SZ, p. 405. Si bien se trata aquí del concepto vulgar de tiempo que recibirá una interpretación detallada en el párrafo 81, también podemos considerar que Heidegger está desplazando la aporía del tiempo: la aporía entre tiempo del alma y tiempo del mundo. Dicho de otra forma esa “curiosa vacilación (*merkwürdige Schwanken*)” (SZ, p. 405) representada de manera emblemática en la filosofía antigua por la interpretación agustiniana y aristotélica del tiempo. También hay que preguntarse —aunque no abordaremos esta temática en la presente investigación pues ella por su complejidad amerita un estudio independiente— si es posible reconciliar tiempo y espíritu. El párrafo 82 muestra que este problema se dirime en una confrontación de Heidegger con Hegel, donde si bien éste último deviene su adversario también es cierto que no por ello deja de ser su interlocutor permanente. Es precisamente en este diálogo que podemos hablar de “la analítica tempóreo-existencial del Dasein y la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general” (SZ, p. 406). Para comprender plenamente este párrafo que conforma el sexto y último capítulo de *Sein und Zeit* hay que complementarlo con el contexto de otros textos que amplían las tesis heideggerianas. Fundamentalmente a través del curso de lógica del semestre de invierno de 1925-1926 (GA 21, párrafos 15-37, pp. 197-416), el cual contiene un examen detallado de la problemática kantiana del tiempo (GA 21, párrafos 22-36, pp. 269-408); también contiene indicaciones relativas a Hegel (GA 21, párrafo 20, pp. 251-262), a Aristóteles y a Bergson (GA 21, párrafo 21, pp. 263-268). Más preciso aún es el párrafo 19 del curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, párrafo 24, pp. 324-388) intitulado “Tiempo y temporalidad” que propone una interpretación detallada del tratado aristotélico de la *Física*, libro 4 (GA 24, pp. 336-361) donde explora el camino sugerido por la fórmula citada más arriba: en lugar de derivar el concepto vulgar de tiempo a partir de la intratemporalidad, procediendo de nivelación en nivelación según la perspectiva de *Sein und Zeit*, Heidegger parte del concepto vulgar de tiempo para remontarse hacia la intratemporalidad (GA 24, pp. 362-388). La complementariedad de estas dos perspectivas es de una importancia capital para una buena inteligencia del concepto de intratemporalidad.

¹⁸⁰ Cfr. SZ, p. 405.

¹⁸¹ Cfr. Ricoeur Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, p. 723.

Heidegger ofrece en su explicación un último ejemplo de la estrategia de la repetición que se desarrolló desde el capítulo IV de la segunda sección. De manera extremadamente condensada, recapitula los trazos esenciales de la analítica preparatoria comenzando por su leitmotiv: “el Dasein existe como un ente al que en su ser *le va* este mismo ser”¹⁸². En tanto al Dasein en su ser le va su ser, esencialmente temporal, vive anticipándose a sí mismo y en virtud de ello se proyecta en un mundo. Con lo cual se revela, en tanto proyecto, arrojado en ese mundo del cual se ocupa. Se ocupa cotidianamente de un mundo en el cual se halla caído. En tanto su ser se temporaliza como cuidado, en la unidad del proyecto del arrojamiento y de la caída, el Dasein permanece abierto. El Dasein “coestando con otros, se mantiene en un estado interpretativo mediano que queda articulado en el discurso y expresado en el lenguaje”¹⁸³. Por medio de esta discursividad en torno al tiempo que lo ocupa en el mundo hay que reconstruir el carácter originariamente neutro del mismo.

3.5.1. La originariedad neutra del tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)

¿Cuales son las palabras para expresar la temporalidad?, ¿cómo hablamos del tiempo en el que vivimos? Mejor dicho, ¿con qué palabras decimos cómo el Dasein se tiene en el tiempo? En el párrafo 79 Heidegger se aboca al problema del discurso cotidiano en el cual se habla del tiempo con palabras que son de circulación usual. En este sentido, el párrafo 79 constituye un complemento –y un reverso- del párrafo 65 en el cual la estrategia consiste en poner fuera de circuito los sustantivos del lenguaje ordinario –pasado, presente, futuro- para reemplazarlos por denominaciones fenomenológicas más adecuadas: ser-sido, presentación, advenir.

Desde el párrafo 65 tenemos la impresión que las palabras para nombrar la temporalidad originaria constituyen una verdadera profundización de expresiones traídas directamente del lenguaje ordinario que están a nuestra disposición. El cuidado, en la modalidad de la preocupación, dice constantemente: entonces, más tarde, al mismo tiempo, en un instante, aquí. En los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger subraya todavía más vigorosamente toda la gama de recursos expresivos que están a disposición del Dasein con las cuales día a día puede contar con el tiempo¹⁸⁴. “El Dasein, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, *se expresa a sí mismo*. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que *siempre se dice el tiempo*”¹⁸⁵. Este enunciado resulta evidente a condición de aceptar que “siempre contamos ya con el tiempo, antes de que lo midamos mirando el reloj”¹⁸⁶.

¹⁸² SZ, p. 406. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁸³ SZ, p. 406.

¹⁸⁴ Cfr. GA 24, pp. 363-369.

¹⁸⁵ GA 24, p. 366. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁸⁶ GA 24, p. 365.

Fiel a la marcha fenomenológica, Heidegger no se dedica exclusivamente a una investigación lingüística profunda de las diferentes locuciones adverbiales evocadas más arriba. Su verdadero problema es el de reconocer la “*autointerpretación de los comportamientos*”¹⁸⁷ del Dasein en lo referente a contar con el tiempo y regirse por él. Por eso en este marco el presente que aparece como el último de los éxtasis temporales revela toda su significación, precisamente en la medida en que “el ocuparse circunspectivo de la comprensión común se funda en la temporalidad, y lo hace en el modo de la presentación que está a la espera y retiene”¹⁸⁸. Esto no significa que “la presentación tiene una particular preponderancia”¹⁸⁹; más bien se trata de analizar diferentes modalidades del enraizamiento de la temporalidad en el presente bajo la modalidad del “olvido de la presentación ocupada”¹⁹⁰ de la cual deriva el olvido en el sentido habitual del término que solo habla del simple mantenerse de la misma manera que “el uno-mismo dice “yo-yo””¹⁹¹.

La datación (*Datierbarkeit*).

La intratemporalidad remite a un fenómeno existencial fundamental que es el de la “*databilidad (Datierbarkeit)*”¹⁹². Este fenómeno nos remite al tiempo calendario, pero a los ojos de Heidegger es esencial respetar la diferencia entre el hecho empírico de la datación y la estructura trascendental de la databilidad que es su condición de posibilidad. La diferencia consiste en que en el primer caso se está obligado a recurrir al calendario objetivo y en el segundo cambia el sentido según cada lector del acontecimiento. Evidentemente podría señalarse que la diferencia entre ambos enunciados es mínima en tanto se trataría de la diferencia entre un dato preciso y un dato impreciso e indeterminado. Pero, Heidegger va más allá en su análisis y habla de databilidad aunque el enunciado no contenga ninguna indicación temporal específica. Por ejemplo “la más trivial locución cotidiana, cuando decimos: “hace frío”, connota un “ahora que””¹⁹³. En este sentido hay que entender su afirmación: “la fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana. La indeterminación de la fecha no quiere decir una carencia de la databilidad como estructura esencial del “ahora”, del “hace un rato”, del “luego””¹⁹⁴.

Es importante tener en cuenta que la anterioridad de la databilidad sobre la datación efectiva supone una cierta puesta en escena, es decir, una suerte de explicitación hermenéutica, del

¹⁸⁷ GA 24, p. 367. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁸⁸ SZ, p. 406.

¹⁸⁹ SZ, p. 407.

¹⁹⁰ Cfr. SZ, parágrafo 68, p. 339.

¹⁹¹ SZ, p. 322.

¹⁹² SZ, p. 407. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹³ SZ, p. 407. Los términos entrecomillados son de Heidegger. El mismo análisis se puede consultar en GA 24, pp. 370-372.

¹⁹⁴ GA, 24, p. 371. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

ahora. El ahora absoluto se transforma en un “ahora que” que participa de la estructura general de la explicitación hermenéutica del “en tanto que (*Als*)” tal como fue explicitado en el párrafo 32. De esta forma la fenomenología de la temporalidad heideggeriana se revela como una hermenéutica de la sospecha fenomenológica: desoculta el trabajo de interpretación subsumido y disimulado en la representación del tiempo como sistema datable.

Efectivamente Heidegger consagra una página entera¹⁹⁵ a la puesta en evidencia del trabajo constante de explicitación que relaciona la preocupación por las cosas del mundo con el tiempo expresado. Esta relación aparece entonces en el trabajo de fundamentación del presentificar que manifiesta la databilidad. Cuando el Dasein habla de lo que es objeto de su ocupación connota siempre un “ahora que”, un “luego cuando”, un “entonces cuando”. Al hablar de los objetos de su ocupación, el Dasein se expresa a sí mismo. Hablar de las cosas, decir algo de ellas, es un interpretarse a la vez como estando en medio de ellas. Este fenómeno “esta fundado en la *presentación*”¹⁹⁶. Este hecho confirma el rol absolutamente fundamental del tiempo en la articulación de la comprensión existencial. Es literalmente el horizonte último de toda comprensión, la condición de posibilidad de esclarecimiento del Dasein,

*“Puesto que la temporalidad constituye en forma extático-horizontal la luminosidad del ahí, ya es siempre originariamente interpretable en el ahí y, por consiguiente, ya está conocida en él”*¹⁹⁷.

La databilidad expresa cómo estructuramos –la mayor parte del tiempo inconscientemente y de manera no temática- los actos generalmente elementales de nuestra existencia. Cada vez que decimos “ahora” esa locución explicita una “*presentación* de entes. En el “ahora que...” se da el carácter *extático* del presente. La *databilidad* del “ahora”, “luego” y “entonces” es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad y es, *por ello*, esencial al tiempo mismo expresado”¹⁹⁸. Esta fórmula pretende subrayar el hecho que la estructura de la databilidad no es un fenómeno derivado, nivelado de la temporalidad extática, sino que participa de ella con pleno derecho a tal punto que se puede decir que la estructura de la databilidad del “ahora”, “luego”, y “cuando” demuestra que estos momentos “*procediendo de la temporalidad, son, ellos mismos, tiempo*”¹⁹⁹. En este mismo sentido la datación como criterio trascendental es neutra en relación a una consideración propia o impropia del tiempo así expresado. La datación es neutra en relación a sus modos específicos de apropiación temporal. Sólo con los datos en el sentido del calendario

¹⁹⁵ Cfr. SZ, p. 408.

¹⁹⁶ SZ, p. 408. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹⁷ SZ, p. 408. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁹⁸ SZ, p. 408. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹⁹ SZ, p. 408. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

se entra de lleno en el tiempo nivelado. Hay por lo tanto que distinguir el doble estatuto de la datación: la “datación originaria” que se ocupa de la apertura temporal neutra del Dasein como ahí sin determinarlo en un modo específico de apropiación temporal y la “datación derivada”, es decir, el calendario como modo de medir y contar el tiempo. La fecha en el calendario cuando son datos históricos expresan la significación existencial originaria de la datación.

La extensión o tensión (*Erstrecktheit / Gespanntheit*)

El análisis de la databilidad conduce a un segundo modo de la intratemporalidad, cuando el tiempo es interpretado como un intervalo, como un lapso de tiempo que posee una cierta duración (*Währen*). Se trata de un fenómeno que no es puramente cuantitativo, sino también cualitativo: es la vivencia del lapso de tiempo (*Zeitspanne*). Para designar este segundo aspecto de la intratemporalidad utiliza Heidegger la expresión *Erstrecktheit* que ya había sido utilizada en el contexto del análisis de la historicidad. En los *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger reemprende este análisis²⁰⁰ repitiendo paso por paso las formulaciones de *Sein und Zeit*, pero se destaca el esfuerzo por darle un fundamento fenomenológico al descubrimiento aristotélico: el ahora lejos de ser puntual implica en sí mismo una transitividad²⁰¹, esto es, tiene una duración, un mientras que.

Es extremadamente difícil explicar la sucesión del tiempo y su mantenimiento variable no solamente en amplitud, sino también en intensidad. Se trata de distintas locuciones que pueden vehiculizar las diferentes modalidades del ser en el tiempo y corresponden a maneras diferentes de “contar con el tiempo”. Es probablemente para subrayar todavía más vigorosamente la diferencia con la representación del tiempo lineal que se desarrolla uniformemente desde el presente hacia el futuro que Heidegger contrapone a esta imagen de un mero fluir la figura de la extensión (*Erstrecktheit/Gespanntheit*). Este punto es sumamente importante para los análisis críticos de la próxima sección. Heidegger en ningún momento contrapone burdamente la movilidad del tiempo originario a la mera sucesión del tiempo vulgar. Más bien trata de mostrar cómo se origina la sucesión -como flujo- del tiempo vulgar a partir de la movilidad originaria del tiempo. Por lo tanto, que la movilidad de la temporalidad originaria no sea un mero flujo sucesivo del tiempo, no significa que no se pueda explicar la sucesividad y el fluir del tiempo vulgar a partir de ella.

En este marco, Heidegger intenta explicar este tránsito del tiempo originario hacia las otras formas de movilidad del mismo. Para Heidegger el Dasein en la medida en que estando a la espera se absorbe en aquello de lo que se ocupa se desatiende a sí mismo, se olvida de sí, y de

²⁰⁰ GA 24, pp. 372-373.

²⁰¹ GA 24, p. 373.

esta forma el tiempo queda “*encubierto (verdeckt)*”²⁰². “En virtud de este encubrimiento, el tiempo que el Dasein se da, tiene, por así decirlo, agujeros (*Löcher*)”²⁰³. En ese marco Heidegger habla de una “falta de integridad (*Unzusammen*)” del tiempo que no es un “despedazamiento (*Zerstückelung*)” del mismo, “sino un modo de la temporalidad ya siempre abierta y extáticamente *extendida*”²⁰⁴.

A primera vista el análisis de la intratemporalidad realizado por Heidegger no parece sugerir en lo visto hasta ahora un privilegio de la resolución. Pero, en lo que sigue del análisis Heidegger reinserta el esquema temporal propiedad e impropiedad²⁰⁵ y sobre él la cuestión de la resolución y de la irresolución. Es como si aquel que no tiene tiempo “no tengo tiempo para nada”²⁰⁶, viviera en la irresolución permanente, e inversamente el Dasein resuelto es aquel que siempre tiene su tiempo: “así como el que existe en forma impropia pierde constantemente el tiempo y nunca “tiene” tiempo, así también el carácter distintivo de la temporalidad de la existencia propia es que esta existencia, en su resolución, nunca pierde el tiempo, y que “siempre tiene tiempo”²⁰⁷. Mientras el irresoluto sólo conoce las situaciones pasajeras y azarosas, el Dasein resuelto vive en el presente propio del instante, el cual está retenido por el advenir propio que está siendo sido.

Pero, ¿cómo se vincula este contraste resuelto-irresuelto con la noción de que la intratemporalidad es originariamente neutra y por ende primariamente independiente a su temporalización propia-resuelta e impropia-irresuelta? Si es verdad que “la existencia instantánea se temporiza como extensión (*Erstrecktheit*) íntegra en forma de destino, en el sentido de la *estabilidad* propia e histórica del sí-mismo”²⁰⁸, entonces habría que preguntarse de cuales datos y fechas el mantenimiento del sí-mismo tiene necesidad para producirse en forma históricamente propia. La tesis general sobre este punto concluye des-identificando, una vez más, la temporalidad propia de la originaria:

²⁰² SZ, p. 409. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰³ SZ, p. 409.

²⁰⁴ SZ, p. 410. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Un tema que Heidegger no aborda en *Sein und Zeit* es el de la representación teórica del flujo continuo del tiempo y la afirmación de que “las posibles formas como el Dasein se da y deja tiempo han de ser determinadas primariamente a partir de *la manera como el Dasein, de acuerdo con el modo concreto de su existencia, “tiene” su tiempo*” (SZ, p. 410. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger) Esta es una cuestión que remite a los diversos modos en que el Dasein puede tener su tiempo y a los distintos recursos de figuración de su tiempo.

²⁰⁵ “Más arriba se ha caracterizado el existir propio e impropio en relación a los modos de temporización de la temporeidad que lo fundan” (SZ, p. 410).

²⁰⁶ SZ, p. 410. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

²⁰⁷ SZ, p. 410. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁰⁸ SZ, p. 410.

“... el Dasein fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporalidad extáticamente extendida, con la aperturidad del ahí fundada en esa temporeidad le ha sido asignado un “tiempo””²⁰⁹.

Lo cual implica que no es la temporalidad propia y resuelta la única determinante en éste análisis; más bien ella presupone una situación más originaria en la cual el tiempo se le da al Dasein –en principio neutramente sin ninguna connotación privilegiada- para que éste se lo apropie o lo pierda.

El análisis de la intratemporalidad, como movilidad co-originaria de la temporalidad, no está acabado con el descubrimiento de la databilidad y la extensión. En el marco de esta reflexión hay que incluir lo que podríamos llamar el tiempo del otro, dicho en otros términos, las estructuras temporales directamente involucradas en la comprensión del *Mitsein*. Aquí hay que examinar, nuevamente, muy detenidamente la conducción fenomenológica del análisis de Heidegger, ya que parece por momentos que la temporalidad del otro se vuelve sinónimo de la “publicidad (*Öffentlichkeit*)”. Es precisamente por ser el tiempo de la alteridad concebido como publicidad que no es un tiempo del otro sino más bien un tiempo común. El tiempo público es un tiempo común en tanto que se dice -y todos pueden hacerlo- al mismo tiempo ahora. Por eso el tiempo público tiende a ser visto, por Heidegger, como alienación del mantenimiento de sí: “Ahora bien, en la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el “mundo” del que se ocupa, *no conoce como suyo* el “tiempo” que se toma, sino que al ocuparse *aprovecha* el tiempo que “hay”, con el que *se cuenta*”²¹⁰. El parágrafo 80 “El tiempo de que nos ocupamos y la intratemporeidad” está dedicado a este problema.

La originariedad del tiempo público como tiempo común.

En este punto Heidegger quiere dejar muy en claro que no hay tiempo privado interior que sólo ante ciertas circunstancias propicias se manifestaría. El argumento es que allí donde hay cuidado, bajo una forma u otra, hay tiempo público, es decir, el tiempo público acontece en el orientarse circunspectivo del ser-en-el-mundo²¹¹.

Podría reducirse todo el análisis de la publicidad a sus aspectos lingüísticos, pues sin duda el tiempo público es aquí por excelencia un “tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)” homologado para todos. Sin embargo, en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger precisa que esta expresión no recibe necesariamente una forma lingüística: “el “ahora” siempre

²⁰⁹ SZ, p. 410. La expresión destacada en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁰ SZ, p. 411. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹¹ Cfr. SZ, p. 411.

se expresa, se exteriorice verbalmente o no... Se da el tiempo, es subsistente, sin que podamos decir cómo y dónde está”²¹². El tiempo público es sólo un tiempo común²¹³.

Este momento del tiempo expresado -que en los *Grundprobleme* ocupa el último lugar y en *Sein und Zeit* el anteúltimo- es aquel que más se acerca en la cadena derivativo-genética al tiempo vulgar. En efecto, una vez establecida la existencia del tiempo público, el verdadero problema parece ser mostrar la posibilidad de un cálculo del tiempo astronómico y calendario. La interpretación ontológico-existencial relaciona el tiempo público, que sin pretender reducirlo es siempre un tiempo de los relojes, con el estatuto existencial de la caída. En la medida en que el tiempo público y común se relaciona directamente con la movilidad de la caída se verifica su carácter originario y constituyente. Lo que no se prueba con el mismo grado de exactitud es que su originariedad responda a un carácter neutro. Con lo cual cabe preguntarse si no se reabre el problema de la relación entre lo originario y lo impropio ya tratado en el primer capítulo de esta sección.

“Porque el Dasein existe esencialmente como arrojado y cadente, en su ocupación interpreta el tiempo en la forma de un cómputo del tiempo. *En él se temporiza el “propio” hacerse público del tiempo; y de esta manera se debe decir que la condición de arrojado del Dasein es la razón de que “haya” un tiempo público*”²¹⁴.

Por lo tanto, en lugar de identificar el cálculo del tiempo con su cuantificación, la descripción fenomenológica busca la forma por la cual el Dasein que se cura y ocupa de las cosas cuenta con el tiempo²¹⁵. El análisis fenomenológico debe luchar permanentemente contra el recurso a las pseudo-evidencias empíricas, que identificarían tiempo común con tiempo vulgar. En este marco se puede hablar de una suerte de tendencia estructural de la existencia a pasar de contar

²¹² GA 24, p. 373.

²¹³ “Cómo último carácter del tiempo, entendido como tiempo con el que contamos y que expresamos, nombramos la *publicidad (Öffentlichkeit)* del tiempo. El “ahora” siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no. Cuando decimos “ahora”, mencionamos: “ahora que sucede esto y aquello”. El “ahora” datado tiene una cierta extensión. Cuando expresamos el “ahora” datado y extendido, *en el convivir (Miteinandersein)*, cada uno comprende a los otros. Cuando decimos “ahora”, todos comprendemos este ahora, aunque quizás cada uno de nosotros date ese “ahora” a partir de una cosa ó de un acontecimiento distinto: “ahora, mientras habla el profesor” “ahora, mientras escriben los señores”, o “ahora, por la mañana”, “ahora, al final del semestre”. No es preciso coincidir en modo alguno en la datación del “ahora” para entenderlo como “ahora”. El “ahora” expresado en la convivencia es comprensible para todos. Aunque en cada caso uno diga su “ahora”, sin embargo, el “ahora” es para todos. La accesibilidad del “ahora” para todos, con independencia de su datación, caracteriza el “ahora” público. El “ahora” es accesible a todos y por ello no pertenece a nadie” (GA 24, p. 373. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²¹⁴ SZ, pp. 411-412. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁵ Este modelo continúa las tempranas investigaciones del tiempo, durante el período de Freiburg 1919-1923, realizadas en torno al movimiento temporal de la vida fáctica.

con el tiempo a medirlo. Este pasaje puede estar motivado por la movilidad de la caída, que es un concepto ontológico constitutivo del cuidado.

Hay que partir del cuidado y de la manera como nos relacionamos con el mundo circundante. Ya vimos que en la caída el curarse se convierte en ocuparse. En la alternancia del día y la noche se descubre una modalidad fundamental del darse del tiempo. El uso común más elemental se monta sobre este tipo de alternancia: “El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse”²¹⁶. El resultado no es simplemente la obtención de una unidad elemental de medida del tiempo: el día, sino también la certeza, anclada en el cuidado, de que contamos los días en nuestro tiempo finito. Finalmente, la existencia se vive como “*un acontecer cotidiano (ein tagtägliches)*”²¹⁷. Por lo tanto, aquello que conforma una unidad “natural” de medida aparentemente simple, el día, en realidad es un fenómeno sumamente complejo, que refleja de múltiples maneras, no necesariamente cuantitativas, cómo nosotros contamos con el tiempo, y nos muestra un tiempo común sumido a “una medida públicamente accesible”²¹⁸.

En realidad lo que sucede es que, al nivel del tiempo público, decir que se cuenta con el tiempo y que se calcula el tiempo devienen operaciones prácticamente equivalentes. Aquello que medimos del tiempo en su forma originaria –antes de que éste sea tiempo vulgar- es “el tiempo ocupado (*die besorgte Zeit*)”²¹⁹. Por eso, el tiempo vulgar y derivado que se muestra en los relojes, las agendas y los horarios desarrolla –y degrada- bajo el modo de la mera sucesión la verdadera naturaleza del tiempo común. Si bien esta descripción fenomenológica de la cotidianeidad revela el rol estructural de la caída y de la impropiedad en la constitución de la temporalidad pública, también comprueba que la cotidianeidad no agota al tiempo común: “*Con la temporalidad del Dasein arrojado, abandonado al mundo y que se da tiempo, ya está descubierto algo así como el “reloj”, es decir, un ente a la mano que, en su regular periodicidad se ha hecho accesible en la presentación que está a la espera*”²²⁰. De esta forma la temporalidad pública es una transición desde la temporalidad originaria hacia la temporalidad vulgar. “Si es la medición del tiempo la que “propriadamente” hace público el tiempo de que nos ocupamos, entonces el tiempo público resultará fenoménicamente accesible en forma clara si prestamos atención a la manera como se muestra lo datado en semejante datación “calculante”²²¹. Podemos afirmar que la temporalidad pública como temporalidad expresada es originaria y que no se identifica con el tiempo vulgar; más bien, permite explicar su génesis. Lo que no queda claro es si este tiempo puede ser llamado neutro.

²¹⁶ SZ, pp. 412-413.

²¹⁷ SZ, p. 423. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²¹⁸ SZ, p. 413. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²¹⁹ SZ, p. 414.

²²⁰ SZ, p. 413. La expresión destacada en bastardillas y el término entrecomillados son de Heidegger.

²²¹ SZ, p. 414. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

La significatividad del tiempo del mundo.

Ahora bien, llegados a este punto cabe preguntarse ¿termina aquí el análisis de la intratemporalidad? En absoluto, ya que no sólo no se ha terminado de explorar el problema de la medida del tiempo, sino que además se incorpora un nuevo análisis de otra dimensión de la intratemporalidad que aún no había sido puesto en acto²²². Este nuevo fenómeno, en realidad, no lo es tanto pues remite al párrafo 18 de *Sein und Zeit* donde el mundo ya había sido definido por medio de la “condición respectiva (*Bewandtnis*)” y la “significatividad (*Bedeutsamkeit*)”. Tanto una como la otra requieren de una interpretación temporal. Ya señalamos que, para Heidegger, lo que constituye propiamente la condición respectiva es el contar sobre y con alguna cosa. En este sentido el tiempo ya está siempre implicado; de la misma manera la significatividad debe ser reconocida como una manifestación temporal fundamental del ser-en-el-mundo. En este sentido se dice “será *tiempo para* el quehacer diario”²²³. De la misma forma que cuando se dice “este no es el tiempo de hacer tal cosa”, en realidad estamos diciendo hacer tal cosa carece de sentido en este momento.

De esta forma, a través de la significatividad lo que descubrimos es que el tiempo es “*apropiado (geeignet) o inapropiado (ungeeignet)*”²²⁴. Cabe aclarar que estas dos expresiones ya habían sido conceptualizadas al comienzo del párrafo 18²²⁵. Manteniendo nuestro análisis en la dimensión temporal²²⁶ se trata entonces de un “tiempo para” o de un “no-tiempo para”.

En conformidad con el análisis de la mundaneidad del mundo del párrafo 18 Heidegger designa a la significatividad como “tiempo del mundo (*Weltzeit*)”. Es importante comprender el significado exacto de este término, que no es precisamente el de tiempo cósmico. El término “mundo” hay que entenderlo en el mismo sentido que en el párrafo 18. El tiempo del mundo es en realidad el tiempo del ser-en-el-mundo que comporta siempre la estructura del “para (*um-zu*)” que caracteriza a la condición respectiva y a la significatividad. Del mundo interpretado “en el sentido ontológico-existencial”²²⁷ surge necesariamente la significatividad temporal. En este sentido el tiempo del mundo es un tiempo fenomenológico y originario²²⁸.

La descripción originaria de los diferentes fenómenos de la intratemporalidad se resume en la siguiente idea: “este tiempo es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo”²²⁹. Estos cuatro elementos constitutivos de la intratemporalidad

²²² Cfr. SZ, pp. 414-415.

²²³ SZ, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁴ SZ, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁵ Cfr. SZ, p. 83.

²²⁶ El mismo análisis se repite en GA 24, pp. 369-370.

²²⁷ SZ, p. 414.

²²⁸ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 748-757.

²²⁹ SZ, p. 414.

son analizados también en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*²³⁰. Sin embargo, el orden de presentación es distinto. En *Sein und Zeit*, el orden es: databilidad, extensión, publicidad y significatividad, mientras que en los *Grundprobleme* se comienza por la significatividad, la databilidad, la extensión y la publicidad, es decir, la significatividad o tiempo del mundo abre la secuencia en la *Vorlesung* y la cierra en *Sein und Zeit*. Ahora bien, esta diferencia no implica, desde nuestra perspectiva, una diferencia esencial. Más bien el principio mismo de descripción fenomenológica prohíbe deducir una característica de la otra; en todo caso muestra la cooriginariedad de los cuatro componentes. También cabe señalar que los dos últimos componentes del tiempo expresado no muestran inmediatamente su carácter neutro en el análisis.

En forma general, podemos decir que el tiempo originario tiene tres niveles. La temporalidad del estado de abierto se temporaliza desde un advenir neutro, la historicidad desde un ser-sido que necesita ser garantizado también desde el advenir neutro y la intratemporalidad lo hace desde la presentación. Sin embargo, ¿qué garantiza la neutralidad del tiempo originario y por ende la co-originariedad de todos sus niveles, si hasta ahora sólo probamos que el advenir en cuanto tal es originariamente neutro? En los *Grundprobleme* bajo la denominación de esquema de la presencia (*Praesenz*) Heidegger desarrolla esta condición de posibilidad de la neutralidad del tiempo originario para el presente y la hace extensiva al resto de los éxtasis temporales.

3.6. La esquemmatización neutra del presente.

En los *Grundprobleme* de 1927 Heidegger identifica la “presencia (*Praesenz*)” como esquema horizontal del éxtasis del presentificar²³¹. Ahora bien, si, como dijimos, la temporalidad se temporaliza siempre en y por la unidad de sus tres éxtasis, ¿por qué asignarle un privilegio a la presencia como esquema originario? Heidegger se esfuerza en mostrar que la comprensión del útil es posible no sólo desde la perspectiva del Dasein, por la unidad extática de la temporalidad, sino también desde la perspectiva más objetiva: del mundo. En efecto, por una parte, la comprensión del ser del útil y de su vinculación a un complejo remisional supone un acto de presentificación que comprende en la función del útil la anticipación de toda su destinación; por lo tanto, supone la unidad del triple éxtasis temporal por el lado del Dasein. Pero, por otra parte, el presente de este acto de presentificación remite a un horizonte de presencia en el interior del cual un útil puede ofrecerse al acto de presentificación. *El presente de este acto no es ni el presente caído (el mero presentar) ni el presente propio, es decir, el instante.* Este horizonte neutro de presencia —esto es, una presencia indiferente a su temporalización propia e impropia-

²³⁰ Cfr. GA 24, pp. 369-374.

²³¹ Cfr. GA 24, pp. 431-445.

se convierte en un espacio de juego para el útil. La presencia deviene un esquema, es decir, un horizonte permanente del mundo que no es sensible ni inteligible.

“El éxtasis del presente es en cuanto tal la condición de posibilidad de una determinación “más allá de sí”, de la trascendencia, del proyectar sobre la presencia. Como condición de posibilidad del “más allá de sí” tiene en sí misma una *prefiguración esquemática* de aquello hacia lo que se dirige el “más allá de sí”. Lo que se encuentra más allá del éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar arrebatado está determinado por ese carácter o, mejor, lo que determina en general el hacia dónde del “más allá de sí” como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia”²³².

El esquema de la presencia, se constituye en el horizonte del presente, en el cual éste se proyecta extáticamente. El esquema de la presencia es una esquematización de ese más allá de sí hacia el cual se dirige el presente en tanto éxtasis temporal. La presencia escapa al dualismo temporal de propiedad e impropiiedad. Es temporalmente originaria sin haber sido jamás temporalmente propia. No es como la presentación, en tanto acto de manipular el útil, un momento del desarrollo de un tiempo derivado²³³.

Como señala Michel Haar, la noción de “presencia (*Praesenz*)” de los útiles pone en juego un aspecto en cierto sentido “objetivo”²³⁴ de la temporalidad distinto y complementario del “proyecto resuelto de sí” del Dasein claramente marcado por el primado del advenir. El ser del ente intramundano, esté disponible o no, se presenta siempre como una posibilidad que puede ser llevada a la práctica o devenir impracticable²³⁵. El útil puede estar a la mano en su presente o a trasmano y ambos modos remiten a una proceso originario del tiempo como presencia.

²³² GA 24, p. 435. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²³³ El útil está disponible en el presente y lo estará nuevamente. Pero el horizonte o el esquema del útil que hace posible este tipo de comprensión no es susceptible de deslizarse en el pasado, ni nace exclusivamente del futuro. En términos husserlianos, se podría decir que la presencia es aquello que la temporalidad ocupada designa como una forma que se puede plenificar con diversos contenidos.

²³⁴ Cfr. Haar, Michel, “Le Moment (kairos), L’Instant (*Augenblick*), et le Temps du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)”, en Courtine F, J., *Heidegger 1919 De L’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, p. 88.

²³⁵ Ahora bien, cabe preguntarse, ¿por qué se operó este cambio?, ¿por qué el presente pasó a tener este lugar privilegiado en los *Grundprobleme* que en *Sein und Zeit* no tenía? Si se compara la comprensión del ser intramundano y el mundo a partir del esquema de la presencia vemos que hay una constante inflexión del futuro hacia el presente. En *Hauptwerk* de Heidegger la comprensión esta fundamentalmente determinada por el advenir, tanto en su forma propia como impropia. Deviene propia en la resolución: en la cual me proyecto silenciosamente y en disposición de angustia hacia mí más propio ser culpable entendido este como el fundamento negativo de una nihilidad. Esto es, deviene propia precursando su posibilidad de ser para la muerte (*Sein zum Tode*). Impropiamente (GA 24, p. 395, y SZ, p. 337) la comprensión es un estar a la expectativa (*Gewärtigen*) por lo cual el Dasein se comprende desde sus posibilidades prácticas y cotidianas: “El comprender impropio (*uneigentliche Verstehen*) se proyecta hacia lo que puede ser objeto de ocupación hacia lo factible apremiante o ineludible del quehacer

“... el carácter de lo a la mano y de lo a trasmano (*Abhandene*) son variaciones de un mismo fenómeno fundamental que caracterizamos como el carácter de estar presente (*Anwesenheit*) y el carácter de estar ausente (*Abwesenheit*) y en general como presencia (*Praesenz*)”²³⁶.

Merecen destacarse dos cosas a partir de esta cita: la primera es que la neutralización del presente, bajo el esquema de la presencia, resalta su carácter originario junto a la tendencia a la neutralidad ya detectada en el advenir y en el ser-sido. “La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el advenir y el ser-sido (repetición, olvido, retención) / Para no hacer demasiado confusa la visión del fenómeno de la temporalidad ya de por sí difícil de captar, nos limitaremos a la explicación del presente y de su horizonte extático”²³⁷. Heidegger reconoce aquí que análogos esquemas habría que pensar para el advenir y el ser-sido, si bien dichos esquemas no son desarrollados. Lo cierto es que la tendencia que descubrimos a neutralizar el tiempo advenidero y el ser-sido son una prueba de que la neutralidad del tiempo es el camino elegido por Heidegger para demostrar la co-origenariedad de los éxtasis. Queda como tarea desarrollar un esquema de lo advenidero y un esquema de lo sido. La segunda cuestión es que el carácter neutro del tiempo conlleva el reconocimiento de una negatividad originaria expresada bajo el modo de la ausencia o del estar ausente. Recordemos, como ya dijimos, que en la mundaneidad del mundo, el útil se hace manifiesto en su carácter de tal, no en los modos positivos funcionales de su utilidad sino precisamente en modos privativos o negativos:

“Todo lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación. No podemos ahondar ahora en las razones de por qué esto es así. Digámoslo rápidamente, se encuentran tanto en la esencia de la temporalidad como en la de la negación arraigada en ella. Si lo positivo se aclara a partir de la privación, entonces, para nuestro problema, esto significa que será posible llevar a

cotidiano (*alltäglichen Beschäftigung*)” (*SZ*, p. 337). Heidegger sostiene que la presentación es una modificación de la comprensión en el sentido de una dispersión (*Zerstreuung*) e incapacidad de permanecer (*Unverweilen*). Destacamos junto a Michel Haar que en estas condiciones, el presente sumido en las exigencias de la cotidianidad es todavía más impropio y caído que la comprensión impropia (Cfr. Haar, Michel, “Le Moment (kairos), L’Instant (*Augenblick*), et le Temps du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)”, p. 89). En *Sein und Zeit* la oposición entre originario y derivado hay que entenderla como oposición entre futuro y presente, porque según Heidegger “el advenir (*Zukunft*) se temporaliza en forma propia en el precursar (*Vorlaufen*), por eso el precursar es más originario” (*SZ*, p. 337. En este sentido el futuro es el fenómeno primordial de la temporalidad originaria y propia. Cfr. Haar, Michel, “Le Moment (kairos), L’Instant (*Augenblick*), et le Temps du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)”, p. 89.

²³⁶ *GA* 24, p. 433. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁷ *GA* 24, p. 435.

cabo de un modo más claro la interpretación temporal de lo a la mano, por lo que respecta a su sentido de ser, si se sigue la orientación hacia el modo de ser de lo a trasmano”²³⁸.

Esta noción de privación se convierte en clave y plantea la difícil cuestión de señalar “¿Cómo podemos fijarnos en algo ausente? ¿Cómo es posible descubrir lo que falta? ¿Hay en general un modo de acceso a lo ausente, a lo a trasmano? ¿Hay un modo de identificación de lo que no está a la mano? Evidentemente, puesto que decimos también: veo algo que no está ahí”²³⁹. Entonces esta neutralización del presente bajo la esquematización de la presencia lleva a conferir un particular estatuto a la negatividad: “¿Cuál es este modo de acceso a lo ausente? El modo peculiar de descubrimiento de lo ausente es el modo específico del *echar en falta*. ¿Cómo es ontológicamente posible un comportamiento semejante? ¿Cuál es la temporalidad del echar en falta?”²⁴⁰. Lo que Heidegger deja en claro desde el vamos es la co-originariedad de la ausencia o falta con la presencia, pues ella no es simplemente un no presentificar, esto es un mero derivado de la presencia. Echar en falta no es simplemente no encontrar, es no encontrar algo que anticipamos como encontrable. El echar en falta es así un impresentificar (*Ungegenwärtigen*). Por ello guarda una co-pertenencia originaria con la presencia, a tal punto que así como existe un esquema originariamente neutro de la presencia, esto es independiente de la propiedad y de la impropiiedad del tiempo, de la misma forma existe un esquema originariamente neutro de la ausencia. “Al éxtasis del impresentificar que hace posible el echar en falta, le pertenece el esquema horizontal de la ausencia (*Absenz*)”²⁴¹. Esta ausencia originaria implica, es cierto, una modificación de la presencia, pero “no cabe interpretar como mayor exactitud esta modificación de la presencia en ausencia en la que se mantiene la presencia como modificación si no se profundiza en la caracterización de esta modificación en general, o sea, en la modificación de la presencia como no, como negativa, y si no se esclarece su relación con el tiempo”²⁴². Es en esta relación temporal en la cual se descubre que, “si el Dasein no fuera un ente temporal en el sentido originario del tiempo, entonces el Dasein nunca podría encontrar que le falta algo”²⁴³.

La originariedad neutra del tiempo como presencia en su articulación con esta co-originariedad de la negatividad lleva a desarrollar en Heidegger una posición hegeliana: “en definitiva Hegel

²³⁸ GA 24, p. 439.

²³⁹ GA 24, p. 441.

²⁴⁰ GA 24, p. 441. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴¹ GA 24, p. 442.

²⁴² GA 24, p. 442.

²⁴³ GA 24, p. 442.

está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que ser y nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente”²⁴⁴. Es por eso que

“... la negatividad puede ser interpretada solo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la modificación, por ejemplo, del estar presente en estar ausente”²⁴⁵.

En síntesis, a partir de los *Grundprobleme* se intensifica la tendencia que lleva a atenuar la importancia de la distinción entre temporalidad propia e impropia, y entre lo originario y lo derivado con la consecuencia de que el Dasein, en su proceso de temporalización, se orienta hacia la neutralidad temporal²⁴⁶. Por lo tanto, Heidegger mantiene la noción de un tiempo vulgar entendido como olvido de la finitud, esto es, de la posibilidad más propia. Pero, el tiempo propio fundando sobre el primado del advenir, pasa a tener una función más restringida, sólo vale para el proyecto resuelto del Dasein propio. La temporalidad del mundo y el esquema de la presencia se destacan de la temporalidad misma complementando así la unidad extático horizontal de la temporalidad en general e indicando la dirección general de la misma hacia una negatividad constitutiva que emerge del seno mismo de la neutralidad del tiempo²⁴⁷.

²⁴⁴ GA 24, p. 443. Como señala Daniel Brauer refiriéndose a la negación en Hegel, ella se caracteriza por una operación de excluir que es constitutiva. Por ello, “la negación es en el pensamiento de Hegel no una operación supresiva, sino la *explicitación de una cualidad inherente al concepto positivo mismo, su “negatividad”*... Lo positivo ya “es” en sí negativo”. (Brauer Daniel, “Negación y Negatividad en Hegel” en *Escritos de Filosofía*”, p. 113. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecuadrados son de Brauer). También cfr. en el mismo artículo las pp. 116-117. Del mismo autor cfr. “El secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas negativas del discurso y la acción” en *Revista de Filosofía y Teoría Política* de la Universidad de la Plata, pp. 7-57.

²⁴⁵ GA 24, p. 443.

²⁴⁶ GA 24, pp. 171-172.

²⁴⁷ Resulta harto significativo que el éxtasis temporal elegido por Heidegger para presentar la articulación entre temporalidad y negatividad sea el presente. Para ampliar éste punto, Roberto Walton dice: “si lo ausente –del que lo pasado y lo futuro son un modo (*eine Weise*)- mantiene una relación esencial con lo presente actual, resultará que no solo nos atañe –y lo que nos atañe (*das uns Angehende*) es lo que dura (*das Währende*)- el venir a la presencia en su sentido restringido a lo presente actual, con su correspondiente modalidad del presente actual o inmediato (*Gegenwart*), sino también el ausentarse (*das Abwesen*) como venir a la presencia de lo aún no actualmente presente (*noch-nicht-Gegenwärtiges*) y de lo ya no actualmente presente (*nicht-mehr-Gegenwärtiges*)”. Walton, Roberto, J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones* pp. 45-46. Por todo ello, “la presente comprende también lo presente no actual (*das ungegenwärtig Anwesende*), que, considerado desde la perspectiva de lo presente actual, es lo ausente (*das Abwesende*). Así todo lo presente y todo lo ausente están reunidos en un venir a la presencia”. *Ibid*, p. 45.

Balance Provisional de la Segunda Parte. Temporalidad neutra: ¿originariedad o anonimato del tiempo?

En el recorrido de esta segunda sección vimos como el análisis del ser-en-el-mundo- realizado en el primer capítulo- expresaba por un lado, una tendencia neutra y constitutiva en sus estructuras. Pero por el otro, indicaba también una tendencia a hacer de la caída impropia un elemento cuasi-originario. En el análisis del cuidado –realizado en el segundo capítulo- esa tendencia se revirtió y el rol conductor parecía quedar del lado de una identificación entre propiedad y originariedad del tiempo en las estructuras. En ambos casos el elemento dicotómico parece estar ligado a la caída; ella no sólo cumple una tendencia estructural en la articulación del ser-en-el-mundo sino que también es un componente esencial del cuidado. De mantenerse esa tendencia explicativa la neutralidad metafísica originaria de la que habla Heidegger mencionada en la introducción a esta sección parecía borrarse o bien bajo la originariedad de la propiedad o bien bajo la originariedad de la propiedad.

Sin embargo, con el capítulo tres la noción de tiempo neutro permitió concebir lo originario en toda su fuerza e independencia. La temporalidad extático horizontal se reveló como una temporalidad originariamente neutra, en la cual se puede sostener la neutralidad metafísica del Dasein. Esta temporalidad normalmente indiferente a sus modos de expresión permitió no sólo descubrir el rol conductor del advenir en el proceso de temporalización, sino que finalmente despejó el problema de la caída y la impropiedad. La caída asociada al presente impropio se reveló como un momento constitutivo, pero no originario. Originario es el esquema neutro de la presencia, el cual serviría de modelo para pensar análogos esquemas para el advenir y el ser-sido. Esto último reviste importancia capital. Pues el carácter neutro de la historicidad también se mostró como un aspecto problemático que por momentos reproducía la tendencia a identificar propiedad y originariedad. Si bien la historia se reveló en los pasos finales del análisis como originariamente neutra, el precio para lograrlo fue fundarla en el advenir neutro y no en un ser-sido neutro. La originariedad neutra del tiempo mostró, como corolario, su articulación constitutiva y originaria con un componente negativo del tiempo que ya habíamos detectado en los tempranos cursos de Freiburg.

Pero, ¿cómo entender esta forma tan singular de unificarse que tiene el tiempo originariamente neutro y negativo? Recorramos los desafíos que nos plantea este interrogante. Bajo el título de unidad de la temporalidad, debemos interrogar acerca del modo en que los éxtasis configuran la unidad del tiempo. Es una pregunta acerca de la unidad con relación al carácter extático que reviste el tiempo originariamente entendido. Ante todo, aclaremos que un primer resultado que surge del carácter neutro y móvil del tiempo extático es que los éxtasis no están centrados en un núcleo del cual emanan en distintas direcciones. La temporalidad originariamente neutra no es

otra cosa que el acontecer del despliegue de la totalidad del fuera de sí de sus éxtasis, de tal manera que la totalidad del tiempo se configura con relación a cada éxtasis.

Otra forma de indicar este modo de unidad originaria de la temporalidad es la expresión impulso u oscilación (*Schwingen*). Al ser de cada éxtasis yace un “impulsar extáticamente libre”¹, gracias al cual “la temporalización es la impulsación libre de la temporalidad total originaria”². En este sentido se plenifica la unidad ya que “la esencia del tiempo yace en la impulsación unitaria y extática”³. El impulso en cuanto tal tiene un sentido puramente activo. Por ello, los éxtasis son direcciones horizonticas que despliegan ese impulso. Cabe aclarar que en tanto direcciones del impulso no están fundados en un punto no-extático del cual emanar. Mas bien, los éxtasis son el impulso mismo y en tanto direcciones de la temporalidad en principio son neutros. Neutro significa que en cada uno de ellos se impulsa libremente toda la temporalidad sin que necesariamente deba en forma obligada plenificarse dicho impulso en forma propia o impropia. Sólo si la temporalidad se concibe de esta forma es que ella configura la unidad de los éxtasis. Lo cual significa que la temporalidad no es otra cosa que su neutro desplegarse fuera de sí, esto es, una unidad en sí misma unificante⁴.

De esta forma se garantiza la co-originariedad buscada del tiempo, que está a la base de la co-originariedad de las estructuras que de él dependen. La temporalidad originaria no podría ser tal si ella pretendiera temporalizarse totalmente, por ejemplo, en sólo dos éxtasis y no en los tres. Si bien la temporalidad actúa así como el garante buscado que unifica al ser-en-el-mundo y al cuidado, cabe preguntarse ¿qué tipo de unidad funda ella? La temporalidad originaria no tiene un núcleo del cual emanar, ella es puro impulso neutro que por así decirlo se resiste a ser plenificado en forma determinada en un modo fijo del tiempo. De esta forma ella pre-existe a aquello que debe unificar, las estructuras de la existencia. La temporalidad así entendida se revela como anónima frente al Dasein resuelto que la actualiza. La pura movilidad temporal parece sobrepasar al Dasein, y en tanto ella es neutra, el Dasein no puede fijarla o asirla en forma definitiva. Extraña forma de fundamentar des-fundamentando y desapropiando. Lo más propio del Dasein, el tiempo, parece des-apropiarlo. Si la temporalidad originaria es la luz que ilumina al Dasein, el análisis de la misma la presenta como una luz opaca que ilumina bajo el modo del claro-oscuro. Ilumina, es cierto, unifica, también es cierto, pero a la vez sobrepasa y excede a lo unificado. Cabe preguntarse entonces, ¿cumple realmente su cometido la temporalidad originariamente neutra –garantizar el poder ser-total- si tiende a independizarse cada vez más del Dasein? ¿Puede una temporalidad originariamente neutra que tiende a

¹ GA 26, p. 268.

² GA 26, p. 268.

³ GA 26, p. 268.

⁴ Cfr. GA 26, p. 264.

volverse anónima plenificarse en sentido estricto en términos de temporalidad propia e impropia? ¿En qué sentido la esencia del Dasein es el tiempo si éste originariamente lo sobrepasa y parece independizarse de él? ¿No será por esto que Heidegger termina considerando que el esquema de la presencia como temporalidad originariamente neutra es igualmente originario con el esquema de la ausencia? ¿Si el tiempo originario es tanto neutro como negativo –y de hecho lo es pues que el tiempo neutro sea pura movilidad sin centro es una forma de decir que es nihilidad sin fundamento- no termina cortando la unidad buscada? En la sección siguiente nos dedicamos a discutir estas aporías que la concepción del tiempo originario conlleva y a plantear la solución heideggeriana a las mismas retomando la noción de horizonte del tiempo.

TERCERA PARTE. APORÍAS Y PERSPECTIVAS DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA: LUMINOSIDAD Y NEGATIVIDAD.

Introducción.

El camino recorrido hasta ahora nos obliga a detenernos en las dificultades que arroja el proyecto heideggeriano de la temporalidad originaria. Los resultados parciales que obtuvimos hasta aquí nos demuestran que existen una serie de significativas dificultades a la hora de pensar la posibilidad de una temporalidad originaria neutra y finita. La primera de ellas señala que la temporalidad es un supuesto espurio y redundante si lo que con ella se busca es explicar el problema de la unidad y totalidad del ser del Dasein. La segunda dificultad parte del hecho de que la temporalidad originaria, por ser esencialmente neutra, pretende no ser idéntica a la propia, pero esta distinción no se mantiene y Heidegger termina identificando ambos modos de ser del tiempo. Con lo cual se borra la distinción buscada. En tercer lugar, debemos mencionar la cuestión de la derivabilidad del tiempo. Pese a que el planteo heideggeriano apunta a la cooriginariedad de todos los momentos temporales, igualmente ha señalado que todo lo que procede en el terreno óntico desde el ontológico es derivado y por ende “degenera” de una estructura de orden superior. Esta afirmación atenta contra la cooriginariedad de los distintos niveles del tiempo o como mínimo resulta contradictoria con ella. Un cuarto problema radica en la articulación ente temporalidad originaria y temporalidad vulgar. Si aceptamos que la temporalidad originaria es neutra y que el tiempo vulgar no participa de dicha originariedad, entonces ¿de dónde surgen los caracteres del tiempo vulgar –especialmente la idea de continuidad- si no pueden estar contenidos en lo originario mismo? ¿Y de estar contenidos en lo originario mismo, no deja lo originario de ser tal? Finalmente, en último lugar, la relación temporalizada entre propiedad e impropiidad se superpone con la distinción entre los aspectos ónticos y ontológicos, con lo cual termina condicionando, en términos que podríamos denominar maniqueos, todo el examen heideggeriano de la temporalidad. Por ende, parece que Heidegger desarrolló –contra su propia intención- un concepto “dualista” de tiempo absolutamente dependiente de la tradición que pretende deconstruir.

Este vasto campo de problemas será analizado en vista de los resultados previamente alcanzados y concluiremos desarrollando la noción de horizonte temporal como aspecto específico de la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria. Este concepto de raíz husserliana será la clave exegética que nos permitirá descubrir los aspectos más relevantes e integrales de la fenomenología heideggeriana del tiempo y destacarla frente a las objeciones que se le han dirigido.

Capítulo 1. La temporalidad originaria y neutra como luminosidad del Dasein

Heidegger señala que la temporalidad originaria y neutra es el modo en que el Dasein se ilumina en su unidad.

“Que el Dasein está “iluminado (*“erleuchtet”*)” significa que *en cuanto* ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la luminosidad (*Lichtung*). Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad”¹.

A la vez señala cómo si el Dasein es lo iluminado y está aclarado en sí mismo entonces revela sorprendentemente que,

“... *la temporalidad extática ilumina originariamente el ahí*. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales que conforman la esencia del Dasein”².

Toda la dificultad parece radicar en la conciliación de estas dos afirmaciones. Si el Dasein está iluminado en sí mismo ¿por qué necesita que su luz sea la temporalidad originaria? Si el Dasein es su propia luz, ¿no sería redundante hablar de una luminosidad –la temporalidad originaria– que lo unifica?

1.1. La temporalidad originaria como metanivel ontológico y sus problemas.

La primera de las objeciones mencionadas en la introducción tiene su principal defensora en Margot Fleischer, la cual no por casualidad titula el primer capítulo de su libro *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*: “Función del metanivel ontológico que fundamenta el ser del Dasein”.

Su argumento es el siguiente: Heidegger señaló desde el inicio de *Sein und Zeit* que la respuesta a la pregunta por el sentido del ser del Dasein es la antesala para responder la pregunta por el sentido del ser en general. Ahora bien, el filósofo presenta la problemática del ser del Dasein como una problemática ligada al problema de la unidad. Esta presentación tiene como desenlace la introducción de la temporalidad originaria como sentido y fundamento del ser del Dasein, pero Fleischer se pregunta ¿es este desenlace necesario?, ¿se deduce realmente de la argumentación de Heidegger?

¹ SZ, p. 133. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

² SZ, p. 351. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Margot Fleischer³ recuerda que Heidegger introduce su investigación sobre la temporalidad en *Sein und Zeit* partiendo de la pregunta por el poder ser total del Dasein. Analizando la relación entre temporalidad (*Zeitlichkeit*) y poder-ser-total (*Ganzseinkönnen*) según esta autora hay que preguntarse: ¿por qué insiste Heidegger en *Sein und Zeit* con el problema del poder-ser-total, pese a que la cuestión de la unidad del ser del Dasein queda a sus ojos resuelta de manera satisfactoria previamente a la introducción de la temporalidad originaria?

Analicemos la pertinencia de este interrogante. Heidegger acentúa que la estructura de la *Sorge* conlleva la respuesta al mencionado problema de la unidad del Dasein. El párrafo 39 es el encargado de explicitar la pregunta y el párrafo 40, con el análisis de la angustia, prepara la respuesta, todo lo cual se termina de articular en el párrafo 41. El aspecto formal de la estructura de la *Sorge* se constituye como “la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein”⁴. Ella es “totalidad estructural originaria”⁵ y “se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, “desde siempre”, en todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein”⁶. Heidegger habla del “fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial”⁷. De esta forma “la totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado”⁸ parece a primera vista no necesitar otra fundamentación de su unidad. Esta explicitación de la articulación estructural de la *Sorge* podemos confrontarla, siguiendo la indicación de Fleischer, con el siguiente interrogante que formula el propio Heidegger:

“... pero ¿no es esto un indicio fenoménico de la necesidad de seguir examinando la cuestión ontológica hasta sacar a luz un fenómeno *aún más originario*, que sirva de fundamento ontológico a la unidad y totalidad de la multiplicidad estructural del cuidado?”⁹.

Heidegger mantiene de esta forma la “puerta abierta”¹⁰ para presentar en primer lugar y ante todo la fundamentación de la *Sorge* en la temporalidad originaria que actúa así de garante (*verbürgenden*) de esa unidad buscada.

Por lo tanto, se presentan dos puntos a destacar con respecto a la unidad de la *Sorge*. El primero de ellos se enuncia sistemáticamente en el párrafo 45: “la elaboración del fenómeno del cuidado proporcionó una mirada al interior de la constitución concreta de la existencia, esto es,

³ Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*. DESDE AHORA CON LA SIGLA: DZH

⁴ SZ, p. 192. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵ SZ, p. 193.

⁶ SZ, p. 193. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁷ SZ, p. 193.

⁸ SZ, p. 196.

⁹ SZ, p. 196. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰ DZH, p. 14.

a su cooriginaria conexión con la facticidad y la caída del Dasein”¹¹. Pero se destacan en este párrafo solamente las limitaciones de las determinaciones previas en el análisis de la *Sorge* ya que no se encontró a partir de ellas una consideración para sostener el poder ser propio del Dasein. Heidegger se refiere aquí al Dasein como “no total”¹². Esto significa que “hemos afirmado, ciertamente que el cuidado es la totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein. ¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo? En efecto, la cotidianidad discurre “entre” el nacimiento y la muerte. Si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de su existencia está co-constituída por el poder-ser, entonces mientras exista el Dasein, pudiendo ser tendrá siempre que *no ser todavía* algo. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste a ser aprehendido como un ente total”¹³. Podemos apreciar, según argumenta Fleischer, que la perspectiva desde la que Heidegger plantea el problema del ser-total del Dasein resulta completamente inadecuada¹⁴ en el contexto de *Sein und Zeit*, de modo que el problema de la unidad propuesto en estos términos también carece de genuinidad. Efectivamente Heidegger ya sabe en el párrafo 46, después de la repetición del interrogante por la unidad, del carácter inadecuado¹⁵ del problema de dicho interrogante, incluso señala la posibilidad de “descartar como fútil el problema de la integridad del Dasein”¹⁶.

Ahora bien, el segundo punto que parece contradecirse con el primero es el siguiente: Heidegger también elabora un concepto plenamente existencial de la muerte y del proyecto de un ser-para-la-muerte propio y señala que el anticiparse (*Sich-vorweg-sein*) es un poder-ser sí mismo propio (*eigentliches Selbstseinkönnen*) contrapuesto a una existencia impropia del Dasein ocupado y perdido en el *Man*. Heidegger encuentra el buscado *Sich-vorweg-sein* en el precursar-la-muerte. “El precursar o adelantarse se revela como posibilidad... de *existencia propia*”¹⁷. De esta forma identifica el ámbito de la propiedad como “poder ser total” -el cual se relaciona con el precursar (*Vorlaufen*)- y la resolución (*Entschlossenheit*). La existencia propia, comparece como precursar por un lado, y como resolución por el otro. El párrafo 62 es el encargado de conectar ambos fenómenos en la “resolución precursora”, el título mismo del párrafo lo anuncia¹⁸. A propósito de esta conexión entre lo existitivo y lo existencial, entre el plano óntico y el ontológico que a primera vista puede resultar extraña, o cuanto menos, arbitraria, Heidegger señala: “la resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser

¹¹ SZ, p. 231.

¹² SZ, p. 233. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹³ SZ, p. 233. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

¹⁴ Cfr. *DZH*, p. 14.

¹⁵ Cfr. SZ, p. 236.

¹⁶ SZ, p. 237.

¹⁷ SZ, p. 263. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁸ El título del párrafo 62 reza así: “el modo existitivo propio del poder ser total del Dasein como resolución precursora” (Cfr. SZ, p. 305).

cuando es un comprensor ser para el fin. La resolución no “tiene” tan sólo una conexión con el precursar como algo diferente de ella misma. *Ella implica el ser para la muerte de un modo propio como la posible modalidad existensiva de su propiedad*”¹⁹. Por lo tanto la articulación entre precursar y resolución revela que:

“Sólo la resolución precursora comprende *en forma propia y total*, es decir, *originaria*, el poder-ser-culpable”²⁰.

Comprobamos entonces que la resolución y el precursar en su necesaria y esencial articulación dejan fuera de lugar el problema del poder ser total de la existencia propia, a lo cual se suma que Heidegger ya presentó²¹ antes de dicha articulación en el horizonte mismo de la cotidianidad a la *Sorge* en una suerte de unidad elemental. Sin embargo, nuestro filósofo se orienta hacia la temporalidad originaria como respuesta a una insistente pregunta sobre la unidad o totalidad del Dasein. En el marco de las reflexiones metodológicas del párrafo 61 formula que:

“... el afianzamiento del fenómeno originario de la temporalidad se logra demostrando que todas las estructuras fundamentales del Dasein que hemos expuesto hasta ahora son, en el fondo, “tempóreas” en su posible totalidad, unidad y despliegue, y que deben ser concebidas como modos de temporalización de la temporalidad”²².

En el párrafo 65 señala que la reflexión previamente realizada, “debía servir como última preparación para la aprehensión fenoménica de la totalidad del todo estructural del Dasein”²³ y en virtud de ello se pregunta “¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?”²⁴. La respuesta es taxativa, “La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad”²⁵. Además, reforzando la argumentación precedente señala que “la temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado”²⁶.

¹⁹ SZ, p. 305. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. No sólo eso sino que además, “la nihilidad que atraviesa originariamente el ser del Dasein de un extremo al otro dominándolo, se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte” (SZ, p. 306).

²⁰ SZ, p. 306.

²¹ Cfr. DZH, p. 16.

²² SZ, p. 304. El término entrecomillado es de Heidegger.

²³ SZ, p. 323.

²⁴ SZ, p. 324. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁵ SZ, p. 327. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁶ SZ, p. 328.

Ahora bien, la pregunta que Fleischer coloca en la primera línea de la discusión es: ¿por qué Heidegger insiste en fundamentar la estructura total de la *Sorge* en la temporalidad originaria cuando de hecho ya había probado su unidad sin recurrir a un principio adicional? Dicho de otra forma, del análisis de la totalidad estructural de la *Sorge* no se desprende la necesidad que conduce directamente al “acontecimiento fundante (*Fundierungsgeschehen*)”²⁷ en la temporalidad originaria. Sin embargo, Heidegger, una vez finalizado el análisis de la *Sorge*, repite la pregunta acerca de su unidad y plantea su totalidad estructural como problema, indicando que se trata de “la puesta al descubierto del sentido ontológico del ser del Dasein”²⁸ en donde sentido significa “el fondo sobre el cual (*das Woraufhin*) se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse que algo sea lo que es”²⁹. En tanto sentido ontológico del ser del Dasein es que se pone al descubierto la temporalidad originaria.

Fleischer afirma que existe una contradicción, pues para Heidegger el *ser* del Dasein debe hacerse posible a través de la temporalidad, es decir, debe fundarse en ella. Pese a ello, previamente habló de la *Sorge* como *ser* del Dasein y de su totalidad estructural como un *a priori* existencial que subyace a esa estructura misma. Mientras en la primera sección de *Sein und Zeit* la *Sorge* parece tener garantizada su unidad al comenzar la segunda sección la situación se modifica. Entonces debe pasarse desde el ser unificado –la *Sorge* como *ser* del Dasein– hacia un ser (*del* Dasein), a través del cual se funda la unidad del primer ser. Para ello debe “repetirse” todo el análisis ontológico del ser del Dasein o *Sorge* a partir de un “meta-nivel”³⁰. Por eso Fleischer habla de una diferencia ontológica entre el ser del Dasein (*la Sorge*) y el “ser ente de ese” ente llamado Dasein (lo que le da su “sentido”, *i.e.*, la temporalidad). Con la noción de temporalización de la temporalidad Heidegger indica ese “acontecer del ser” del Dasein, el cual después se plenificará en el modo propio o impropio de la existencia.

Desde nuestro punto de vista Fleischer sólo puede sostener su objeción admitiendo que existe una temporalidad originaria formalmente neutra. Propiedad e impropiidad se diferencian en tanto son los modos fundamentales de la existencia, pero ambos “se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporalidad”³¹. Si bien Heidegger habla de una temporalidad propia y de una temporalidad impropia, como vimos, el autor avanza en una profundización de las dimensiones temporales que muestra toda su fuerza en la postulación de una temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*) que trasciende y funda a las dos modalidades de temporalización mencionadas. Margot Fleischer construye su objeción acerca del carácter irrelevante de la temporalidad como metanivel ontológico, admitiendo que esa

²⁷ Cfr. *DZH*, p. 16.

²⁸ *SZ*, p. 323.

²⁹ *SZ*, p. 324.

³⁰ Cfr. *DZH*, p. 17.

³¹ *SZ*, p. 304.

temporalidad es originaria y formalmente neutra. El punto problemático es que, a su juicio, Heidegger no solamente no necesitaba postular una temporalidad formalmente neutra sino que además la postulación de la misma conduce a su proyecto al fracaso, pues, como veremos, para esta autora la temporalidad originaria como metanivel ontológico no se sostiene coherentemente con el resto de la argumentación heideggeriana.

1.2. La pérdida de la temporalidad originaria como metanivel ontológico.

En este punto se analizan las contradicciones que, según Fleischer, trae aparejado la postulación del tiempo como metanivel -contradicciones que llevan a su caída como principio- y las consecuencias que se desprenden de ello para la fenomenología de Heidegger. El proceder de Heidegger en su análisis del tiempo se consagra a la siguiente tesis:

“... la temporalidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del poder ser total del Dasein, es decir en el fenómeno de la resolución precursora”³².

La exégesis de esta afirmación condiciona todo el examen de la temporalidad originaria. Esta afirmación significa que la temporalidad se “manifiesta originariamente”³³ en la resolución precursora. A juicio de Fleischer este hecho implica que la exposición heideggeriana de la temporalidad originaria se vea caracteriza por una particular ambivalencia a partir de la cual se produce su caída como metanivel ontológico.

Fleischer señala su clave de lectura para la tesis enunciada: por un lado, temporalidad originaria y temporalidad propia tienen la misma estructura y, por el otro, “la temporalidad propia es la efectivización *existentiva* de la temporalidad originaria a través de un Dasein que existe propiamente”³⁴. Pero, aclara, si bien el acaecer de la temporalidad originaria hace posible esa efectivización propia, sin embargo no es idéntica con ella. Por lo tanto, la temporalidad originaria en tanto *ser* del Dasein debe encontrarse en cada Dasein, incluido aquel que existe impropriamente y este argumento reviste tanto más valor en cuanto, según Heidegger, el Dasein existe “inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*)” de manera impropia y caído. Entonces, la temporalidad originaria entendida en términos neutros precede a la temporalización propia, pero esta última en cuanto manifiesta la efectivización *existentiva* de la temporalidad originaria tiene la misma estructura que ella y que la *Sorge*. En función del señalamiento anterior Fleischer analiza la relación que la “resolución precursora” tiene con el advenir

³² SZ, p. 304. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

³³ SZ, p. 304.

³⁴ DZH, p. 19. El término destacado en bastardillas es de Fleischer.

(*Zukunft*) y el ser-sido (*Gewesenheit*) en tanto formas de efectivización de esa temporalidad originaria.

El advenir (*Zukunft*) manifiesta la resolución precursora como “venir hacia sí (*Auf-sich-zukommen*)”. El resolverse “precursante o adelantante (*vorlaufende*)” es el modo existensivo en el cual

“... la resolución precursora es un *ser para* el más propio y eminente poder-ser. Esto último sólo es posible en tanto que el Dasein *puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia...* El precursar (*Vorlaufen*) hace al Dasein venidero en *forma propia*, de tal suerte que el precursar mismo sólo es posible en la medida en que el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí (*Auf-sich-zukommen*), es decir, es venidero en su ser mismo”³⁵.

Por un lado, en la cita se habla del advenir propio, el cual es la efectivización existensiva del precursar (*Vorlaufen*) en un Dasein que alcanzó la propiedad. Por el otro, se trata del advenir originario como el movimiento específico del ser del Dasein que “ya siempre (*uberhaupt immer schon*)” “viene hacia sí”. Es decir, según esta última indicación la temporalidad propia está fundada en la originariedad de la temporalidad. Aquí podemos marcar la ambivalencia mencionada por Fleischer³⁶. La cita que señalamos -“esto último sólo es posible en tanto el Dasein *puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia*”³⁷- continúa así: “... y en tanto que en este dejar-se-venir hacia sí (*Auf-sich-zukommenlassen*) soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad, es decir, existe. El dejar-se-venir *hacia sí mismo (auf-sich-Zukommen-lassen)* soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del advenir”³⁸. Margot Fleischer³⁹, señala a partir de este pasaje como la efectivización existensiva del advenir propio se mezcla con el advenir originario mismo (entendido como *Auf-sich-zukommen*) y, por lo tanto, desaparece la diferencia entre la dimensión originaria y la dimensión propia de la temporalidad.

Lo señalado en torno al advenir –la indistinción de sus dimensiones originaria y propia- sin embargo, no se verifica en el éxtasis del ser-sido. Centrándonos en el aspecto resolutivo de la “resolución precursora” vemos que se testimonia en ella el *ser-sido (Gewesenheit)* “siendo venidero (*Zurückkommen auf*) en forma propia el Dasein *es propiamente sido*”⁴⁰. Resolverse (*Entschlossenheit*) “quiere decir hacerse cargo, existiendo, del ser-culpable, *ser* el fundamento arrojado de la nihilidad. Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el

³⁵ SZ, p. 325. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁶ Cfr. DZH, p. 20.

³⁷ SZ, p. 325.

³⁸ SZ, p. 325. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³⁹ Cfr. DZH, p. 20.

⁴⁰ SZ, p. 326. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era*⁴¹. El ser venidero (*Zurückkommen auf*) del Dasein se funda en eso que el ya siempre era, lo cual significa, en su ser-sido más propio, en la efectivización de la existencia propia. ¿Cómo es ella posible? “Sólo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un “yo *he sido*”⁴². El ser-sido de la temporalidad originaria es neutro y funda el ser-sido de la temporalidad propia. Niveles de ser y de efectivización existencial, nuevamente, se separan y diferencian.

Ahora bien, cuando Heidegger examina el ser-sido por separado y luego muestra su articulación con el advenir, tomando en cuenta la totalidad de la resolución precursora, tiene que considerarlo en su unidad originaria con el advenir para que tenga sentido en tanto éxtasis y de esta manera verificar la cooriginariedad del tiempo. Pero cuando Heidegger vincula desde el inicio ambos éxtasis en su formulación unitaria queda claro en dicha unidad originaria de advenir y ser-sido que el primero en su acontecer temporal guarda una clara primacía⁴³ por sobre el ser-sido y de esta forma la cooriginariedad de los éxtasis se ve amenazada.

Fleischer insiste en que si bien la temporalidad originaria tiene la misma estructura de la temporalidad propia- con lo cual ambas quedan identificadas a los efectos de transformarse en un principio metaontológico-, sin embargo se abstienen de efectivizarse existencialmente⁴⁴ tanto en el modo propio del precursar resuelto de la muerte como en la asunción decisoria del ser arrojado. Ahora bien, ¿significa esto que el “*Auf sich zu*” y el “*Zurück auf*” son formas vacías? En principio puede decirse, según Fleischer, que Heidegger no opina eso. No obstante, señala nuestra autora, el mismo Heidegger considera al advenir originario en términos vacíos⁴⁵, con respecto a la posibilidad más extrema precursada en el futuro dice, “¿y si, por su sentido mismo, la resolución sólo llegase a su propiedad cuando ella se proyecta no hacia posibilidades cualesquiera y en cada caso meramente inmediatas, sino hacia la posibilidad extrema, hacia esa posibilidad que antecede a todo poder ser fáctico del Dasein y que, a fuer de tal, viene a estar, de un modo mayor o menormente desembozado, dentro de todo poder-ser fácticamente asumido por el Dasein?”⁴⁶.

⁴¹ SZ, p. 325. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴² SZ, p. 326. Los términos destacados en bastardillas y la expresión entrecomillada son de Heidegger.

⁴³ El siguiente pasaje da cuenta de esta situación, “... hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede *ser* su más propio “como él ya siempre era”, es decir, su “ser sido”. Solo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un “yo *he sido*”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* siempre *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio ser-sido. El Dasein solo puede *ser* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El ser-sido emerge en cierta manera del advenir”. (SZ, pp. 326-327. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁴⁴ Cfr. DZH, p. 21

⁴⁵ El futuro es “venir hacia sí (*Auf sich zukommen*)” en el “resolverse de la muerte” como la “*instancia más alta de su poder-ser*” (SZ, p. 313. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

⁴⁶ SZ, p. 302.

Esta vaciedad formal que Fleischer detecta en la tematización del éxtasis del advenir originario la reencuentra en el caso del ser-sido conforme lo concebimos en su modo originario como el “ser venidero (*Zurück auf*)” que se resuelve como ser culpable. Lo significativo de la resolución es el ser arrojado, entendido como el fundamento negativo de una nihilidad, en una “ausencia de mundo (*Weltlosigkeit*)”: dicho de otra manera, la constitución de ser del “ser-como-ya-se-era” no significa un proyectarse concreto como ser-junto-a en un mundo determinado⁴⁷.

En virtud de esto, Fleischer señala que tenemos una temporalización originaria de los éxtasis del advenir y del ser-sido en el modo de la apertura (*Erschlossenheit*) al mundo, pero esa apertura en realidad está siempre cerrada a la facticidad⁴⁸. Esta situación que así presentada tiene, según Fleischer, un carácter paradójico no reviste para Heidegger ningún desconcierto. Si bien Heidegger habla de un Dasein ya siempre fáctico que inmediata y regularmente existe caído -diferenciándolo de su apertura a la “más elevada instancia de la muerte” y del ser culpable existencial- no obstante esta afirmación debe hacer frente a esta otra explicitada también por Heidegger: “la angustia determina desde siempre en forma latente el ser-en-el-mundo”⁴⁹. Lo cual implica que, “en este cadente estar en medio de... se acusa, explícita o implícitamente, comprendido o no comprendido, el huir ante la desazón que habitualmente queda oculta junto con la angustia latente, porque el carácter público del uno reprime todo lo que no es familiar”⁵⁰. Entonces en virtud de la última cita debiéramos admitir que el Dasein es siempre fáctico en tanto caído pese a que su apertura originaria se da bajo el modo del “no estar en casa” o “desazón (*Unheimlichkeit*)” de su ser. Pero, nuevamente objeto nuestra autora, en cada Dasein la facticidad de la desazón de su entregarse a sí mismo⁵¹ y de su estar arrojado en el ser para la muerte⁵² queda oculta en el “ahí” de la angustia latente y reprimida.

Bien, hasta ahora trabajamos sobre dos éxtasis. Resta precisar el vínculo del éxtasis del presente con estas dos nociones de temporalidad propia y temporalidad originaria. Ese vínculo también presenta problemas serios. Recapitemos, temporalidad originaria y propia tienen igual estructura, la temporalidad propia es la efectivización existencial de la temporalidad originaria, lo cual significa a su vez que, la temporalidad originaria se abstrae de una efectivización existencial directa. La pregunta es cómo se relacionan estos dos modos de temporalidad, propia y originaria, con el éxtasis del presente (*Gegenwart*) en tanto ser “junto-a (*Sein bei*)”. Caben dos

⁴⁷ Cfr. *DZH*, p. 21.

⁴⁸ “... die sich faktisch “immer schon” verschlossen hat” (*DZH*, pp. 21-22. El prefijo destacado en bastardillas y la expresión entrecomillada son de Fleischer).

⁴⁹ *SZ*, p. 189.

⁵⁰ *SZ*, p. 192.

⁵¹ “La entrega del Dasein a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia” (*SZ*, p. 192).

⁵² “La condición de arrojado, ante la cual el Dasein puede, sin duda, ser llevado *en forma propia* a fin de comprenderse a sí mismo en ella de un modo propio, le queda, sin embargo, cerrada... Pero esta obstrucción no es en modo alguno el mero hecho de no saber, sino que constituye la facticidad del Dasein”. (*SZ*, p. 348. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

interrogantes, ¿qué es el presente propio según Heidegger? y ¿orienta Heidegger ese presente propio en dirección a una temporalidad originaria como lo hizo con el precursar en el advenir y con la resolución en el ser-sido? Esta segunda pregunta obtiene su respuesta en la siguiente afirmación:

“La resolución precursora abre la correspondiente situación del *ahí*, de tal manera que la existencia, al actuar, se ocupa de un modo circunspectivo de lo fácticamente a la mano en el mundo circundante. El resuelto ser en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente* del mundo circundante, sólo es posible en una *presentación* (*Gegenwärtigen*) de este ente. Sólo como presente –en el sentido de hacer presente- puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella actuando toma entre manos. / Volviendo venideramente hacia sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El ser-sido emerge de tal manera que el advenir que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como advenir que está siendo sido y que presenta, es lo que llamamos la *temporalidad*”⁵³.

La última frase es importante porque muestra la irrenunciable copertenencia de los tres éxtasis al fenómeno unitario de la temporalidad. Las dos últimas frases están formuladas en términos neutrales: esto significa, que pueden referirse tanto a la temporalidad propia como a la temporalidad originaria. En los hechos debiera valer para ambas la determinación formal contenida en ambas frases, pues ambas están unidas en igualdad estructural. Lo cierto es que el presente, ya sea propio u originario o ambos, emerge en el acontecer temporal como el último eslabón desde el punto de vista ontológico. Todo lo previamente citado trata del presente en su modo propio de expresión. Por consiguiente, Margot Fleischer⁵⁴ concluye de aquí que el presente propio, a diferencia del advenir propio y del ser-sido propio, no se orienta de manera tangible dirigiéndose a un presente originario y fundamentante como si lo hacen los otros dos éxtasis.

Ahora retornemos a la primera pregunta, ¿qué es el presente propio? El Dasein precursoramente resuelto se efectiviza en el existente ser-junto-al-ente-intramundano mientras “obra o actúa”, es decir, en tanto se ocupa circunspectivamente de lo a la mano fáctico en el mundo circundante. Es allí donde el presente propio abre la situación correspondiente. Hay un dejar comparecer la presencia en el mundo circundante y ese dejar comparecer la presencia es, temporalmente interpretado, como una *presentación* (*Gegenwärtigen*). ¿Es localizable en esta argumentación algo así como un presente originario en el ser del Dasein? La efectivización

⁵³ SZ, p. 326. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁴ Cfr. DZH, p. 23.

en la presentación debiera retornar hacia ese presente originario, pero en apariencia eso no sucede. La opinión de Margot Fleischer⁵⁵ es que puede tomarse en consideración aquí el dejar comparecer de la estructura de la remisión de lo a la mano como ese presente originario no tematizado; ello nos remitiría al parágrafo 18 de *Sein und Zeit*. Sin embargo, la misma comentadora aclara que no solo falta en Heidegger una referencia expresa al presente originario en el parágrafo 18, sino que además la argumentación de Heidegger contradice la posibilidad de vincular el presente originario y la temática del parágrafo 18 de *Sein und Zeit*. Mientras el presente acentúa el carácter fenoménico del “dejar comparecer algo (*Begegnenlassen von*)”⁵⁶, el mencionado parágrafo 18 acentúa la posibilidad de un haber desde siempre dejado ser que deja en libertad (*freigebende bewendenlassen*) de la “condición respectiva (*Bewandtnis*)”; pero esa posibilidad no es entendida como presente, sino como pretérito perfecto *a priori*. El parágrafo 18 en lugar de ayudar a resolver el problema de un presente originario más bien genera otro: ¿dónde puede encontrarse un análisis temporal específico de ese pretérito perfecto *a priori* como modo de ser temporal del Dasein? Una posible salida estaría en buscar la temporalización originaria del presente en el círculo de la mundaneidad, pero esta salida también se halla bloqueada. Ese presente originario (en tanto éxtasis de la temporalidad originaria) debiera incluir una temporalización *a priori* del tiempo del mundo en sus *tres* dimensiones, pasado, presente y futuro, temporalización que dificultaría la pretendida sencillez atribuida por Heidegger al fenómeno unitario del advenir presentante olvidante de la temporalidad que constituye la dimensión originaria del tiempo del mundo.

Por ello Margot Fleischer señala que en definitiva Heidegger “no distingue (*auszumachen*) un presente propio... diferenciado de uno originario”⁵⁷. Un índice de que Heidegger mismo también observó esta falta lo testimonia la siguiente afirmación: “la presentación queda, en el modo de la temporalidad originaria, *incluida* en el advenir y en el ser-sido”⁵⁸. La objeción de Fleischer se torna aquí más aguda; la presentación incluida en la unidad extática de los otros dos éxtasis si bien es un éxtasis temporalizado no lo es al mismo nivel que los otros dos pues la presentación esta sólo “*incluida (eingeschlossen)*” en la unidad y por ello no tiene el mismo nivel de originariedad que los dos éxtasis restantes.

Lo cierto es que la presentación ocupa un lugar derivado en el proceso de temporalización originaria, pero ese lugar es corrosivo y atenta contra la unidad temporal misma. El problema más grave comienza cuando se considera a la temporalidad originaria como el fenómeno unitario de los tres éxtasis concebidos en forma originaria, y se trata de un grave problema debido a que se incluye en dicha unidad originaria del tiempo a un éxtasis que aparentemente no

⁵⁵ Cfr. *DZH*, p. 24.

⁵⁶ *SZ*, p. 328.

⁵⁷ *DZH*, p. 25. La expresión es destacada en bastardillas por Fleischer.

⁵⁸ *SZ*, p. 328.

tiene la susodicha temporalización originaria –el presente-. Ello significa en definitiva *que no hay temporalidad originaria*⁵⁹.

De aquí Fleischer desprende una consecuencia sumamente crítica: el análisis de la temporalidad que Heidegger llevó adelante no alcanza la meta que se propuso, esto es, constituir el mencionado nivel metaontológico que subyacente a la unidad de la *Sorge* en tanto ser del Dasein se constituía como un ser que se orientaba hacia su realización ontológica (*Seinsgeschehen*) en la temporalidad originaria. Contra esta posibilidad todavía existiría una defensa posible, aquella que delimita entre la efectivización de la *Sorge* “impropia” y la *Sorge* “propia”, delimitación análoga a la diferencia que existe entre lo que es fundante, lo propio, de lo que es fundado, lo impropio. Pero, ello implicaría que la temporalidad propia de la *Sorge* propia pueda suplir a la temporalidad originaria; entónces, esa temporalidad propia cumpliendo el rol de dimensión originaria resultaría ser la efectivización de la existencia (*Existenzvollzug*) de un Dasein que existe originariamente en forma propia, aunque inmediata y regularmente existe impropriamente. Claro que esta solución paga un precio muy alto, la desaparición de la distinción total entre ambos modos de temporalidad: propia y originaria, o mejor dicho el recubrimiento absoluto de la dimensión originaria del tiempo por la propia, con lo cual se cierra la dimensión originaria en sentido estricto, o mejor dicho, cae. Aquí se deshace toda ambivalencia posible en el análisis pues hay que concluir que temporalidad propia y originaria tienen la necesidad de pertenecerse mutuamente al punto de cegarse desapareciendo una en la otra. Ese es el camino que, según nuestra comentadora, finalmente sigue Heidegger:

“Por consiguiente, si se demostrara que el “tiempo” accesible a la comprensión común del Dasein *no* es originario, sino que deriva de la temporalidad propia, quedaría justificado que, conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamemos *tiempo originario* a la *temporalidad* ahora puesta al descubierto”⁶⁰.

Esta afirmación comprueba la caída de la temporalidad originaria como nivel ontológico fundante del análisis y termina solapándola o en el mejor de los casos la mantiene a costa de identificarla con la temporalidad propia. Se pierde así, según Fleischer, la noción misma de fundamento del ser del Dasein, pues con la caída de la dimensión originaria se pierde también el fundamento del análisis⁶¹.

⁵⁹ Cfr. *DZH*, p. 25.

⁶⁰ *SZ*, p. 329. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁶¹ Cfr. *DZH*, p. 26.

1.3. La estructura degenerativa del tiempo y el *a priori* de la caída.

Según Fleischer⁶², el fracaso de concebir la temporalidad originaria como metanivel ontológico -o sea el fracaso de la articulación y distinción entre temporalidad originaria y temporalidad propia- hace que Heidegger reponga un modelo derivativo de análisis de un tiempo que es, a la vez, originariamente propio. Su principal tesis reza así:

“... todo “proceder” es en el terreno ontológico degeneración”⁶³.

El argumento de Fleischer en este punto es la siguiente: la pérdida del metanivel ontológico en cuanto tal lleva a Heidegger a reponer una estructura derivativa de explicación del tiempo. Se trata de una estructura degenerativa del tiempo, por la cual el origen de todo proceder y acontecer temporal proviene de la identificación entre temporalidad propia y originaria entendida como ser del Dasein. A partir de esa temporalidad degenera la temporalidad impropia y a través de ella llegamos al acontecer determinante de la caída ontológica. La temporalidad impropia⁶⁴ se manifiesta como temporalidad del comprender impropio, de la disposición anímica impropia, de la caída impropia, y de la ocupación. Con la ocupación, y a partir de esa misma estructura de niveles degenerativos, surge el tiempo del mundo y finalmente en el nivel más bajo de la cadena derivativa el tiempo vulgar.

Fleischer analiza el proceder degenerativo del tiempo impropio tal como, a su juicio, Heidegger lo presenta. Inmediatamente detecta una ambigüedad. El acontecer temporal de la temporalidad impropia se efectiviza en tanto caída o declinación (*Abfall*) de la dimensión originaria. Pero en realidad, ese declinar está ya siempre efectivizado y consumado porque el Dasein existe inmediata y regularmente de forma impropia: “el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo-propio, y ha caído en el “mundo” ”⁶⁵. De esta forma, la caída temporalizada desde el presente impropio representa el lugar privilegiado para analizar el carácter derivado y “degenerativo” del tiempo. En este orden de cosas, Heidegger señala que,

“... la interpretación ontológico existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la “corrupción de la naturaleza humana”, y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque la problemática es *anterior* a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento. Ópticamente no queda decidido si el hombre está “embebido en el pecado”, en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en el estadio intermedio, el *status gratiae*. Pero, fe y

⁶² Cfr. *DZH*, p. 27.

⁶³ *SZ*, p. 334. El término entrecomillado es de Heidegger. En esta misma dirección cfr. *GA* 24, p. 438.

⁶⁴ Heidegger habla del “origen de la temporalidad impropia a partir de la originaria y propia” (*SZ*, p. 327)

⁶⁵ *SZ*, p. 175. El término entrecomillado es de Heidegger.

“concepción del mundo”, en la medida en que se pronuncien en tal o cual sentido, si declaran algo sobre el Dasein como ser-en-el-mundo, tendrán que retornar a las estructuras existenciales que se han mostrado”⁶⁶.

Pero, aquí no hay que confundir, señala Fleischer, esta movilidad de la caída (la caída como “concepto ontológico de movimiento”), con la caída entendida como uno de los distintos modos de la apertura impropia; éste segundo modo de entender la caída es analizado en su carácter temporal a través de la curiosidad (*Neugier*). Por lo tanto podemos decir que existe una asimetría que diferencia ambos modos de comprender la caída, y el valor ontológico del primero de ellos queda oculto en la explicación que se da del segundo en el punto c) del párrafo 68.

“El origen del “surgir”, propio del presente, es decir, de la caída en el estar perdido, es la temporalidad originaria y propia misma”⁶⁷. Permanece por ser aclarado en esta afirmación el significado de la expresión “proceder / surgir (*Entspringen*)”. Fleischer considera que esta expresión se emplea en un doble sentido: en uno de ellos se impone inmediatamente su sentido como acontecer originario de la movilidad de la caída, en el otro sentido, más lejano e indirecto, conduce a Heidegger al “análisis preparatorio de la caída”⁶⁸ centrado en el examen de la curiosidad (*Neugier*) análisis que se expresa cuando Heidegger dice que “el presente “surge (*entspringt*)” ” del correspondiente estar a la espera, y lo hace en el sentido ya destacado de un evadirse”⁶⁹. Es decir, ese presente “surge” o “sale fuera” de la temporalidad propia y originaria, mientras se evade de ella. Pero, por otro lado esto significa también que “el presente surge (*entspringt*) de su advenir y ser sido propios”⁷⁰. Es decir, el presente no surge efectivamente de un presente temporalizado como presente propio. ¿Por qué? Los pasajes citados no dejan lugar a dudas: porque el presente falta en la estructura de la temporalidad originaria⁷¹ “y hace que el Dasein llegue a la existencia propia tan sólo mediante el rodeo a través del presente”⁷². Sólo por medio de un rodeo (*Umweg*) llega el Dasein a una existencia propia y en este sentido a un presente propio. Este problema se ve confirmado cuando Heidegger muestra cómo el acontecer originario del presente que “surgió de” o “procedió de (*entsprungene*)” tiene su concreción en la modalidad de la temporalidad impropia, la caída como mera presentación, y no en la del presente propio, *i.e.*, el instante.

⁶⁶ SZ, pp. 179-180. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶⁷ SZ, p. 348. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁶⁸ Cfr. SZ, p. 346.

⁶⁹ SZ, p. 347. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁷⁰ SZ, p. 348.

⁷¹ Cfr. DZH, p. 29.

⁷² SZ, p. 348.

Heidegger mostraría así, en términos generales, un primado de la temporalidad impropia y, en términos específicos, un primado de la temporalidad impropia por sobre la caída ontológica. No obstante Heidegger también intenta precisar su concepto de presente o al menos aproximarse a él.

“El arrojamiento del estar arrojado al mundo, no es, por lo pronto, cogido en forma propia por el Dasein; la “movilidad” de ese arrojamiento no se “detiene” por el hecho de que el Dasein ahora “existe”. El Dasein es arrastrado por el movimiento del estar arrojado, es decir, en cuanto arrojado en el mundo se pierde en el “mundo”, en su fáctico estar consignado a aquello de lo que hay que ocuparse. El presente, que constituye el sentido existencial de ese “ser llevado”, no gana nunca por sí mismo un horizonte extático diferente”⁷³.

Tenemos entonces, por un lado, a “la caída es un concepto ontológico de movimiento”⁷⁴ y en su acontecer ontológico *a priori* tiene una función estructural y no derivada. Pero, por el otro, la caída se conecta con el presente impropio que no pertenece a la estructura originaria del tiempo sino que es derivado. Presente e impropiedad se pertenecen mutuamente, de tal modo que el presente debiera ser el éxtasis primario en la temporalidad impropia y no el advenir impropio. En este segundo sentido, se consume la temporalidad impropia de la caída como una temporalidad derivada.

Sintetizando, existe una asimetría entre el acontecer apriorista de la caída (el cual origina el status ontológico de la impropiedad) y la caída como un modo especial de la apertura (*Man*, la pérdida de sí en la interpretación cotidiana del mundo, etc). Junto a esta segunda forma se encuentra el abrirse en la ocupación; dice Heidegger: “en su cadente estar arrojado, el Dasein se halla inmediata y regularmente perdido en aquello de lo que se ocupa”⁷⁵. Estos modos concretos de la caída son una amenaza en tanto que la caída significa el alejamiento del origen activo y asegurador –representado por la temporalidad originaria y propia–; alejamiento que se realiza a través de la curiosidad (*Neugier*) de la ocupación y las habladerías (*Gerede*) del *Man* que ocultan y encubren el morir⁷⁶. En este sentido, el acontecer apriorista de la caída quedará encubierto por el segundo sentido de caída, como temporalidad impropia derivada.

Ahora bien, en este marco, el tiempo del mundo (*Weltzeit*) surge con la ocupación (*Besorgen*) a partir de un nivel degenerativo de la temporalidad impropia representada por la caída. Para este punto de vista, el tiempo del mundo no sólo es derivado, sino que es ya un tiempo vulgar. De esta forma, el Dasein existe inmediata y regularmente caído, por lo tanto el Dasein propio -en

⁷³ SZ, pp. 347-348. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁷⁴ SZ, p. 180

⁷⁵ SZ, p. 424.

⁷⁶ “... uno se muere alguna vez, pero por el momento todavía no” (SZ, p. 255).

tanto y en cuanto también está ocupado en el mundo- siempre antepone primariamente a su conquista de la propiedad su carácter de ocupado en el tiempo del mundo. En decir, si bien en principio una temporalización del tiempo del mundo en el nivel degenerativo indicado no tendría por qué ser contradictoria con una temporalización propia, sin embargo ese tiempo del mundo no puede tener en su origen una existencia temporal propia porque el Dasein inmediata y regularmente existe de manera impropia y se ha temporalizado, así, impropriamente.

Ahora bien, ¿el tiempo del mundo no podría surgir de una temporalidad originaria y neutra junto con el presente? El motivo por el cual esto tampoco es posible, según Fleischer⁷⁷ se debe a que Heidegger no consideró la posibilidad de un presente originario y tampoco puede fundárselo en la temática de la mundaneidad del mundo del parágrafo 18 pues allí el tiempo originario del mundo –como ya dijimos- no es el presente sino el pretérito perfecto *a priori*.

⁷⁷ Cft. *DZH*, p. 32

Capítulo 2. Lo originario, lo neutro y lo propio.

A nuestro juicio, el recorrido del capítulo anterior arroja el siguiente resultado: las objeciones de Fleischer tienen la virtud de, indirectamente, reconocer la necesidad de presentar la temporalidad originaria en términos independientes de sus modos de temporalización. Sintetizándolas se reducen a tres grandes puntos. En el primero se destaca que el tiempo originario como garante de la unidad del ser del Dasein es un metanivel insostenible. En la segunda objeción se remarca que existe una unidad estructural entre presente e impropiedad a tal punto que éste no puede ser originario. El presente siempre es impropio y si lo incorporamos a la estructura de la *Sorge* esta pierde originariedad por incluir estructuralmente la impropiedad. Finalmente el análisis heideggeriano repone la lógica derivativa del tiempo bajo la forma de la caída. Vamos a comenzar discutiendo el primer punto problemático.

2.1. La tensión entre lo originario y lo propio.

Ahora bien, preguntemos sin prejuicios ¿constituye Heidegger al tiempo en un metanivel ontológico condenado al fracaso? Por nuestra parte entendemos que no, y para demostrarlo en lo que sigue desarrollamos una lectura alternativa que adopta el núcleo de la objeción para mostrar que la plausibilidad de la concepción heideggeriana del tiempo no sucumbe a sus propias ambigüedades, sino que más bien vive y se alimenta de dichas ambigüedades.

Como señala Paul Ricoeur, articular la temporalidad originaria con el cuidado implica cuatro aspectos centrales: 1) conservar la vinculación con la problemática del ser, 2) desarrollar aspectos cognitivos, volitivos y emocionales sin reducirse a ninguno de ellos en especial, 3) recapitula los existenciales fundamentales, el proyecto, el arrojamiento y la caída, 4) ofrece a estos existenciales una unidad estructural a partir de su poder-ser-total¹.

Este último rasgo es el que determina a todos los demás. En este sentido Paul Ricoeur reitera la pregunta: ¿por qué hay que ingresar a la cuestión de la temporalidad originaria por el problema del poder-ser-total? La noción de cuidado parece más bien rechazar esta posibilidad, esto es, integrar el poder-ser-total y la temporalidad. Es precisamente en el *Sein zum Ende* donde dicha articulación es posible. El ser finito constituye la totalidad del Dasein. Ahora bien, a diferencia de lo que señala Fleischer, podemos vislumbrar aquí que no se trata de la temporalidad originaria como un metanivel ontológico que reabre un problema ya resuelto: la búsqueda de la totalidad de la existencia. Por el contrario, la temporalidad ingresa necesariamente a través del poder-ser-total del Dasein. De allí la articulación entre el ser-para-la-muerte y su atestiguación en la conciencia moral. Todos los conceptos ontológicos necesitan de su articulación óptica. Es esta articulación la que se expresa en la resolución precursora. Por lo tanto dicha articulación

¹ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración* Tomo III, p. 723.

óntico-ontológica no es un argumento general para justificar la introducción de la temporalidad originaria, sino que marca la necesidad de la misma. Indudablemente para Paul Ricoeur el carácter de *Sich-vor-weg-sein* del cuidado hace que su totalidad estructural sólo pueda ser defendida desde una temporalidad definida procesualmente, como lo hace Heidegger. Claro que esta articulación introduce otra problemática, la de la distinción o por momentos indistinción entre los aspectos ónticos y los ontológicos². La necesidad de atestiguar los aspectos ontológicos mediante los correlatos ónticos es una necesidad del análisis que Heidegger lleva adelante. En este marco, existencia significa poder-ser y poder-ser significa un poder-ser propio³. Por eso el análisis no puede pretender la originariedad hasta que la posibilidad ontológica del poder-ser-total no haya sido atestiguada ónticamente en la llamada de la conciencia moral, la cual lleva en su articulación con el ser-para-la-muerte a la resolución precursora. Aquello que la resolución precursora resuelve y precursa es la “esencia” del Dasein que estuvo siempre en juego: su originaria temporalización.

“El Dasein no es “en el tiempo”, sino que “es” *en tanto* temporalización del tiempo mismo. La temporalización del tiempo se constituye esencialmente aquello que nosotros, con una muy distinta donación de sentido (*Bedeutungsgebung*) de la palabra, denominamos “Da-sein””⁴.

Por eso la temporalidad originaria no es un supuesto meta-ontológico y por ello tampoco reabre el ya resuelto problema de la unidad del ser del Dasein –como argumenta Fleischer. Más bien ella inaugura y clausura la validez de dicho problema: pues si la esencia del ser del Dasein es su proceso de temporalización –en tanto él es temporalización del tiempo-, entonces el poder-ser-total del cuidado –en tanto ser del Dasein- no es posible hasta que éste no se muestra en su temporalización completa. La temporalidad originaria del Dasein, lejos de ser un meta-nivel ontológico, es el nivel ontológico mismo del Dasein en tanto ser al cual en su ser le va su propio ser que es tiempo. De esta forma, en tanto el Dasein es tiempo, éste constituye su particular proceso de totalización, como totalización siempre abierta.

El examen que estamos realizando nos obliga a reconocer que la temporalidad originaria en su esencialidad no alcanza por sí sola a mostrar el poder-ser-total. En tanto este poder-ser-total pretende ser propio debe ser atestiguado siempre en su propiedad a través de su correlación óntica. Pero este razonamiento reabre otra dificultad –ya señalada por Fleischer-, como muy bien entreve Paul Ricoeur: la superposición de lo originario y lo propio⁵. La originariedad del tiempo sólo se puede mostrar en su temporalización propia atestiguada ónticamente. Ahora bien,

² Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, p. 725.

³ Cfr. SZ, p. 233.

⁴ GA 49, p. 51. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁵ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 726-727.

cabe entonces preguntarse ¿la temporalización propia es una garantía de la originariedad del tiempo o más bien termina superponiéndose al carácter originario del tiempo hasta recubrirlo y ocultarlo? El argumento de Paul Ricoeur se orienta en esta segunda dirección. Si el testimonio óntico de la conciencia moral pertenece de modo orgánico al análisis del tiempo como totalización de la existencia entonces termina poniéndose el sello de lo propio sobre lo originario. La prueba está en que Heidegger no pasa directamente del análisis del cuidado al análisis del tiempo originario. Por el contrario, la temporalidad originaria sólo es accesible en la medida en que hay un punto de encuentro entre el análisis de lo originario en el ámbito ontológico, alcanzado con el ser-para-la-muerte, y la temporalidad propia de dicho ser-para-la-muerte atestiguada, y por ende atestada, ónticamente a través de la conciencia moral.

Por nuestra parte consideramos que la articulación óntico-ontológica que atestigua la propiedad del tiempo en realidad presupone que el tiempo originario es formalmente neutro a su expresión propia. En el mismo sentido es formalmente neutro en relación a su expresión temporal impropia. Tanto la temporalización propia como la impropia presuponen la temporalización originariamente neutra en relación a estos dos modos. Que el poder-ser sea propio, no lo hace idéntico a lo originario, más bien señala que lo originario se debe mostrar a partir de algo, en este caso la expresión propia, pero toda mostración, presupone el ocultamiento o retracción de aquello que se muestra. Recordemos que el ocultamiento es el contra-concepto de fenómeno. Entonces la originariedad del tiempo bajo su permanente sustracción constituye una dinámica que se resiste a ser expresada en un solo modo temporal. Por ello, hablamos de la originariedad del tiempo, como una temporalización originariamente neutra de sí mismo que, no se puede agotar en un modo determinado de expresión. Esta misma lógica vale para la impropiedad del tiempo. Si identificamos temporalidad originaria y temporalidad propia, el riesgo es que la temporalidad impropia considerada comparativamente quede en un lugar derivado frente a dicha identificación. El problema de proceder de esta forma, pensando que lo originario es lo propio y por ende lo impropio en algún punto es derivado, es que se vuelve imposible abogar por la co-originariedad de los éxtasis temporales. Pensemos en la caída que se sustenta temporalmente en el movimiento del éxtasis del presente básicamente impropio. La caída es entonces un movimiento por excelencia impropio que a la vez es constitutivo de la *Sorge* en tanto ser del Dasein. Pero si la temporalidad impropia es concebida como derivada frente a la temporalidad originariamente propia, entonces no puede la caída, por sustentarse en el presente impropio y por ende derivado, ser cooriginaria con el resto de los éxtasis.

De esta forma resolvimos el primer interrogante. Pero quedamos inmediatamente remitidos al segundo y al tercero: la vinculación entre el presente y la impropiedad que atenta contra la co-originariedad de los éxtasis; y si la co-originariedad no puede sostenerse, entonces inmediatamente nos vemos reconducidos a un modelo derivativo del tiempo.

2.2. La articulación entre lo originario, lo neutro y lo impropio.

Fleischer detecta con suma claridad que la relación entre el presente y los otros dos éxtasis temporales es problemática. El presente parece surgir de una unidad ya presupuesta entre advenir y ser-sido. La relación entre ambos éxtasis adopta la siguiente configuración: mientras el advenir se desenrolla (*rollt ab*) en el otro rollo el ser-sido se enrolla (*rollt auf*). En este sentido pareciera que el presente o viene después de la relación entre ser-sido y advenir o la presupone. Sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro. Heidegger insiste en que la temporalización de la temporalidad acontece como una unidad extática en los tres éxtasis. El tiempo es para Heidegger un impulso u oscilación (*Schwingung*) unitario. Advenir, ser-sido, presente se fusionan en una unidad que es la que protagoniza la temporalidad. Es cierto que Fleischer detecta cierta tensión con respecto al lugar del presente en este esquema. Por momentos parece ocupar un lugar subordinado. A nuestro juicio el problema radica en que la autora piensa el proceso de temporalización exclusivamente desde *Sein und Zeit*. Si nos referimos a los *Grundprobleme* encontramos allí la noción de esquema de la presencia. Como vimos en el capítulo 3 de la segunda parte este esquema garantiza la originariedad del presente neutralizándolo. Y Heidegger propone desarrollar análogos esquemas para el advenir y el ser-sido. Con lo cual el presente no se identifica exclusivamente con la caída como sugiere Fleischer sino que en su modo originario es neutro y presupone esta neutralidad formal para poder plenificarse como impropio en la caída o propiamente en el instante. Por otra parte, que Fleischer considere que la pertenencia de la impropiedad a la estructura de la *Sorge* rompe la cooriginariedad de los éxtasis se debe a que ella misma es quien repone un modelo derivativo del tiempo para interpretar a Heidegger y no al revés. La temporalización de la impropiedad es una modificación de la temporalización de la propiedad y viceversa. Pero bajo ningún punto de vista la temporalización de la impropiedad constituye una derivación o un estrato ontológicamente inferior a la temporalización de la propiedad. Entonces que la caída como impropia configure un elemento estructural de la *Sorge* no des-ontologiza a la misma ni atenta contra su unidad. Si el lector nos ha seguido hasta aquí comprenderá que esto obedece a dos motivos estructurales. El primero de ellos es que los elementos de la *Sorge* se temporalizan extáticamente en una temporalidad que originariamente es neutra y por ende no se le da un primado a ningún modo de ser –léase el propio o el impropio– por sobre el otro. El segundo motivo es que el interjuego temporal entre propiedad e impropiedad, si bien no es originario, igualmente es estructural y constituyente. Por ende, la temporalización impropia de la caída constituye un elemento tan estructural y constituyente como por ejemplo la temporalización propia del ser-sido. La temporalización propia del ser-sido abre al mundo como mundo bajo la forma de la angustia. De la misma manera la temporalización impropia de la caída muestra que el mundo siempre está abierto como mundo habitado por el Dasein y que el mismo Dasein

siempre está referido a él. Por ello Heidegger, en *Sein und Zeit*, se toma la licencia de denominar a esta apertura del mundo desde la temporalización de la caída impropia no sólo como presente sino como pretérito perfecto *a priori*. Es decir, el mundo estructuralmente ya está siempre ahí para el Dasein arrojado en él. Por eso, como dijimos en el primer capítulo de la primera sección, en la *Randbemerkung* correspondiente a la página 85 Heidegger señala que ese pretérito perfecto *a priori* debe pensarse en el sentido de *Metafisica* E 1025 b 29 como aquello que cada vez despliega ya su ser. El mundo es lo sido, el perfecto hacia el cual siempre somos remitidos por habitarlo en el modo de la caída en nuestro presente. Es decir la caída – temporalizada por excelencia en el presente impropio- abre al mundo estructuralmente en su significatividad a la cual siempre somos remitidos en el modo del ser-sido; de allí que también se lo denomine perfecto ontológico o trascendental⁶. Este ejemplo de co-originariedad del ser-sido y del presente-impropio analogable a la correspondencia entre el ser-sido y el advenir muestra la co-originariedad de la caída con el resto de los elementos estructurales de la *Sorge*.

Esta cuestión nos remite a la respuesta al tercer punto, la derivabilidad del tiempo. Desde nuestro punto de vista el modelo del tiempo tal como es presentado por Heidegger no responde a una lógica de la derivación. Es cierto que la atenta y refinada lectura de Fleischer le permite detectar los lugares donde Heidegger habla de degeneración del tiempo vulgar a partir del originario. Esto es cierto e introduce una tensión en el planteo heideggeriano. Pero cabe recordar que a juicio de Fleischer la derivabilidad del tiempo es una consecuencia del fracaso de la temporalidad originaria entendida como meta-nivel ontológico. Ya explicamos que ella no es un mero meta-nivel sino que es esencial al planteo. En este marco -y retomando las conclusiones que acabamos de obtener del recorrido inmediatamente previo- no habría que concebir a la caída como un mero derivado de la temporalidad originaria. La caída como recuerda Fleischer es un concepto ontológico de movimiento y por ende es estructural. Es cierto –como también detecta la comentadora- que hay una suerte de caída más bien óptica que recubre y encubre este otro concepto estructural de caída. Si nos atenemos a los cursos previos de Heidegger, que trabajamos en la primera parte y en el capítulo 3 de la segunda parte de este trabajo vemos cómo la función estructural de la caída tiene una preeminencia por sobre la función más bien óptica de la misma que con mucha sutileza Fleischer detecta. Cabe tener en cuenta la consideración de la comentadora: quizás en este sentido se deba leer la afirmación derridiana de que la temporalidad que proviene de la temporalidad originaria implica un “cierto platonismo en el *Verfallen*”⁷. Quizás ese cierto platonismo se refiera a la caída en su sentido óptico –como correctamente detectan Fleischer y Derrida- pero no a la caída como movimiento ontológico fundante. Ahora

⁶ Cfr. SZ, p. 85 *Randbemerkung*, c.

⁷ Derrida Jacques, “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*” en *Margenes de la Filosofía*, p. 98. El término destacado en bastardillas es de Derrida.

bien, ¿esto constituye a la caída en el principal movimiento constitutivo del Dasein? No. Si tenemos en cuenta que la temporalidad originaria es originariamente neutra entonces no se trata ni de una primacía de la propiedad por sobre la caída y la impropiedad ni viceversa. Una vez más propiedad e impropiedad como caída en tanto concepto ontológico de movimiento sólo son posibles porque son posibilitadas por el movimiento de un tiempo originario que en tanto neutro está sustraído a una identificación plena y total con alguna de ellas. Ni la temporalización de la propiedad es idéntica con la temporalidad originaria, ni la temporalidad de la impropiedad lo es. Es más, la caída puede ser un concepto ontológico de movimiento porque el tiempo es originariamente neutro y le garantiza esa posibilidad más allá de que la caída sea impropia. Ser concepto ontológico de movimiento para la caída no es algo que ella obtenga de su temporalización impropia sino que más bien es una posibilidad que tiene porque su temporalización impropia está genéticamente fundada en la temporalidad originariamente neutra.

2.3. La sucesión del tiempo vulgar y la neutralidad de la temporalidad originaria.

El concepto de temporalidad originaria en su formulación heideggeriana indudablemente tuvo su origen en el descubrimiento de que la tradición filosófica –que esencialmente es ontología– comprendió el ser a partir del tiempo. Pero la noción tradicional del tiempo no es capaz de explicar ese hecho que la constituye, sino que más bien lo encubre y distorsiona. Por ello el programa filosófico heideggeriano emprende la tarea de explicar el tiempo en su modo más originario. Para ello, parte no de una situación artificial, sino del modo mismo en que la tradición pensó el ser del tiempo. En este marco Alberto Rosales⁸, con gran claridad expositiva y precisión conceptual examina críticamente el origen de la temporalidad vulgar como temporalidad sucesiva. Según Rosales, Heidegger tiene que eliminar de la temporalidad propia la sucesión y el fluir que tradicionalmente han sido características del tiempo. De esta forma la temporalidad en su forma original antes de modificarse en temporalidad impropia y luego en tiempo vulgar no implica ni sucesión ni flujo. La explicación de Rosales apunta a demostrar que la temporalidad propia contiene fenómenos que no se explican desde sí misma, sino que sólo se comprenden desde el tiempo sucesivo. Con lo cual la consideración crítica que de aquí se desprende es que ella tiene que admitir en sí misma o fundarse en la sucesión que pretende negar⁹. A partir de aquí reconstruimos los elementos estructurales de esta objeción, para luego responderlos.

⁸ Rosales Alberto, "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en "Ser y Tiempo" de Heidegger" en Revista Venezolana de Filosofía, nro. 8, 1978, pp. 83-96. DESDE AHORA CON LA SIGLA: OC.

⁹ Cfr. OC, p. 88.

Sabemos que la temporalidad propia puede transformarse en impropia y viceversa. Rosales recuerda dos ejemplos. El primero tiene lugar con la irrupción de la angustia en el Dasein impropio que subvierte su estado de caído en el mundo y lo orienta hacia la propiedad. Un cambio en la dirección inversa acaece cuando el Dasein precursado en forma resuelta en la angustia intenta cerrar ésta, su posibilidad más propia, orientándose hacia los entes intramundanos. Estos cambios deben estar en tanto fenómenos temporales en una relación que sea ella misma temporal. Rosales señala que *Sein und Zeit* no da una respuesta satisfactoria sobre este punto. Entonces se pregunta, ¿no será que estos cambios ocurren unos tras otro? De ser ello así habría que admitir que el tiempo sucesivo subyace a la temporalidad propia.

En esta misma dirección comenta un segundo problema. *Sein und Zeit* admite cambios en el interior de la temporalidad propia. Por ejemplo, el encontrarse (*Befindlichkeit*) tiene un doble sentido: por un lado, es un existencial fundamental del estado de abierto, pero por el otro, hay un momento en que el encontrarse predomina por sobre los otros existenciales; es el caso de la angustia. Lo mismo vale para el caso del comprender. De acuerdo con esto, Heidegger distingue entre la angustia que sólo lleva al Dasein ante la posibilidad de su repetición, de la repetición en cuanto tal que constituye una totalidad estructural que está dominada por el comprender, es decir, por el advenir. El tránsito del encontrarse a la comprensión constituye un cambio en el interior de la temporalidad propia, entre un modo y otro del Dasein. La cuestión suscita el siguiente interrogante: ¿en qué relación temporal se encuentran estos dos fenómenos? ¿En que orden temporal hay que poner lo que deja de ser y lo que llega a ser en un cambio semejante? Uno y otro no pueden ser a la vez –argumenta Rosales– si es que se habla de modificación o cambio de un momento –la angustia– en el otro –el comprender–. Entonces, la conclusión es que son sucesivos. Pero esto no es admisible para *Sein und Zeit*, porque en esta obra no se admite la sucesión como un componente de la temporalidad propia. Pues sólo se podría asumir esta modificación si la temporalidad propia estuviera constituida por la sucesión.

Bien, desde nuestro punto de vista estas dos objeciones de Rosales merecen un tratamiento detenido. En primer lugar consideramos que el proyecto fenomenológico, no sólo de *Sein und Zeit* sino de la obra temprana de Heidegger, radica en explicar la conexión entre ser y tiempo, entendiendo por el tiempo la temporalidad originaria. La relación a pensar es entonces la de imbricación entre temporalidad y originariedad y en este marco debe pensarse la estructura de la temporalidad propia. A nuestro juicio, si bien reconocemos la calidad de las objeciones de Rosales debemos señalar que la temporalidad propia no es igual a la originaria; más bien la temporalidad propia, al igual que la impropia, presuponen la temporalidad originaria. Rosales en todo momento se refiere a la temporalidad propia como si fuese la temporalidad originaria. A nuestro juicio, radica allí el principal defecto de sus objeciones. En primer lugar la temporalidad originaria como tal –o sea una temporalidad neutra a la manifestación propia e impropia– no

excluye el flujo, más bien ella es flujo, no en el sentido de un ir uno tras otro de sus momentos, sino en el sentido de movilidad. La temporalidad originaria y neutra así entendida precede a sus modificaciones en propiedad e impropiedad. Por lo tanto una transformación de la existencia impropia en la propia y viceversa no significa que un estado viene después del otro, sino que hay una interpenetración entre propiedad e impropiedad. Por lo tanto la manifestación de una de ellas no suprime la otra sino que muestra solo una de las “caras” del tiempo. La imagen no es la de un estado que viene después del otro, sino que todo está ya en la dinámica neutra e indiferente del tiempo y ora se plenifica de una forma ora de la otra. Hay una dependencia temporalmente estructural entre ambas. En los modos de apropiarse de sí ya habita la impropiedad y viceversa. Recordemos que el resultado previo que arrojó nuestro análisis es que todo modo de apropiación temporal de mi *Selbst* es también desapropiante; entonces, difícilmente los modos que temporalmente me remiten a mi ser más propio –pongamos por caso la angustia- sean modos temporales que vienen a continuación de la impropiedad –pongamos por caso la caída-, más bien ya están en ella. Tenemos así una suerte de co-existencia en la relación temporal entre propiedad e impropiedad.

En cuanto a la respuesta a la segunda objeción, presupone parte de nuestra primera respuesta. Sabemos que la *Sorge* es una totalidad estructural; en ella co-existen, por ejemplo, tanto la comprensión como la caída. Pasar entonces de un modo estructural al otro, del encontrarse a la caída o viceversa no es una sucesión de uno tras el otro, es un movimiento dentro de una estructura total que originariamente no privilegia ninguno de sus momentos como el definitivo. Hay cooriginariedad entre los componentes estructurales de la *Sorge* y la temporalidad originariamente neutra es la encargada de garantizar dicha cooriginariedad de los elementos componentes. Una vez más si el comprender, el encontrarse y la caída originariamente son neutros, hay una constelación entre ellos donde ninguno es primero y ninguno es el último. Por lo tanto, en la mostración propia e impropia de cada uno de ellos hay modos de plenificación, pero no sucesividad. Por supuesto que cuando uno pasa de un modo de temporalidad al otro (de propio a impropio o viceversa) y de un componente de la *Sorge* a otro (comprensión, encontrarse, caída) se está pasado de un elemento al otro. Pero esa apariencia de sucesión –decimos apariencia porque la temporalidad está siempre como una totalidad en cada uno de sus elementos- es una dinámica que se da en el nivel de la propiedad y la impropiedad, pero el tiempo en su forma originaria plena es neutro y por lo tanto es independiente e indiferente con los modos que lo expresan. La temporalidad originariamente neutra no es la temporalidad propia –una vez más Rosales no hace esta distinción-. Entonces, el tiempo en su forma originaria se revela como un puro movimiento sin sucesión.

No obstante, Rosales continúa con su examen crítico con gran nivel de refinamiento. A tales efectos diferencia la movilidad del tiempo de un mero flujo de sucesión. Señala que en el

concepto vulgar de movimiento como en gran parte de la historia de la filosofía movimiento significó pasar de no A hacia A y viceversa. La presencia simultánea de ambos no es posible: no se puede ser A y no A. Entonces, entre ellos el movimiento es de sucesión. En este marco, con gran sutileza, claridad y precisión admite que en la historia de la filosofía se ha pensado en la posibilidad de cambios instantáneos “de suerte que no A es sustituido por A, pero sin que el cambio mismo se extienda a través de fases sucesivas del progresivo presentarse de A”¹⁰. Esta ausencia de sucesión se presenta –señala Rosales- en el caso de lo que Aristóteles llama *praxis*¹¹. La *praxis* es un movimiento que alcanza su meta desde el inicio, se presenta como un movimiento de extenderse que está ya siempre extendido. A su vez la *praxis* no contiene en tanto permanencia de A ninguna sucesión, pero ella no es un mero reposo, sino precisamente movimiento. Sin embargo, cabe señalar que A solo puede llegar a ser A en tanto tiene un comienzo el cambio de no A por A. Entonces, aquí se monta la nueva objeción de Rosales, pues ese movimiento permanente de A parece tener a la base una plena inmovilidad¹². Esta plena presencia de la inmovilidad en el origen se vería expresada en el ya estar siempre extendido del Dasein. Claro que si Heidegger entiende por plenamente extendido esto que acaba de señalar Rosales, su concepto de movimiento no sería más originario que el concepto vulgar de movimiento, pues no es en absoluto un movimiento. Para serlo la temporalidad propia debiera albergar algún tipo de cambio es sí misma el cual albergaría sucesión y nuevamente comienza la dificultad. Ante esta objeción, podemos señalar que Heidegger está intentando articular lo que a primera vista es un oxímoron, la permanencia del movimiento como el modo originario de ser del tiempo. Por ello es que neutraliza el tiempo. Como ya dijimos, ¿no parece extraño hablar de neutralidad del tiempo para insistir en su carácter permanentemente móvil? Así como la neutralidad del tiempo no lo neutraliza sino que desvela su movilidad originaria con independencia de todo intento de fijarla en un nivel privilegiado de mostración, de la misma manera Heidegger piensa la posibilidad de que la temporalidad originaria no sea sucesiva en su cambio sino un círculo en permanente movimiento. No es que el tiempo en su forma originaria necesite de la sucesión para el cambio. El tiempo originario por ser neutro es pura manifestación y en tanto tal, es la condición de posibilidad de todo cambio sucesivo. Es una dinámica circular, que en todo caso se expresa en lo que Heidegger llamó la estructura circular de la comprensión; por ello, el tiempo en su forma originaria no presupone un futuro que cambia hacia adelante en un suceso de acontecimientos por venir, ni tampoco un pasado que almacena acontecimientos que van quedando detrás uno tras otro. Por eso cuando hablamos de la historicidad en su

¹⁰ OC, p. 92.

¹¹ Aquí Rosales remite con gran precisión a *Metafísica*, IX 6, 1048 b 18-36 y *Ética a Nicomaquea*, 1174 a 13-1174 b 5.

¹² Rosales recuerda que para Aristóteles la *enérgeia* del primer motor, la *noésis noéseos* no es una *praxis* sino más bien *energeia akinesias* (por ejemplo en *Ética Nicomaquea* 1154 b 26-27) o sea en el origen la plena presencia de la inmovilidad.

dinámica temporal originaria es un extenderse entre el nacimiento y la muerte, a Heidegger le interesa explorar ese entre el nacimiento y la muerte que no se reduce a una sucesión de vivencias -de allí su reticencia a circunscribirse al vocabulario diltheano de *Zusammenhang*- sino que es eso, pura extensión, pura dinámica que la temporalidad propia plenifica en una dirección y la temporalidad impropia plenifica en otra. Tanto una dirección de plenificación como la otra se presuponen y se imbrican mutuamente. Por eso el tiempo originariamente neutro garantiza que la alternancia entre propiedad e impropiidad no sea una mera sucesión sino un despliegue de potencialidades del sí mismo histórico, una articulación entre ellas.

Sin embargo Rosales en una muy buena contra-argumentación también indica que “cabría sin embargo preguntarse si la temporalidad propia no comienza, como la praxis mencionada, con el nacimiento, que marcha de la inexistencia a la existencia del Dasein. En tanto cambio el nacimiento sólo puede ser interpretado como sucesión. En este caso, al igual que la praxis, la temporalidad propia sería movimiento gracias a su comienzo y, así pues, en base a un tiempo sucesivo”¹³.

Bien cabe señalar, frente a esta problemática, que si la temporalidad originariamente neutra garantiza la co-originariedad de todos los éxtasis y en este sentido se asemeja a un círculo en permanente movimiento del cual emanan otros modos de temporalizarse, entonces el nacimiento no es un punto cero del estadio. En todo caso es un punto cero desde la perspectiva biológica, pero desde nuestra existencia humana, que es una existencia esencialmente temporal, el nacimiento es una parte del movimiento de la vida del Dasein. Nacer no es lo primero temporalmente hablando en la perspectiva de la temporalidad originaria. Recordemos que para Heidegger nacemos finitamente y morimos nativamente. En todo caso, la preocupación heideggeriana es cómo nos apropiamos el nacimiento y como nos apropiamos la muerte y en este sentido no hay un modo sucesivo de hacerlo. “Antes” del nacimiento ya hay tiempo en su sentido originario, el nacimiento no es el pasaje de un no-tiempo a su comienzo desde una perspectiva fenomenológica originaria. El Dasein es iluminado por el tiempo en tanto es el lugar donde el tiempo se muestra, pero el Dasein no es el creador del tiempo. Por lo tanto, antes del nacimiento –permítasenos esta expresión- ya hay tiempo, la existencia es temporal porque en su origen está la neutralidad del tiempo originario en cuanto tal y por ello podemos interpretar el nacimiento como un hecho temporalmente propio o impropio. Así como la muerte no es el lugar de llegada –y por ende de terminación del tiempo-, el nacimiento no es el punto de partida –de inicio del tiempo-. La vida humana puede “empezar” mucho después de su nacimiento y “terminar” mucho antes de su muerte. El tiempo originario es neutro, lo cual implica co-originariedad de los éxtasis y en este sentido circularidad del proceso, donde lo importante no es

¹³ OC, p. 93. El término destacado en bastardillas es de Rosales.

el inicio o el fin sino saber entrar en esa circularidad del modo apropiado¹⁴. Todo el tiempo está de una forma o de otra en cada una de sus dimensiones o éxtasis; por ello, estos no se suceden uno tras el otro, más bien cada uno condensa o reconfigura bajo cierta forma –propia o impropia– el tiempo. Los éxtasis no se suceden unos a otros, pero ello no quiere decir que sean anárquicos; ellos tienen una dirección general u horizonte que indica un sentido de temporalización. El desafío heideggeriano parece ser como pensar originariamente la permanente presencia del tiempo sin abolir su carácter temporal.

Por eso si bien nos parece sumamente sugestivas las insinuaciones de Rosales no compartimos su doble conclusión. La primera: “las razones expuestas hacen pensar que SyT no muestra claramente la génesis del tiempo sucesivo a partir de la temporalidad propia o de sus derivados, y más bien parece advertir subrepticamente la sucesividad en los diversos niveles, en los cuales ella, según el mismo Heidegger, no debería estar”¹⁵

No compartimos esta conclusión de Rosales porque creemos haber probado que la temporalidad originaria no admite la sucesión, pero sí el movimiento. Y si en algún punto la temporalidad propia transmite una idea asemejable a la sucesión, ella no debe ser identificada con la temporalidad originaria porque ésta no es esencialmente propia sino originariamente neutra. Con respecto a la génesis del tiempo vulgar sucesivo derivado de una temporalidad originaria no sucesiva debe tenerse en cuenta que el enfoque heideggeriano de la temporalidad es genético, lo cual implica que no debe explicar cada paso como surgiendo de... sino establecer las condiciones de posibilidad. Si la temporalidad originariamente neutra es un movimiento puro, la última derivación que de ella acaece es que ese tiempo puramente móvil se haga flujo sucesivo en el tiempo vulgar. ¿Cuál es el elemento que conduce a esta derivación?: la temporalidad del mundo. El tiempo expresado que es co-originario con los restantes momentos temporales genéticamente explica el pasaje de su movilidad a la temporalidad vulgar como flujo y sucesión. Ahora la validez del tiempo del mundo proviene de su originariedad y no de lo que de él se deriva. Por todo ello, no compartimos la segunda conclusión de Rosales: “Y lo más importante es además que la temporalidad propia no logra legitimarse como tal frente al tiempo sucesivo, porque ella solo podría dar origen a éste, si ella misma fuera sucesiva”¹⁶. Esta afirmación sería aceptable, en parte quizás, si la temporalidad originaria fuera idéntica a la temporalidad propia, pero dado que no lo es esta frase no revela la lógica completa del proceso temporal que Heidegger pretende describir. La temporalidad originaria no se válida por referencia a la temporalidad vulgar. Ella sí da origen al tiempo vulgar y a la sucesión, lo que sucede es que dar origen no significa producir ónticamente el tiempo vulgar; originar significa

¹⁴ Cfr. SZ, p. 153.

¹⁵ OC, p. 95.

¹⁶ OC, p. 95.

establecer las condiciones genéticas para que la temporalidad vulgar sea tal, esto es para que la temporalidad originariamente neutra en tanto movilidad finalmente se transforme en un flujo de un momento que se sucede tras otro. Esa función mediadora la cumple la temporalidad del mundo, a través del tiempo expresado. El tiempo expresado establece las condiciones de la datación que son necesarias para comprender el tiempo, y esta es la base la condición de posibilidad para que surga el contar con el tiempo, actitud específica del tiempo vulgar.

Capítulo 3. Horizonte y *nihil originarium*.

Una vez que aceptamos que las diversas objeciones tratadas, pese a su pertinencia y rigurosidad en la lectura del *corpus* heideggeriano, no afectan el núcleo duro de su proyecto fenomenológico nos queda retomar una sugerencia de Paul Ricoeur mencionada más arriba. La sugerencia de Ricoeur señalaba que la necesidad de atestiguar ónticamente las conquistas ontológicas conlleva la indistinción y superposición del plano existencial y el existencial. En lo que sigue tomamos esta sugerencia crítica de Ricoeur no para refutarla, sino para a través de ella repensar la relación entre tiempo, ser y ente. Dicho de otra forma nos interiorizaremos en la relación entre temporalidad originaria y diferencia ontológica (como diferencia y articulación entre el ser y el ente).

Para Heidegger la posibilidad de constituir una ontología depende de establecer una distinción entre el ser y el ente, lo cual significa articular la descripción óntica del ente con la tematización ontológica del ser. Pero fijar la diferencia y la articulación entre el ser y el ente, entre el plano existencial y el existencial implica comprender el sentido del ser. Comprender el sentido del ser es también parte de su articulación con el ente, pues dicha comprensión del ser implica comprender el ente al cual en su ser le va su propio ser. Por ello a ese ente le va también en *su ser ente* la comprensión *de su ser*. En este sentido no se podría hablar, nos parece, de superposición o solapamiento entre el ser y el ente. Ese ente que llamamos Dasein se revela como el lugar de la diferencia ontológica, ¿cuál es la función aquí del tiempo? Exponer y explicar cómo la comprensión del ser que realiza el ente llamado Dasein tiene su fundamento en el hecho de que su constitución ontológica originaria se funda en la temporalidad¹.

A los efectos de desplegar esta cuestión recordemos los resultados que arrojó la analítica existencial: el ser del Dasein, la *Sorge*, en su unidad estructural no es un problema escindido de la cuestión del ser-en-el-mundo, el cual constituye el otro nombre del ser del Dasein. El Dasein es tanto cuidado como ser-en-el-mundo y su unidad estructural se expresa en ambos casos y, también, en ambos casos la temporalidad originaria está a la base de la explicación de dicho proceso. Sabemos ya y probamos que la temporalidad originaria se temporaliza en la totalidad de sus éxtasis temporales. A su vez, los éxtasis indican un movimiento de trascendencia, de salida de sí, son arrebatamientos (*Entrückungen zu*). Este arrebatamiento no es indeterminado ni es un orientarse hacia una nada; todo lo contrario, es una salida hacia un horizonte específico para cada éxtasis, a cada uno de los cuales le corresponde un horizonte específico. Los éxtasis

¹ “La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por lo tanto es de ella de donde se debe extraer aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser. De la temporalidad depende la posibilidad de la comprensión de ser y, de este modo, la posibilidad de la explicación temática del ser, de su articulación y de sus múltiples modos, o sea de la posibilidad de la ontología misma” (GA 24, p. 323. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger)

temporales, -recordemos que en cada uno de ellos la temporalidad originaria se temporaliza totalmente-, son la condición de posibilidad de un “más allá de sí” del Dasein y contienen predelineada esquemáticamente esa posibilidad del hacia dónde de este más allá de sí. A este hacia dónde Heidegger lo denomina, como vimos, esquema horizontal:

“Cada arrebatamiento está en sí mismo *abierto*. Al éxtasis le es inherente una peculiar *apertura* que es dada con el fuera de sí. Aquello hacia lo cual (*Das wohinein*) cada éxtasis está abierto en sí mismo lo designamos como horizonte del éxtasis. El horizonte es la *amplitud abierta* (*offene Weite*) dentro de la cual el arrebatamiento como tal está fuera de sí. *El arrebatamiento abre y mantiene abierto ese horizonte*”².

La noción de “horizonte” resulta así fundamental para comprender la aperturidad que caracteriza al Dasein en su proceso de temporalización. Recordemos que el estado de abierto, cuyos existenciaros –comprender, disposición afectiva, discurso y caída- son temporalizados es un componente esencial del ser-en-el-mundo. “Comprendemos por horizonte el ámbito (*Umkreis*) del campo visual. Pero horizonte, de *horizein*, no se relaciona primariamente en absoluto con el mirar y el intuir sino que significa sencillamente en sí, lo que limita, lo que circunda, el cerco (*Umschluss*)”³. Los éxtasis son un traspasar, pero a través de sus horizontes recibe ese traspasar una direccionalidad y un límite. El horizonte que así se muestra en y con los éxtasis es un *Ekstema*. El horizonte es el *Ekstema* de los éxtasis. Así como el *systema* se corresponde con la *systasis* y el *synthema* con la *synthesis* el *Ekstema* se corresponde con los éxtasis⁴. Esto es, la temporalización originaria del tiempo en tanto extática es un *raptus*, un raptio⁵ en el sentido de un arrojamiento fuera de sí, un arrebatamiento (*Entrückung*) y en tanto este *raptus* no lo es hacia la nada, los éxtasis temporales tienen su hacia dónde que los limita; ese cerco (*Umschluss*) limitante de todo raptio es lo que llamamos horizonte. Pero los horizontes no son simplemente tres direcciones dispersas que corresponden a cada éxtasis, sino que configuran y unifican la direccionalidad horizontal de los éxtasis; por ello se reúnen en un *Ekstema*. Este último al igual que el *systema* y el *synthema* es el acto de reunir y de sintetizar. ¿Qué cosa se reúne y sintetiza en el *Ekstema*? Respectivamente los tres horizontes -por mor de (*Worumwillen* o *Umwillen seiner*), ante que (*Wovor*) y para (*Um zu*)- de cada uno de los tres éxtasis -advenir, ser-sido, presentar-. Ahora bien, esta apertura de los éxtasis direccionada y limitada en sus horizontes, ¿hacia dónde se orienta o dirige?

² GA 24, p. 378. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³ GA 26, p. 269. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴ Cfr. GA 26, p. 269.

⁵ Cfr. GA 26, p. 265.

“Esta unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad (*diese ekstematische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit*) no es otra cosa que la condición temporal de la posibilidad del mundo y de su esencial pertenencia a la *trascendencia*. Pues esta tiene su posibilidad en la unidad del impulsar (*Schwingen*) extático. Este impulsar de los éxtasis que se temporalizan es en cuanto tal un sobreimpulso (*Überschwung*) en vista de todo posible ente, que, fácticamente, puede ingresar ahí en un mundo. Lo ekstemático (*das Ekstematische*) se temporaliza oscilando (*schwingend*) como un mundear (*Welten*); sólo en la medida en que se temporaliza algo así como una impulsación (*Schwingung*) extática en tanto una única temporalidad en cada caso, acontece el ingreso del mundo (*Welleingang*)”⁶.

Por un lado, la unidad extática de cada uno de los tres éxtasis temporales se realiza siempre en vista del horizonte particular abierto por uno de ellos. Por el otro, los horizontes de los éxtasis tienen su unidad originaria ekstemática y constituyen así la posibilidad de una trascendencia, del raptó, que no es una salida hacia la nada sino la salida hacia el mundo. De esta forma la unidad ekstemática de los éxtasis constituye la condición temporal de posibilidad del mundo. El horizonte unificado de los tres éxtasis de la temporalidad constituye el sentido temporal del mundo. Desde nuestro punto de vista esta unidad ekstemática de los horizontes de los éxtasis temporales es un complemento de los esquemas horizontales que ya tratamos en la sección anterior. En ella veíamos cómo el esquema de la presencia era la condición de posibilidad del presente en cuanto tal. El presente se proyecta extáticamente hacia la presencia, la cual constituye la determinación fundamental del esquema horizontal del presente⁷. El presente se constituye en su temporalización de tal modo que la presencia esquematiza, o sea es proyectada, arrojada y desplazada hacia fuera por dicho éxtasis del presente como el horizonte dentro del cual él se temporaliza originariamente. También señalamos cómo este modo esquemático de temporalizarse garantiza la neutralidad del tiempo originario, en este caso del presente. Es decir, el presente se temporaliza gracias al espacio de juego que la esquematización de la presencia abre para él y esta temporalización es previa a su temporalización propia o impropia o sea es originariamente neutra a estos dos modos de temporalización que, en todo caso, la presuponen. Insistamos una vez más en lo ya dicho: análogos esquemas que temporalizan originaria y neutramente el tiempo habría que pensar para el advenir y el sido, dice Heidegger, aunque él no los desarrolla puntualmente. Recapitemos entonces los aspectos esenciales alcanzados: los horizontes son la dirección, el hacia dónde se temporaliza originariamente cada éxtasis; la esquematización horizontal de los éxtasis garantiza la neutralidad del tiempo originario, y la unidad ekstemática de los horizontes garantiza la dirección, el hacia dónde más general que los

⁶ GA 26, pp. 269-270. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷ Cfr. GA 24, p. 435.

respectivos horizontes de cada éxtasis deben seguir en su proceso originariamente neutro de temporalización. Esa unidad de temporalización de los horizontes es el mundo.

Entonces, el mundo se da originariamente en la unidad de la temporalización y se da en primer lugar como proyecto, como posibilidad. Por eso, en su forma más originaria se temporaliza originariamente desde el advenir neutro, esto es de un advenir previo a su carácter temporal propio o impropio. El mundo es así un plexo de posibilidades que permite el encuentro con los entes. En tanto es el proyecto del encuentro con los entes intramundanos, el mundo debe temporalizarse también a partir del presentar –el señalamiento que acabamos de hacer sobre el esquema neutro de la presencia se refiere a este punto. En virtud de que somos también fácticamente arrojados en el mundo, éste debe temporalizarse desde el sido al cual somos arrojados. Así se produce la “reconducción del ser-en-el-mundo a la unidad extático-horizontal de la temporalidad”⁸

De esta forma, vemos que la temporalidad originaria como temporalización unitaria del ser-en-el-mundo lejos de ser un metanivel ontológico es más bien la esencia y la condición de posibilidad trascendental del mundo en cuanto mundo y por ende de la unidad del ser del Dasein en cuanto tal.

“La condición temporal existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad en cuanto unidad extática tiene lo que se llama un horizonte”⁹.

Es así como la temporalidad originariamente extático horizontal funda un mundo, en tanto que ella es siempre un *Wohin der Entrückung*, es siempre trascendencia y la dirección última de la misma, su horizonte, es el mundo.

“Por estar fundando en la unidad horizontal de la temporalidad extática el mundo es trascendente. El mundo tiene que estar extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él”¹⁰.

Esto es, para Heidegger el mundo en tanto el Dasein es ser-en-el-mundo, se funda como unidad y estructura en la aperturidad que la temporalidad extático horizontal genera. El trascender hacia el mundo acontece sólo si la temporalidad se temporaliza. De esta forma la temporalidad originaria es un extenderse hacia, que, orientándose horizontalmente en una triple dirección extática, abre el mundo en cuanto tal. Con la temporalización originaria y neutra de la

⁸ SZ, p. 366.

⁹ SZ, p. 365. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰ SZ, p. 366.

temporalidad acontece la trascendencia del Dasein y con ella la apertura del mundo en cuanto tal. Por lo tanto, la trascendencia hacia el mundo unifica al Dasein pues lo abre hacia aquello que él mismo ya es. El mundo es aquello hacia lo cual el Dasein trasciende y esto es posible porque el fundamento de este movimiento es la temporalización originaria de la temporalidad extático-horizontal-neutra.

“El carácter extático del tiempo posibilita el específico carácter de traspasar del Dasein, la trascendencia y con ello también el mundo... La trascendencia del ser-en-el-mundo se funda en su específica totalidad en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad”¹¹.

El problema de la unidad del ser del Dasein, lejos de estar resuelto antes de plantear la cuestión de la temporalidad originaria –como argumenta Fleischer–, más bien presupone a dicha temporalidad para resolverse en tanto que problema.

“El traspasar (*Überschreiten*) hacia el mundo no significa otra cosa que: la unidad extática de la temporalidad tiene como unidad del desplazamiento un horizonte, y un horizonte temporalizado primariamente a partir del advenir, del por-mor-de: el mundo. Trascender es ser-en-el-mundo”¹².

La temporalidad originaria y neutra gracias a su carácter extático y de sobrepasamiento conlleva siempre la salida de sí hacia, es decir, le es inherente un movimiento de trascendencia. En tanto el Dasein es el ahí donde la temporalidad originaria y neutra se temporaliza extáticamente y trasciende, el Dasein es trascendente hacia el mundo y es, por ello, ser-en-el-mundo. Temporalizándose extáticamente desde el advenir neutro, el mundo es un plexo de posibilidades, un espacio de libertad para el despliegue de dichas posibilidades, un por-mor-de. En tanto el Dasein es arrojado en ese mundo al cual trasciende es siempre fáctico, es siempre sido y comprendiéndose originariamente a partir de las posibilidades como espacio de libertad de lo que él ya siempre ha sido, es que puede retornar hacia los entes que se le presentan en ese mundo ya siempre abierto y fundado temporalmente. Esto es, en virtud de la temporalización unitaria de los tres éxtasis de la temporalidad originariamente neutra y a partir de la dirección también unitaria -ektemática- que los horizontes de cada éxtasis imponen al movimiento de temporalización se abre el mundo en el cual el Dasein se muestra como la unidad de su ser-en-el-mundo. También se muestra en ese mundo al cual traspasa-trasciende la unidad de su ser como *Sorge*, ya que en ese mundo el Dasein se temporaliza a la vez como espacio de posibilidad

¹¹ GA 24, pp. 428-429. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹² GA 26, p. 275.

y libertad (proyecto-advenir) que en tanto ya siempre arrojado a ese mundo está siendo sido (arrojado-ser-sido) y en el cual descubre y desvela a los otros entes que no son Dasein y a los otros Dasein (caída-presente).

La unidad del Dasein es una unidad temporalizada extáticamente. La trascendencia y el mundo son posibles gracias al traspaso del Dasein más allá del ente y el carácter extático del tiempo posibilita este sobrepasar. El mundo surge como acontecimiento originario por la temporalización extática y se fundamenta solo en el movimiento de esa temporalidad originaria neutra y extática:

“El ingreso en un mundo acontece solo si el tiempo se temporaliza. Y sólo si esto acontece puede el ente abrirse como ente... el acontecimiento (*Ereignis*) de ingreso del ente al mundo es el protoacontecimiento (*Urereignis*) y es en su esencia temporalización...”¹³.

Este protoacontecimiento es también la protohistoria metafísica del Dasein en tanto temporalidad (*die metaphysische Urgeschichte des Daseins als Zeitlichkeit*)¹⁴. La totalidad extática del horizonte temporal determina el sentido temporal del ser de todos los entes. Ahora bien el sentido temporal del mundo en tanto mundo no es el de un ente más. Por eso el movimiento de temporalización originariamente-neutro-extático y horizontal que funda el traspasar del Dasein –como su movimiento protohistórico originario- y funda el mundo –como protoacontecimiento- impide que el mundo se revele como un ente más; él es más bien en tanto originariamente temporal, neutro, extático y horizontal la nihilidad originaria.

“El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. No es un ente y sin embargo es algo que se da. Aquello que da ahí este no ente no es él mismo algo sino que es la temporalidad que se temporaliza. Y lo que ésta en tanto que unidad extática temporaliza es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada que se temporaliza originariamente, lo surgente simplemente en y con la temporalización (*Die Welt ist das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Enspringende schlechthin*) -por eso lo llamamos el *nihil originarium*”¹⁵.

Entonces es cierto que la condición ontológica necesita de su atestiguación óptica, pero luego de este recorrido estamos en condiciones de afirmar que no es un solapamiento del plano existitivo en el ontológico lo que conlleva la atestiguación de un nivel en el otro. Es cierto

¹³ GA 26, p. 274.

¹⁴ Cfr. GA 26, p. 274.

¹⁵ GA 26, p. 272. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

como señala Ricoeur que por momentos ambos planos parecen permanecer en una cierta indistinción o solapamiento, pero analizando la proto-historia constitutiva del Dasein por medio de su temporalización originaria descubrimos la proto-historia del ente y de su ingreso al mundo. La definición del mundo como nihilidad no pretende borrar la diferencia ontológica entre el ser y el ente; todo lo contrario, pretende mostrar la génesis del ente y del plano existencial, el cual cumple una función vital pues atestigua y atesta los descubrimientos ontológicos. ¿Puede Heidegger respetar siempre en sus análisis este camino de articulación? Probablemente no siempre sus análisis guardan los suficientes reparos y de allí la pertinencia de la observación de Ricoeur.

La temporalización originaria de la temporalidad neutra extático-horizontal en tanto luminosidad del Dasein entendido como *In-der-Welt-sein* y *Sorge*- abre el espacio de nihilidad llamado mundo. Esto no significa que el mundo remita a una vacuidad, por el contrario en tanto protoacontecimiento que corresponde a la protohistoria del Dasein en tanto tiempo se revela como el espacio de libertad para el descubrimiento de todos los otros entes, sean estos Dasein o no.

Balance Provisional de la Tercera Parte. Temporalidad originaria y horizonte.

En el recorrido de esta tercera parte pudimos comprobar que ningún autor sintetiza en su recorrido los cinco puntos problemáticos que discutimos, más bien se trata de cinco aspectos problemáticos que se pueden reconstruir en el planteo heideggeriano. Después de examinar la pertinencia de las objeciones y las posibles respuestas que se pueden construir desde una matriz hermenéutica heideggeriana frente a ellas queda como resultado del recorrido la articulación entre la originariedad del tiempo y su carácter de horizonte.

Pudimos comprobar cómo la horizonticidad de la temporalidad originaria demuestra que su carácter esencialmente neutro no está reñido con el hecho de que ella tiene una dirección definida: el mundo. La horizonticidad de la temporalidad originaria muestra que el primado neutro del advenir se orienta hacia la facticidad; por lo tanto, que la temporalidad sea originariamente neutra no significa que sea arbitraria o formalmente vacua y vacía y que por ende se pueda plenificar con cualquier contenido. Más bien la neutralidad del tiempo intenta reforzar el espacio de posibilidad y de libertad que el tiempo abre, pero en tanto el tiempo se unifica ex-temáticamente en horizontes que conducen al mundo, esa libertad no significa arbitrariedad o vaciedad formal. Recordemos que para Heidegger mundo significa facticidad, significa ser-con, significa trato con los útiles.

Esta explicación en la cual articulamos la temporalidad originaria con sus horizontes nos remite a otro problema fundamental, ¿cuándo puede en sentido estricto desarrollarse una ontología del Dasein con posterioridad a la ontología fundamental o analítica? En el último curso de Marburg, se dice que la ontología fundamental en tanto constituye la totalidad de la ontología incluye una analítica del Dasein y una analítica de la temporalidad del ser¹. Esta última conduce al viraje (*Kehre*) en el que la ontología misma retrocede hacia la óptica metafísica². La ontología fundamental se vuelca (*Umschlag*) en una óptica metafísica, a la cual Heidegger denomina metaontología. La óptica metafísica no es una mera reducción de la ontología a los aspectos ónticos, sino precisamente una articulación entre ontología y –permítasenos el neologismo– onticidad. Podríamos decir que la metaontología es la metafísica del ente en su totalidad. La óptica metafísica como metaontología significa “tematización del ente en su totalidad a la luz de la ontología”³.

¹ Cfr. GA 26, p. 201.

² Cfr. GA 26, p. 201. Sobre este punto se pueden consultar las reflexiones de von Herrmann en Heideggers “*die Grundprobleme der Phänomenologie*” Zur “*Zweite Hälfte*” von “*Sein und Zeit*”, en especial el punto 4.

³ GA 26, p. 200.

Cabe destacar que a esta metaontología así entendida corresponde la “metafísica de la existencia”⁴, metafísica que el propio Heidegger definió en este mismo curso –como nosotros recordamos en la introducción a la segunda sección del presente trabajo- como esencialmente neutra. En estos mismos pasajes Heidegger deja en claro que aquí tendría lugar la “cuestión de la ética”⁵, con lo cual si en *Sein und Zeit*, falta una ética o una filosofía política específica para hacer frente por ejemplo a problemas como los que se plantean en el caso de la historicidad, ello no se debe a que Heidegger adopte posiciones decisionistas. Más bien, obedece a que la temática específica de lo político y del orden ético se enlazan con una reflexión no sólo de la analítica del Dasein sino de su articulación con lo ente en cuanto tal, o sea, con la temática de la metaontología tal como acabamos de definirla. Preguntamos: ¿no es acaso entonces la metaontología como complemento de la analítica existencial la explicitación más concreta y específica de la diferencia ontológica, entendida ella no como mera diferencia abstracta sino como articulación del ser con lo ente?

No solo consideramos que la respuesta es afirmativa, sino que consideramos que la clave de esta explicación radica en que la temporalidad originaria es definida fundamentalmente como un horizonte. Sin horizonte extemático que unifique el tiempo en su forma de temporalización originariamente neutra, éste no tendría dirección y si no tuviera dirección el mundo no se revelaría como ese hacia dónde último del por mor de sí. Recordemos, como dijimos en el tercer capítulo de esta última sección, que la unidad del tiempo en sus horizontes hace posible la trascendencia del mundo, mundo en el cual pueda comparecer lo intramundano y lo ente en cuanto tal. Esto último significa que la horizonticidad de la temporalidad originaria es la condición de posibilidad última de la articulación en un mundo fáctico del ser del Dasein con su carácter de ente y con el todo de lo ente en cuanto tal, es decir, metaontología.

Por lo tanto, sugerimos aquí, a modo de hipótesis, que la metaontología así entendida se base en una temporalidad originariamente neutra no significa que se pueda plenificar con cualquier contenido. Que su plenificación sea propia o impropia no es arbitrario, sino que dicha plenificación debe partir de una metafísica de la existencia que por articularse en una ética condicionaría la dirección general de la plenificación.

⁴ GA 26, p. 199.

⁵ Cfr. GA 26, p. 199.

Consideraciones finales.

En el recorrido seguido en la presente investigación, descubrimos como la fenomenología concebida por Heidegger en sus primeros años de enseñanza académica, es una disciplina que se propone describir, plenamente, la facticidad de la vida. Pero la vida fáctica en su plenitud y espontaneidad rápidamente revela una dificultad fundamental. Hay algo que le es propio, su finitud, frente a ello la vida permanentemente huye de sí misma. La muerte se revela como la carga más propia de la vida e indica, a la vez, su estatuto temporal. El mundo propio se estructura temporalmente y la fenomenología se propone describir su estructura. El reconocimiento de la finitud constitutiva, lleva a Heidegger a pensar el mundo de la vida en términos de Dasein como ser-para-la-muerte. Por este camino, Heidegger llega a la articulación entre el estatuto temporal de la existencia y la reflexión acerca de su ser. Queda trazado el derrotero a seguir: la articulación entre fenomenología, temporalidad y ontología. En esta articulación el tiempo se revela como horizonte del sentido del ser. De lo que se trata es de describir fenomenológicamente ese horizonte. Ya no se pregunta por el ente en cuanto ente, sino que se analiza la comprensión del ente en su ser. La pregunta por el ser del ente que somos se convierte, así, en la pregunta por el sentido del ser. El sentido es lo que posibilita la comprensión temporal del ser. Pero, la articulación entre tiempo y ser no está exenta de ambigüedades. Se busca el sentido del ser en general en el horizonte del tiempo originariamente comprendido, pero para acceder a él se debe mediar el camino interrogando acerca del carácter temporal de las estructuras ontológicas del Dasein. Hay aquí una disimetría que el análisis no parece saldar nunca. El tránsito de la *Zeitlichkeit*, como sentido del ser de la existencia, hacia la *Temporalität*, como sentido del ser en general, no se explicita. Permanece la dificultad para comprender la originariedad del tiempo.

En la investigación centrada en la temporalidad extático horizontal –la temporalidad en la que se revela el sentido del ser del Dasein- Heidegger comprueba su primado por sobre la existencia. No podemos asir el tiempo, por el contrario, él nos fundamenta sobrepasándonos. Por ello, el tiempo originariamente es neutro, es decir, configura una movilidad que no se puede plenificar en modos fijos de temporalización. Esta conclusión vale en lo que atañe a la temporalidad del Dasein, no sabemos si análoga dinámica se manifiesta en la temporalidad del sentido del ser en general. No obstante, esta aparente dificultad no deja de mostrar sus ventajas para el análisis. El centramiento en la neutralidad originaria del tiempo permite afirmar que sus modos específicos de manifestación, propiedad e impropiiedad, se imbrican mutuamente. El tiempo propio y el tiempo impropio no son compartimiento estancos. Uno no prima sobre el otro. Uno de ellos no es más originario que el otro. Ellos no son en sentido estricto temporalmente originarios,

originaria es la pura movilidad del tiempo que se resiste a ser apresada en ambos modos definidos de plenificación. De esta forma se puede afirmar que:

“Hay una propiedad inauténtica, es decir, un modo auténtico en que la existencia se hace consigo misma, y hay una impropiedad auténtica, es decir, un modo auténtico de perderse a sí mismo, que nace de la existencia concreta respectiva”¹.

Otro resultado que se obtiene con el análisis de la temporalidad extática horizontal es la fundamentación de la simultaneidad del tiempo. No sólo existe una simultaneidad co-originaria entre advenir y ser-sido, sino que el presente, momento temporal problemático por excelencia, también es incluido con pleno derecho en la originariedad del tiempo. En cierto sentido, el presente cobra una primacía y un rol conductor. Con lo cual, la primacía del advenir neutro debe co-existir con el primado temporal del presente. A favor de ésta interpretación debemos recordar que el presente es el único éxtasis para el cual Heidegger desarrolla un esquema neutro que debe servir de modelo para pensar la neutralidad de los otros dos éxtasis. Así como el advenir se despliega totalmente sobre el ser-sido y viceversa, también hay una imbricación semejante entre el advenir y el presente. En el curso dedicado a Lógica del *Wintersemester* de 1925-26, Heidegger emplea un termino formalmente indiferente para referirse al advenir: “estar a la espera (*Gewärtigen*)” y señala que: “todo estar a la espera comprende aquello a lo que se refiere en tanto que estar a la espera como presencia (*Anwesendes*) posible, se comprende a sí mismo como estar a la espera de una presentación”². Por esto, el advenir es un dejar venir a sí (*Auf sich zukommenlassen*) en el cual su relación con la presentación es tan originaria –y previa a su propiedad e impropiedad- como su relación con el ser-sido; el advenir hay que entenderlo como: “[e]l estar a la espera como dejar advenir a sí (*Auf sich zukommenlassen*), a sí, como una posible presentación de la cual todo estar a la espera es expectante además y de un modo igualmente originario (*ursprünglich*)”³.

Este modo originario de la estructura de la presentación indudablemente fue propiciado por su neutralización en el esquema de la presencia. Es decir, en la consideración de la presentación como un espacio de juego que se proyecta para los útiles, más allá de la mera presentación y del instante. La plena integración del presente en la estructura originaria del tiempo, permite que podamos hablar de él en términos de proyecto. Si de lo que se trata es de comprender al ser,

¹ GA 21, pp. 226-227.

² GA 21, p. 412. Es aún más notable esta afirmación de Heidegger, pues en este curso no ha distinguido todavía entre propiedad e impropiedad sobre la base de la estructura del tiempo originario. Por lo tanto referirse al futuro o advenir como estar a la expectativa, es hacerlo mediante un termino neutro, formal e indiferente, que ora se plenifica de manera propia: cuando me oriento a mi posibilidad de la máxima imposibilidad, ora se plenifica de manera impropia: cuando me oriento hacia los útiles.

³ GA 21, p. 412. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

entonces el ser debe ser proyectado en algo⁴. Esta posibilidad del proyectar tiene, por un lado, que ver con la primacía de advenir como éxtasis que da el sentido y la dirección temporal del tiempo originario. Pero, por el otro, también se puede hablar de un “proyecto de la presencia”⁵, en tanto ella proyecta la condición de posibilidad o espacio de juego neutro para las posibilidades del ente. Esta articulación originaria y neutra entre advenir y presentación –bajo el modo de su expresión neutra: la presencia- contribuye a ganar el estatuto ontológico de la posibilidad en su forma más acabada. La posibilidad en cuanto tal, el poder ser como advenir, no permanece meramente vacío e implemificable. Poder-ser no significa vacuidad y yaciedad meramente formal. Por el contrario, el poder-ser como modo advenidero puede efectivizarse y plenificarse en una presentación, sin embargo su efectivización no anula su ser siempre posibilidad: “la posibilidad no desaparece cuando de hecho se escoge y se vive una determinada conducta”⁶.

Otro aspecto fundamental que se deduce de nuestro recorrido es que la articulación entre ontología y temporalidad desde la perspectiva fenomenológica desarrollada por Heidegger, nos invita a pensar la relación entre la multiplicidad de los sentidos del ser y su posible unidad. Hay dos errores a evitar, dos falsos caminos a evitar cuando pensamos en esta relación. No se trata de que el tiempo originariamente entendido disperse y ramifique el o los sentido(s) del ser hasta volverlo ininteligible, tampoco lo que está en juego es agotar el sentido del ser en una definición última y omniabarcante. Con respecto al primer punto Heidegger advierte claramente como la diversidad y plurivocidad del ser no excluye la búsqueda de su sentido unitario.

“La pregunta de la posible *multiplicidad del ser* y con ello, a la vez, la de la *unidad del concepto de ser en general* se hace acuciante”⁷.

Recordemos como cada una de las estructuras originarias que nombran en forma plural el sentido del ser del Dasein, esto es, el ser-en-el-mundo y el cuidado, son una diversidad de estructuras ontológicamente articuladas. La pluralidad metafísicamente neutra de estructuras ontológicas que definen el sentido del ser de la existencia, cuando son vistas a la luz del tiempo originario, se muestran como estructuras articuladas. En este sentido el tiempo unifica y da sentido unívoco al ser.

Con respecto al segundo punto, es claro que para Heidegger el tiempo es un horizonte privilegiado para pensar los problemas ontológicos. Pero es sólo eso, un horizonte privilegiado

⁴ “El propio ser, si por otra parte lo comprendemos, debe ser proyectado de algún modo hacia algo” (GA 24, p. 398)

⁵ Cfr. Figal, Günter, *Phänomenologie der Freiheit*, p. 339 y ss.

⁶ GA 21, p. 228.

⁷ GA 24, p. 170. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

que no agota el sentido del ser en cuanto tal. El tiempo, originariamente comprendido, pretende develar y pensar el problema de la articulación entre ser y tiempo; problema omitido por la historia de la filosofía. Pero, Heidegger no pretende agotar el sentido del ser en su definición temporal. El tiempo muestra un sentido del ser, privilegiado por cierto, pero no el único. ¿Por qué es privilegiado el tiempo como sentido del ser? Porque la tradición pensó el ser bajo un modo del tiempo sin interrogarse sobre la pertinencia de este pensar. En este sentido Heidegger advierte:

“No quiero ser tan absolutamente dogmático y afirmar que el ser sólo puede concebirse desde el tiempo: quizás mañana alguien descubra una nueva posibilidad. Por eso jamás se puede decir que el espacio o la naturaleza o cualquier otro ente es tiempo. En rigor, tampoco que el ser es tiempo, sino que el ser de este ente significa tiempo, o, aún más exactamente que la comprensión humana, y remarco, la comprensión *humana* del ente es posible a partir del tiempo”⁸.

Esto es, preguntamos por el *sentido del ser* en el horizonte del tiempo y no por *el ser a secas*, porque el tiempo muestra un sentido del ser. Sentido fundamental sin lugar a dudas, pero es un sentido que no pretende acabar con otros posibles sentidos. Se destaca en esta afirmación heideggeriana su anti-dogmatismo fenomenológico. El retorno a las cosas mismas, entendido como retorno al sentido del ser, no pretende cerrar el sentido de la cosa en cuestión; más bien pretende abrirlo a lo que en él permanece impensado.

Claro, que a partir de aquí hay que preguntarse ¿qué tipo de ontología se puede construir cuando el sentido del ser no se agota o define acabadamente en aquello que se explicita como su sentido- léase el tiempo originario? De seguro una ontología de la posibilidad, una ontología como espacio de juego, una ontología abierta. Por ahora nuestra comprensión humana, nos permite llamar a ese sentido del ser provisionalmente tiempo, por lo tanto ese *Spielraum* es un *Spielraum der Zeit*. Donde paradójicamente aquello que define la singularidad de ese espacio se le sustrae. El tiempo en tanto sentido del ser en general permanece como misterio. Paradoja singular: el sentido del ser en general, la temporalidad (*Temporalität*) originaria, permanece sin ser tematizada, en reserva, sustraída, oculta. En esta dirección de razonamiento, ¿no es esta la forma en la cual debiera ser leída la aparente incompletud de *Sein und Zeit*? ¿No constituye esta incompletud –no explicitar el sentido del ser en general- el éxito de la empresa? Sin ir tan lejos como nos proponen estos últimos interrogantes, ¿no es esta sustracción de la temporalidad

⁸ GA 21, p. 267. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

originaria como sentido del ser en general la prueba más cabal de que hay una negatividad constitutiva en el concepto mismo de tiempo?

En este marco, como dice Heidegger refiriéndose hacia el final de *Sein und Zeit* cuando recapitula los resultados alcanzados en la analítica existencial como analítica de la temporalidad: “la exhibición de la constitución de ser del Dasein sigue siendo sólo un *camino*. La *meta* es la elaboración de la pregunta por el ser en general”⁹. De esta forma la descripción fenomenológica de la temporalidad como sentido del ser indica una dirección, pero falta la claridad en el trazo del camino, que en todo caso para utilizar una expresión del propio Heidegger, es un camino que no pasa de ser un sendero (*Feldweg*). Transitar ese camino no tiene rumbo último ni dirección fija, pero eso no significa que no tenga una meta y un fin claro y definido. El tiempo es un modo de transitar fenomenológicamente ese camino hacia la meta. Ahora cabe preguntar, ¿es la temporalidad originaria un camino seguro que lleva a buen puerto? Escuchemos a Heidegger:

“Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental y *recorrerlo*. Si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse después de la marcha. El *debate* acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimido, *porque ni siquiera se ha desencadenado*”¹⁰.

¿Terminamos entonces tal como empezamos? Consideramos que no, el camino recorrido arrojó sus frutos. Veamos cuales son estos frutos que maduraron en el recorrido. Fue posible inteligir la estructura originaria del tiempo que enmarca nuestra existencia humana. En ese camino la articulación entre su carácter neutro y su nihilidad constitutiva son los dos logros fundamentales a la hora de explicar como el tiempo se temporaliza. El tiempo todo lo corroe, pero también todo lo crea, y en esta tensión –difícil de conciliar- se ubica por estos años el recorrido fenomenológico que nos propone Heidegger¹¹.

⁹ SZ, p. 436. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰ SZ, p. 437. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Como dice la *Randbemerkung* a la expresión “un *camino*”, “no “el” *único*”. (SZ, *Randbemerkung* a, p. 437. El término entrecomillado es de Heidegger). O sea el tiempo originariamente entendido es un camino posible no el *único* ni el *mejor*.

¹¹ Se podría tomar esta idea heideggeriana sobre el tiempo como matriz hermenéutica de lectura de ciertos pasajes de la *Física* aristotélica. A su vez podemos reconocer en esos pasajes la clara influencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano de la temporalidad. Entre ellos destacamos los siguientes: “Por eso todas las cosas que son en el tiempo tienen que ser contenidas por el tiempo” (221 a 289). En este mismo sentido: “por otra parte “ser en el tiempo” es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí lo que existe” (221 a 30 - 221 b 2). También en torno al carácter extático del tiempo, “Instantáneamente” significa un salir fuera de sí (*ekstatikon*) en un tiempo imperceptible por su pequeñez; y todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí. Todas las cosas se generan y se destruyen en el

Ahora bien, ¿hacia donde se orienta la temporalidad originaria así concebida? ¿Cómo es posible que la temporalidad originaria caracterizada por esta ambigüedad tenga un proceso de temporalización identificable? Ante todo hay que aclarar que, para Heidegger, la dirección que sigue el tiempo en su proceso de temporalización esta dada por la noción de “horizonte”. Sin embargo, no encontramos una tematización explícita del concepto de horizonte en su obra temprana. Sí se explicitan los horizontes específicos hacia los cuales cada éxtasis del tiempo se orienta y también se explicita el concepto de *ekstema* como unidad de los horizontes particulares. ¿Pero que es un horizonte para Heidegger? Heidegger permanentemente habla del tiempo originario como horizonte del sentido del ser, pero ¿cómo aproximarnos a esta noción de horizonte? ¿Por qué el tiempo es un horizonte? ¿Qué quiere decir que el tiempo sea un horizonte? Bien, queremos en estas líneas finales aproximarnos a este concepto con la siguiente intuición filosófica. A nuestro juicio el vínculo entre las nociones de intencionalidad y trascendencia esta a la base de la noción de tiempo y, por ende, de la de horizonte. Sabemos que para Heidegger, la verdad de la intencionalidad reside en la trascendencia¹². Es por eso que, la intencionalidad se revela como la *ratio cognoscendi* de la trascendencia entendida como *ratio essendi*. Cuando discutimos la relación entre descubrimiento y apertura propia de la mundaneidad del mundo caracterizamos a la trascendencia como un modo de descubrir el mundo cuyo fundamento es el tiempo. La ecuación que nos permite vincular trascendencia y descubrimiento es la temporalidad originaria¹³. Siguiendo este hilo conductor Heidegger distingue una trascendencia óptica de una ontológica fundada sobre el carácter originario de la temporalidad a la cual define como “proto-trascendencia (*Urtranszendenz*)”; la cual hace posible toda relación intencional con el ente. En este marco, se perfila más específicamente la relación entre la trascendencia en su estatuto ontológico y la noción de la temporalidad originaria como horizonte del sentido del ser. La trascendencia se revela como un nombre posible de la temporalidad entendida como horizonte. Desde nuestro punto de vista, Heidegger se orienta en este sentido cuando afirma: “la trascendencia no es simplemente el título para designar el exceso (*Überschwänglichkeit*) que es inaccesible al conocimiento finito”¹⁴. ¿Cómo entender esta afirmación? Heidegger está señalando que el Dasein es transgresivo por naturaleza, su modo de ser sí mismo consiste en estar siempre más allá de sí. Pero esta trascendencia no es simplemente un más allá de sí inasible, un mero ir más allá de la finitud. Por el contrario, trascender es un

tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era “el más sabio”, el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad “el más necio” porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación...” (222 b 16-20) Para un análisis de estos pasajes citados de Aristóteles, cfr. Ricoeur Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 652-654.

¹² Cfr. GA 24, p. 89.

¹³ Cfr. GA 24, p. 98. En el capítulo I de la sección II donde discutimos este punto insistimos en que el carácter temporal del mundo descubierto así entendido era el tiempo como pretérito perfecto *a priori*.

¹⁴ GA 26, p. 211.

exceso que tiene una dirección y un fundamento, o sea un horizonte, ¿cual? “El problema de la trascendencia retoma nuevamente la pregunta acerca del tiempo y de la libertad”¹⁵. La temporalidad se revela entonces como ese horizonte del trascender entendido como un excederse a sí mismo del Dasein en dirección al mundo. Recordemos, como ya dijimos, que el Dasein en tanto ser en el mundo que se temporaliza originariamente provoca su ingreso en el mundo (*Werteingang*). Dicho de otra forma, si el Dasein impropio por moverse ontológicamente en la caída es privación y carencia y el Dasein propio por moverse, también ontológicamente, en el marco de la angustia es un fundamento negativo habitado por una nihilidad constitutiva, entonces ambas movi­lidades negativas –propia e impropia- en el mundo son posibles porque el Dasein es siempre un excederse. En este sentido, definimos al mundo donde se produce su ingreso como *nihil originarium*; ese mundo así definido se revela como el lugar o meta de la trascendencia. La posibilidad interna de esa trascendencia, su horizonte que la dirige hacia el mundo así comprendido, es la temporalidad originaria¹⁶. La temporalidad originaria se revela así como el horizonte último de la trascendencia.

¿Quizás sea éste el límite hasta donde extender la relación entre ontología y temporalidad originaria que la fundamenta? Posiblemente. Lo cierto es que en esta dirección del análisis el tiempo se revela como el Logos del ser. Por lo tanto, Logos y Cronos se articulan, pero articulación significa que no puede uno de ellos sustituir simplemente al otro. Por ello Heidegger en un curso sobre Hegel habla de la ontología como ontocronología. Refiriéndose a la mutua imbricación entre Cronos y ^(a)Logos se pregunta: “¿Pero fueron ambos sólo permutados? ¡No! De lo que se trata, más bien, es de desplegar nuevamente todo de raíz, haciéndose cargo de los motivos esenciales de la pregunta por el ser”¹⁷. Como dijimos antes el tiempo originariamente entendido no agota el sentido del ser ni de la ontología, pero es, por ahora, el único camino posible –correcto o incorrecto- para elucidar el sentido de la misma.

Este modo provisional de entender la temporalidad originaria como sentido del ser, tiene también consecuencias en la disciplina encargada de estudiarlo: la fenomenología. Este modo misterioso de presentarse que tiene la temporalidad originaria –donde se muestra a costa de ocultarse- se corresponde con una ciencia que para estudiarla debe moverse en su misma esfera de sentido.

“Una y otra vez tenemos que recalcar la máxima metodológica de la fenomenología de no eliminar prematuramente el carácter misterioso (*Rätselhaftigkeit*) de los fenómenos ni de quitarlo de en medio mediante el acto violento (*Gewaltstreich*) de una teoría impetuosa

¹⁵ GA 26, llamada a pié de página número 3, p. 211.

¹⁶ Cfr. GA 26, p. 252.

¹⁷ GA 32, p. 32.

(*wilden*), por el contrario, debemos intensificar su aspecto enigmático (*Rätselhaftigkeit*). Sólo entonces se hará, tangible y conceptualmente aprensible, esto es, comprensible y tan concreto que, de las cosas misteriosas mismas surgirán las indicaciones para el esclarecimiento del fenómeno”¹⁸.

Esta búsqueda de lo originario como algo enigmático y misterioso, lleva a Heidegger a utilizar un vocabulario que refleje esa situación inicial no accesible en principio a la mirada ingenua. Esta búsqueda fenomenológica por el camino de la temporalidad originaria –camino bastante incierto y sin garantías últimas acerca del éxito de la empresa- llevó a Heidegger a forjar un vocabulario donde la cuestión de lo proto-originario es una permanente obsesión. El temprano vocabulario desarrollado en sus cursos de Freiburg que tenía como objetivo describir la facticidad de la vida, se mantiene en el transcurso de todo el período de los años veinte. En este sentido, Heidegger nos habla de un *Urereignis*, *Urgeschichte*, *Ursprung*, *Urtranszendenz*, indudablemente esta reflexión acerca de lo proto-originario (*Ur*) remite al problema del fundamento (*Grund*). Pero, este fundamento originario ya fue denominado nihilidad en el contexto de *Sein und Zeit*; este fundamento originario entendido como el proceso manifestativo de la temporalidad recibe un nombre definido en el contexto posterior a la *Hauptwerk*: libertad. Por ello Heidegger habla de un *Freiheit zum Grunde*¹⁹. El *Umwillen*, el por mor de, es el sentido primario de la temporalidad cuya dirección última es el mundo. Pero, el *Umwillen* no es una mera vaciedad, ni un flotar en el vacío (*Freischwebend*), sino que se temporaliza en la libertad²⁰. Entonces parece ser que la temporalidad originaria, entendida como una temporalidad neutra, tiene como meta última de su proceso de temporalización garantizar un espacio de libertad –siempre provisorio y transitorio- para la mostración de al menos un sentido posible –de seguro no el único, ni el último- del ser.

gr.
Hummel
Frink?
Dicomb?

Ahora bien, Heidegger fijó con mucha claridad cual es la tarea de la filosofía, cuando afirmó: “*el ser es el auténtico y único tema de la filosofía...* Discutir los problemas fundamentales de la filosofía no significa, entonces, más que, fundamentar esta afirmación desde su fundamento (*diese Behauptung von Grund aus begründen*): que la filosofía es la ciencia del ser y cómo es ella, es decir, probar la posibilidad y la necesidad de la ciencia absoluta del ser y demostrar su carácter en el camino de la investigación misma. La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura, de sus posibilidades. Ella es ontológica”²¹. Podríamos decir que todo el esfuerzo ha sido explicitar en qué sentido radicalmente originario la filosofía es ontológica. En este punto la temporalidad originaria cobra todo su valor hermenéutico. Pero si el

¹⁸ GA 24, p. 97.

¹⁹ Cfr. GA 26, p. 276.

²⁰ Cfr. GA 26, p. 276.

²¹ GA 24, p. 15. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

tiempo pretende explicitar el sentido del ser –o al menos un sentido posible- entendido como tema central de la filosofía, cabe que nos preguntemos luego del recorrido llevado a cabo en la presente investigación: ¿lo logra?, o mejor aún con más precisión ¿qué es lo que logra explicitar la temporalidad originaria cuando explicita el sentido del ser? Heidegger en *Sein und Zeit*, señala una posible respuesta

“... el ser es lo trascendens por excelencia... la verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*”²².

Enthaltend?

(*q. 220 apertura*)

Si el ser es lo trascendente por excelencia, la temporalidad no hace más que confirmar ontológicamente y dar sentido a dicha trascendencia. Pero cuando la temporalidad originariamente da sentido a dicha trascendencia que es el ser, ¿no pone en jaque la posibilidad misma de constituir una ontología? Pareciera que la temporalidad originaria no solamente es una deconstrucción del modo en que la tradición entendió la ontología –lo cual no es poca cosa- sino además es una puesta en cuestión de la posibilidad de constituir una ontología. Si el ser es pura trascendencia fundamentada originariamente a partir del tiempo, ¿cómo se construye una ontología de la trascendencia? Si el ser es pura trascendencia porque el tiempo originariamente lo es, ¿cómo se concilia la idea de ontología con este modo de ser de su tema mismo: el ser? En forma aún más acuciante, ¿es posible una ontología del tiempo? ¿No habría que cifrar aquí la dificultad que tiene Heidegger para articular la relación entre la temporalidad como sentido del ser del Dasein y la temporalidad como sentido del ser en general? Pensada esta problemática en su forma positiva, ¿no se anuncia ya aquí el tan mentado giro o *Kehre* de Heidegger desde la problemática de ser y tiempo hacia un tiempo del ser?²³ Quizás todo el proyecto fenomenológico desarrollado por Heidegger pueda pensarse desde esta dificultad por articular tiempo y ontología. No resulta extraño que si *Sein und Zeit* comienza planteando hacia el final de su parágrafo 7 que el ser es trascendencia por excelencia, la fundamentación de esa afirmación en el desarrollo de las estructuras de la temporalidad originaria lo lleve a interrogarse en el parágrafo final del mismo libro: “¿hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?”²⁴.

¿Implica este interrogante una conclusión escéptica del programa filosófico heideggeriano? Desde nuestra perspectiva no. Este punto merece una aclaración. Para ello pongamos la

²² SZ, p. 38. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²³ En una conocida carta al abate Richardson Heidegger aclara que, “solamente bajo aquello que ha pensado el Heidegger I se hace inmediatamente accesible lo pensado por el Heidegger II, pero el Heidegger I solamente deviene posible cuando esta contenido (*enthalten*) en el Heidegger II” (Heidegger, Martin, en carta a Richardson, en Richardson, William, J. *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, p. XXIII).

²⁴ SZ, p. 437. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

cuestión, que estamos discutiendo, en otros términos. Habría dos hipótesis posibles para dar cuenta de este problema. Una de mínima, la otra de máxima. La hipótesis de mínima dice que el tiempo originariamente comprendido explana al menos un sentido posible del ser aunque no pretende dogmáticamente agotar una supuesta pluralidad semántica del ser. La hipótesis de máxima dice que la temporalidad originaria en tanto fundamenta el sentido del ser como pura trascendencia pone en jaque la pertinencia de la ontología en cuanto tal —y no sólo de la clásica— al punto que ya no es posible pensar ontológicamente al tiempo. Quizás ninguna de las dos hipótesis agote el problema. De seguro ninguna de ellas lo hace, ¿entonces cual es el corolario de este problema? Pareciera que el estudio fenomenológico de la temporalidad originaria como problema ontológico fundamental lleva a poner en cuestión el modo mismo en que Occidente pensó la posibilidad del ser y de la ontología. Para aclarar este punto, recordemos que Heidegger fue un lector del Maestro Eckhart ¿no resuenan en estas líneas los lineamientos de la teología especulativa de Eckhart? Y de esta forma se anuncia también la posibilidad del giro o *Kehre* heideggeriano que con su concepto de *Seynsgeschichte* quizás no haga otra cosa que radicalizar las intuiciones de Eckhart. A lo mejor la conceptualización de la temporalidad originaria y su intrincada relación con la ontología arroja como conclusión de su derrotero las premisas del llamado viraje. En este sentido, la problemática del llamado segundo Heidegger se encuentra instalada ya en su conceptualización temprana del tiempo: ¿es posible pensarse desde más allá del ser? o cómo lo dice Eckhart en un alemán muy antiguo y arcaico, el alto alemán medio -*Mittelhochdeutsch*- que de seguro gustaba a los oídos de Heidegger:

*Vli ich von dir,
du kommst zu mir.
vorlīs ich mich,
sō wind ich dich,
ô uberweseliches gūt!*²⁵

²⁵ Maestro Eckhart, *Granum Sinapsis El grano de Mostaza*, verso VIII. “Si salgo de ti,/tú vienes a mí,/si yo me pierdo,/a ti te encuentro./¡Oh Bien más allá del ser!”

BIBLIOGRAFÍA.

La bibliografía sobre Heidegger es muy amplia y diversa, aquí no nos proponemos agotarla. Por el contrario, vamos a enumerar aquellas obras que hemos utilizado ya sea directamente o indirectamente en nuestra elaboración. En el caso de las obras de Heidegger se las ha citado por su sigla canónica: *GA* acompañada del respectivo número de tomo, las mismas han sido ordenadas cronológicamente. La literatura secundaria ha sido ordenada alfabéticamente. En todos los casos, se consignan las secciones o capítulos más relevantes para la problemática aquí tratada siempre que sea posible hacerlo.

I) OBRAS DE HEIDEGGER..

Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, Gesamtausgabe 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999: “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”

Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, Gesamtausgabe 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin, *Wegmarken (1919-1961)*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. I. Einleitung in der Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21) 2. Augustinus und der Neoplatonismus (Sommersemester 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)*, Gesamtausgabe 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994: III Teil, 1. und 2. Kapitel. Anhang ein und Anhang zwei.

Heidegger Martin, *Intérpretations phénoménologiques d' Aristote (Natorps Bericht) (1922)*, ed. Bilingüe, trad. J.-F., Courtine, T.E.R. Paris, 1989.

Heidegger, Martin, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), *Gesamtausgabe* 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), *Gesamtausgabe* 17, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994: I. Teil, I. Kapitel; 3. Teil, I., 2., 3., Kapiteln.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, 1995.

Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), *Gesamtausgabe* 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

Heidegger, Martin, *Les conférences de Cassel* (1925), ed. bilingüe, introd. y trad. J.,C. Gens, Paris, Vrin, 2003.

Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), *Gesamtausgabe* 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe* 2, Tübingen, Max Niemayer, 18 edición, ed., 2001.

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), *Gesamtausgabe* 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), *Gesamtausgabe* 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990: Einleitung, Zweites Hauptstück, Erster Abschnitt und Zweiter Abschnitt und Beilage.

Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), *Gesamtausgabe* 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996: Parágrafos 18-20.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Gesamtausgabe* 3. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, (Wintersemester 1931)*, Gesamtausgabe 32, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1935-1938)*, Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003: I y II.

Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

II) OTRAS OBRAS CITADAS Y/O CONSULTADAS

Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte, un Seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. T. Segovia, Pre-textos, Valencia, 2002: Primera Jornada y Segunda Jornada.

Aristóteles, *Física*, introd., trad., y notas de Guillermo R. de Echeandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995: Libro IV, punto C: "El tiempo"

Blust, Franz-Karl, *Selbsheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1987.

Brauer, Daniel, "El secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas del discurso y de la acción", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, nro. 30, mayo 1993, pp. 5-57.

Brauer, Daniel, "Negación y negatividad en Hegel", en *Escritos de Filosofía*. Academia Nacional de Ciencias, nro. 25-26. El Sistema filosófico de Hegel, Enero-Diciembre 1994, pp. 101-120.

Buckley, Philip, *Husserl Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1992.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge, 2003.

Carpio, Adolfo P., *El sentido de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica*, Eudeba, Buenos Aires, 1977.

Courtine, Francois Jean, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, 1990.

Courtine, Francois Jean, (comp) *Heidegger 1919-1929. De L'Herménétique de la Fakticité à la Métaphysique du Dasein*. Paris, 1996.

Cragolini, Mónica, B., "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad", en *Escritos de Filosofía* Academia Nacional de Ciencias, nro. 33-34, 1998, pp. 109-119.

Cragolini, Mónica, B., "La constitución de la subjetividad en Nietzsche", en *Nietzsche en Perspectiva*, Pontificia Universidad Javeriana. Universidad Nacional de Colombia, 2001, pp. 49-62.

Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers; Dordrecht/Boston/London, 1996

Dastur, Françoise, "Le projet d'une "cronologie philosophique" et la première interpretation de Kant" en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Fakticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, 113-130.

Demmerling, Christoph, "Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein", en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Akademie, Berlin, 2001, pp. 69-88.

Derrida Jacques, "Ousia y Gramme. Nota sobre una Nota de *Sein und Zeit*", en *Márgenes de la Filosofía*, trad. De Carmen González Marín, Cátedra, 2. edición, Madrid, 1994, pp. 63-102.

Gander, Hans Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

Grondin, Jean, "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 179-192.

Grondin, Jean, "Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion", en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Akademie, Berlin, 2001, pp. 1-28.

Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.

Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1991.

Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, Paris, 1990.

Greisch, Jean, "La "Tapisserie de la vie" le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 131-152.

Han, Byung, Chul, *Todesarten Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München, 1998.

Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

Haar, Michel, "Le moment, l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 67-90.

Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Früherwerk Martin Heideggers*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1982.

Heinz, Marion, "Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge", en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Akademie, Berlin, 2001, pp. 169-198.

Hügli Anton, Han, Byung, Chul, "Heideggers Todeanalyse", en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Akademie, Berlin, 2001, pp. 133-148.

Husserl, Edmund, "Randbemerkungen Husserls zu Heidegger *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*" in *Husserls Studies*, 11, Dordrecht, 1994.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch Husserliana Band I*, Max Niemeyer, 5 edición (según la segunda edición de 1922), Tübingen, 1993.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meinier, 3 ed., Hamburg, 1995.

Jamme, Christoph, "Etre et Temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 221-236.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley y los Ángeles, 1993.

Kisiel, Theodore, "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 205-220.

Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. de Mario A. Presas, Losada, Buenos Aires, 1968.

Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. de Amador Vega Ezquerro, Ediciones Siruela, Madrid, 2003: "El grano de mostaza", pp. 139-142.

Marquet, Jean Francois, "Genèse et développement d'un Theme: l'isolement", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 193-204.

Marion, J. L., "El interpelado", trad., J.L. Verma en *Taula quaderns de pensament*, nro. 13-14. Universitat de les Illes Balears, Palma, 1990, pp. 87-96.

Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000.

Mc Taggart, J.M.E., "The Unreality of Time" en *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, 1993, pp. 23-34. El artículo está tomado del capítulo 33 de *The Nature of Existence*, ii, Cambridge University Press, 1927, allí el capítulo se titula simplemente "Time", pero como es una ampliación de la primera versión de 1908 (*Mind*, 17, (1908), pp. 457-474) los editores decidieron publicarlo con el título original de 1908.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, (*La pensée de Martin Heidegger*, trad. Marianna Simon, Aubier-Montagne, Paris, 1967).

Presas, Mario, A., "Metafísica, Técnica y desarraigo", en *Nordeste*, Revista de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, nro. 2 Resistencia (Chaco), 1960, pp. 67-97.

Presas, Mario, A., "De la fenomenología al pensar del ser", en *Razón y Fábula*, Revista bimestral de la Universidad de los Andes, Bogotá-Colombia, Julio-Agosto 1971, pp. 7-24.

Richardson, S., J., William, J., *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967: Preface, Part I: From there to Being, Part II. Reversal.

Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod: Eine kritische Einführung*, Munchen/Zurich, 1999.

Rentsch, Thomas (Compilador), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie, Berlín, 2001.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, trad. de Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, I. ed. 1996. Tomo III.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad., A. Suárez, Buenos Aires, Siglo XXI, 10. ed., 2002. Libro Primero.

Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

Rosales, Alberto, "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en "Ser y Tiempo" de Heidegger", en *Revista Venezolana de Filosofía*. Universidad Simón Bolívar. Sociedad Venezolana de Filosofía, nro. 8, 1978, pp. 83-96.

Ruggenini, Mario, "La finitude de l'existence et la question de la vérité. Heidegger 1925-1929", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 153-178.

Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989.

Vigo, Alejandro, "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*", en *Heidegger Studien*, 15, Berlin, 1999.

Vigo, Alejandro, "Sinn, wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intentionalistischen Urteilslehre", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86/2 Hamburg, 2004.

Villalibre, Modesto Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Thomä, Dieter, *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart-Weimar, 2003.

Volpi, Franco, "La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d- Aristote", en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 33-66.

von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974.

von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

von Hermann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

von Hermann, Friedrich Wilhelm, *Heideggers "Grundprobleme der Phanomenologie": Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Vittorio Klostermann, 1991.

Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto Buenos Aires, 1993.

Walton, Roberto, *Husserl, Mundo. Conciencia y Temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.

Wang, Wen-Sheng, *Das Dasein und das Ur-Ich. Heideggers Position hinsichtlich des Problems des Ur-Ich bei Husserl*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris. Wien, 1994.

ÍNDICE.

Introducción General. (I)

PRIMERA PARTE: EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA.

Introducción. (1)

Capítulo 1. Los inicios de la fenomenología de la temporalidad originaria. (4)

1.1. La fenomenología de la vida como antesala de la fenomenología de la temporalidad. (4)

1.1.1. El mundo de la vida (*Lebenswelt*) como ámbito problemático propio de la fenomenología. (7)

1.1.2. El estatuto temporal del mundo propio. (10)

1.2. La fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí. (16)

1.2.1. La fenomenología diahermenéutica de la temporalidad originaria. (20)

1.3. El opacamiento del origen. (27)

1.4. De la diahermenéutica de la vida fáctica a la fenomenología hermenéutica del Dasein. (30)

Capítulo 2. La fenomenología como ciencia temporal trascendental. (40)

2.1. El concepto fenomenológico de fenómeno. (42)

2.1.1. La consolidación de la fenomenología como ciencia filosófica de la temporalidad originaria. (49)

2.2. La pregunta acerca del sentido del ser en el horizonte del tiempo. (54)

2.3. La primacía del Dasein en la pregunta por el ser del tiempo. (60)

2.3.1. La primacía ontológica de la pregunta por el ser. (62)

2.3.2. La primacía óptica de la pregunta por el ser. (63)

2.3.3. El Dasein y sus modos temporales de ser. (65)

2.4. La analítica existencial como cronología fenomenológica. (72)

Balance Provisional de la Primera Parte. ¿Trascendentalidad o trascendencia de la temporalidad originaria? (74)

SEGUNDA PARTE: LA TEMPORALIDAD ORIGINARIA COMO TEMPORALIDAD NEUTRA.

Introducción. (79)

Capítulo 1. *In-der- Welt-sein*: Las estructuras neutras y co-originarias de la temporalidad. (81)

1.1. La mundaneidad del mundo. (82)

1.1.2. La tensión entre familiaridad y extrañeza. (82)

1.1.3. El tiempo como pretérito perfecto *a priori*. (83)

1.2. Quien habita el mundo. (89)

1.2.1. La constitución del sí mismo. (90)

1.2.2. La alteridad bajo el modo del *Man*. (91)

1.2.3. La apertura a lo extraño como problema. (95)

- 1.2.4. La conquista de la alteridad: la cotidianeidad y los otros como impropios. (98)
- 1.2.5. La pérdida de la alteridad en la temporalización del Dasein propio. (101)
- 1.2.6. Hacia que otredad: un otro que soy yo mismo. (107)

- 1.3. El ser-en o estado de abierto (*Erschlossenheit*). (109)
 - 1.3.1. *Befindlichkeit*. La existencia arrojada (*Geworfenheit*). (111)
 - 1.3.2. *Verstehen*. La existencia como proyecto (*Entwurf*). (114)
 - 1.3.3. *Rede*. La existencia articulada en su neutralidad. (116)
 - 1.3.4. *Ruinanz*. El modo temporal propio del *Verfallen*. (118)
 - 1.3.5. *Verfallen*. La movilidad de la existencia hacia la caída. (124)

Capítulo 2. *Die Sorge*: la totalidad originaria temporalmente neutra. (128)

- 2.1. La angustia como articulación entre nihilidad y neutralidad. (128)
 - 2.1.1. La angustia y su base metódico-ontológica en la teoría de la reducción fenomenológica. (132)
- 2.2. El cuidado (*Sorge*) como unidad y pluralidad temporal del ser del Dasein. (137)
- 2.3. La articulación óntico-ontológica y su estatuto temporal. (139)
- 2.4. El primado ontológico de la temporalidad originaria. El ser-para-la-muerte. (143)
 - 2.4.1. La temporalidad como principio de individuación. (148)
- 2.5. El primado óntico de la temporalidad originaria. La conciencia moral. (152)
- 2.6. El primado óntico-ontológico de la temporalidad originaria. La resolución precursora. (157)

Capítulo 3. La temporalidad extático horizontal como temporalidad originaria y neutra. (161)

- 3.1. Temporalidad originaria. Temporalidad propia e impropia. (167)
- 3.2. Los niveles de temporalización de la temporalidad extática, originaria y neutra. (170)
- 3.3. La estructura de la temporalidad originaria y neutra. (171)
 - 3.3.1. El advenir. La temporalidad originariamente neutra del poder ser. (171)
 - 3.3.2. La primacía del advenir originario y neutro. (174)
 - 3.3.3. El ser-sido. La temporalidad originariamente neutra de la nihilidad. (175)
 - 3.3.4. El presente. La temporalidad originariamente neutra de la caída. (178)
 - 3.3.5. El discurso. La temporalidad originariamente neutra de la articulación. (180)
- 3.4. La temporalidad originariamente neutra de la historicidad. (181)
- 3.5. El tiempo del mundo originariamente neutro. (191)
 - 3.5.1. La originariedad neutra del tiempo expresado. (194)
- 3.6. La esquematización neutra del presente. (203)

Balance Provisional de la Segunda Parte. Temporalidad originaria. ¿originariedad o anonimato del tiempo? (208)

TERCERA PARTE. APORÍAS Y PERSPECTIVAS DE LA TEMPORALIDAD
ORIGINARIA. LUMINOSIDAD Y NEGATIVIDAD.

Introducción. (211)

Capítulo 1. La temporalidad originaria y neutra como luminosidad del Dasein. (212)

1.1. La temporalidad originaria como metanivel ontológico y sus problemas. (212)

1.2. La pérdida de la temporalidad originaria como metanivel ontológico. (217)

1.3. La estructura degenerativa del tiempo y el *a priori* de la caída. (224)

Capítulo 2. Lo originario, lo neutro, lo propio. (228)

2.1. La tensión entre lo originario y lo propio. (228)

2.2. La articulación entre lo originario, lo neutro y lo impropio. (231)

2.3. La sucesión del tiempo vulgar y la neutralidad de la temporalidad originaria. (233)

Capítulo 3. Horizonte y *nihil originarium*. (240)

Balance Provisional de la Tercera Parte. Temporalidad originaria y horizonte. (247)

Consideraciones finales. (249)

Bibliografía. (259)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas