

COMENTARIO A
SER Y TIEMPO
de Martin Heidegger

VOL. III Segunda Sección

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stüven

Den Entwurf
über "Seinse
eine aussich
tion gelten.
überzeugt, da
fügt und sei
te ich die G



EDICIONES UC

COMENTARIO A
SER Y TIEMPO
de Martin Heidegger

VOL. III *Segunda Sección*

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Educación Continua
Alameda 390, Santiago, Chile

editorialedicionesuc@uc.cl
www.ediciones.uc.cl

**Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger.
Vol. III (Segunda Sección)**

Jorge Eduardo Rivera C. y María Teresa Stuvén V.

© Inscripción N° 254.994
Derechos reservados
julio 2015
ISBN 978-956-14-1623-9

Diseño: Francisca Galilea R.
Impresor:
Salesianos Impresores S.A.

CIP – Pontificia Universidad Católica de Chile
Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo.
Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger: segunda
sección / Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, María Teresa
Stuven Vattier.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. Sein und Zeit.
2. Espacio y tiempo.
3. Ontología.

I. Stuvén Vattier, María Teresa.
II. t.

2015

193+DDC23

RCAA2

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



1 3 - 1 5 - 1 7 - 0 6 1 1

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4874

COMENTARIO A
SER Y TIEMPO
de Martin Heidegger

VOL. III Segunda Sección

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuvan



SUMARIO

| | |
|---|-----|
| <i>PRÓLOGO</i> | 9 |
| SEGUNDA SECCIÓN | |
| DASEIN Y TEMPOREIDAD | 11 |
| CAPÍTULO PRIMERO | |
| LA POSIBILIDAD DEL ESTAR-ENTERO DEL DASEIN Y EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE | 19 |
| CAPÍTULO SEGUNDO | |
| LA ATESTIGUACIÓN POR PARTE DEL DASEIN DE UN PODER-SER PROPIO Y LA RESOLUCIÓN | 47 |
| CAPÍTULO TERCERO | |
| EL PODER-ESTAR-ENTERO-PROPIO Y LA TEMPOREIDAD COMO EL SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO | 77 |
| CAPÍTULO CUARTO | |
| TEMPOREIDAD Y COTIDIANIDAD | 101 |
| CAPÍTULO QUINTO | |
| TEMPOREIDAD E HISTORICIDAD | 133 |
| CAPÍTULO SEXTO | |
| TEMPOREIDAD E INTRATEMPOREIDAD COMO ORIGEN DEL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO | 157 |

PRÓLOGO

Con este volumen damos término a la última parte del *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*, que corresponde a lo que se titula la Segunda Sección de la Primera Parte de la obra. Como ya se ha dicho, la Segunda Parte, anunciada por Heidegger, nunca fue escrita.

Esta Segunda Sección se titula *Dasein y temporeidad* y consta de 6 capítulos y 42 párrafos, que han sido analizados párrafo por párrafo, lo que ha constituido una nueva ocasión para revisar y confirmar la traducción de esta obra.

Como dice el título, el tema de esta Segunda Sección es la relación entre el *Dasein* y el tiempo. Esta relación será la que permitirá aclarar el significado de la investigación que se propone Heidegger en toda la obra *Ser y tiempo*, vale decir, el sentido de la pregunta por el ser.

Este último volumen marca el final de un arduo trabajo que nos ha posibilitado comprender mejor la estructura de esta magnífica y tremenda obra filosófica y sus profundos contenidos. No ha sido fácil adentrarse en temas que, a causa del vocabulario excesivamente técnico y condensado empleado por Heidegger, presentan una alta dificultad interpretativa. Se suma a ello que *Ser y tiempo* da un nuevo giro a la filosofía y, por consiguiente, un nuevo lenguaje, haciendo de esta obra uno de los pilares de la filosofía contemporánea, de cuyo influjo prácticamente ningún filósofo posterior ha podido escapar.

Este libro, como los anteriores, nos ha tomado mucho tiempo porque en innumerables ocasiones no nos era posible continuar sin dejar largos espacios de silencio que nos permitieran que las palabras del texto, que tocan temas de una profundidad tal para la vida, como son la condición de arrojado, la libertad, la culpa, la existencia propia, la angustia, la trama de la vida y la muerte, pudieran resonar en nosotros y hablarnos a cada uno en forma independiente, para luego compartir aquello que en soledad el texto nos había dicho.

Albergamos la esperanza de que esta obra pueda ser no solo una ayuda para alcanzar una mejor comprensión de *Ser y Tiempo*, sino también para entender mejor la época convulsionada en que nos encontramos, la cual refleja nítidamente la idea heideggeriana de que "el ser ha caído en el olvido".

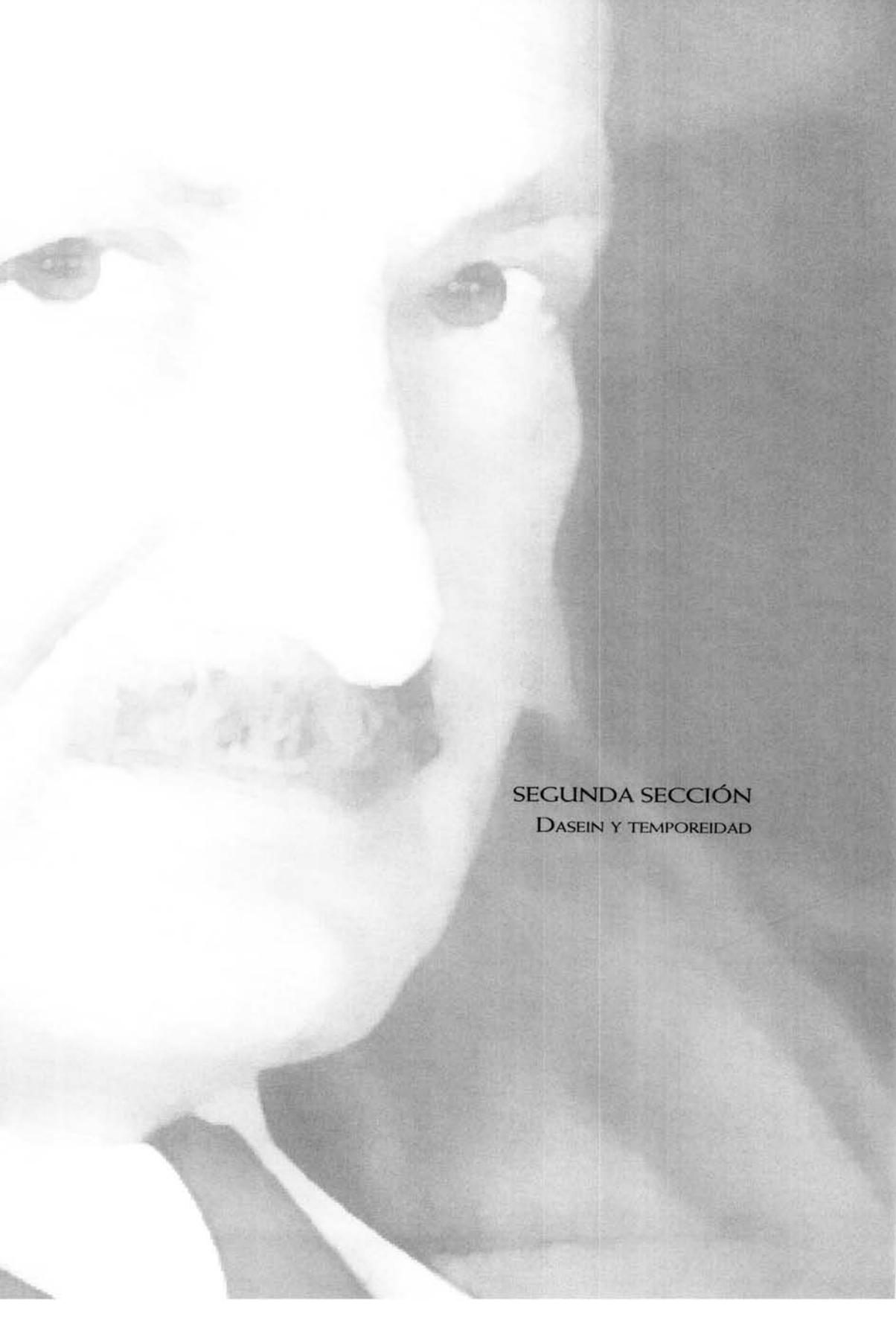
Al finalizar este comentario de tres volúmenes, no queremos dejar de mencionar la contribución del distinguido profesor Wilhem von Herrmann, quien tuvo una disposición permanente al intercambio y contraste de ideas con el profesor Jorge Eduardo Rivera, cuando el texto nos presentaba dificultades interpretativas.

Agradecemos muy sinceramente tanto la confianza como la posibilidad que el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile nos ha brindado —a través de los decanos Luis Flores Hernández y Mariano De la Maza Samhaber— para realizar esta investigación.

Queremos también expresar nuestra gratitud al Licenciado en Filosofía (PUC), Fernando Rivera, asiduo asistente a los seminarios de Heidegger impartidos por el profesor Jorge Eduardo Rivera, y luego ayudante de María Teresa Stiven, por su valiosa colaboración en la etapa final de corrección de estilo y puesta a punto del texto para su impresión.

JORGE EDUARDO RIVERA C.

MARÍA TERESA STIVEN V.



SEGUNDA SECCIÓN
DASEIN Y TEMPOREIDAD

SEGUNDA SECCIÓN

DASEIN Y TEMPORERIDAD

§ 45. EL RESULTADO DE LA ETAPA PREPARATORIA DEL ANÁLISIS FUNDAMENTAL DEL DASEIN Y LA TAREA DE UNA INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL ORIGINARIA DE ESTE ENTE

1. El párrafo 1 es un resumen breve de lo encontrado en la Primera Sección. Esto es: la constitución fundamental del Dasein, es decir, el estar-en-el-mundo, y el carácter central y esencial de la aperturidad. Se definió el ser del Dasein como *cuidado*, noción a la cual se llegó mediante el análisis de la existencia como esencia del Dasein. Por "existencia" se ha entendido que "el Dasein es en cuanto poder-ser comprensor [el ente] al que en tal ser le va este ser como el suyo propio". A la vez, el fenómeno del cuidado fue relacionado con los fenómenos de la facticidad y la caída.
2. Lo que se busca ahora es responder a la pregunta por el sentido del ser en general. Previamente a esto habrá que elaborar el modo fundamental en que se formula esta pregunta por el ser en general, lo cual supone aclarar la posibilidad de la comprensión del ser en general. Esta posibilidad forma parte del ser del Dasein. Finalmente, la aclaración de la comprensión del ser solo puede ser realizada radicalmente si el ente al que originariamente ella pertenece ha sido interpretado de un modo radical.
3. Aquí se formula una serie de preguntas acerca de la originariedad de lo que se ha logrado hasta ahora: primeramente, del cuidado

como interpretación del Dasein; en segundo lugar, el patrón de evaluación de esta originariedad de la analítica existencial; en tercer lugar, ¿qué es eso que llamamos originariedad de una interpretación ontológica?

4. Una investigación ontológica es un cierto modo de interpretación, es decir, de *Auslegung*. Esta interpretación fue caracterizada por una elaboración y apropiación de un comprender. Ahora bien, toda interpretación –como se vio en la Primera Sección– se desarrolla a partir de un *haber previo*, de una *manera previa de ver* y de un *modo previo de entender*. Una interpretación teórica puede convertirse en la tarea fundamental de una investigación y la totalidad de esto es lo que el texto llama "situación hermenéutica".

La interpretación ontológica del Dasein ha de comenzar por una primera caracterización fenoménica, a saber, del haber previo, es decir, "lo que tenemos entre manos", lo que primero se nos da y a lo cual se deben ajustar todos los demás pasos. Ahora bien, estos pasos deben ser dirigidos por lo que el texto llama "la posible manera previa de ver" (*die mögliche Vor-sicht*). Esta manera previa de ver apunta al modo de ser del ente en cuestión. El haber previo y la previa manera de ver abren lo que el texto llama "el repertorio de conceptos" (*die Begrifflichkeit*), es decir, "la manera de entender previa".

5. Una interpretación ontológica *originaria* ha de tener en consideración la totalidad de su objeto. En este caso, ha de hacer entrar en el haber previo el todo del ente que se halla en cuestión, es decir, del Dasein. Pero este todo del Dasein no es dado de una sola vez, sino que se da en un transcurrir que termina en la muerte; por eso en el texto se habla de la unidad de los posibles momentos estructurales.
6. ¿Se podría considerar que el análisis existencial del Dasein hecho hasta ahora garantiza la originariedad que exige el punto de vista ontológico fundamental? Ha quedado establecido anteriormente que el cuidado es el ser del Dasein. ¿Podemos avanzar desde esta unidad que es el cuidado hasta la unidad originaria del todo estructural del Dasein?

7. Este párrafo es un párrafo de transición porque en él se recuerda lo que hasta ahora hemos visto y se anuncia lo que falta por ver. Es así que la idea de existencia se ha entendido como un poder-ser en general y se ha dejado de lado el hecho de que, siendo ese poder-ser cada vez *mío*, queda en la posibilidad de la propiedad o la impropiiedad, e incluso "para la indiferencia modal de ellas". En efecto, la caracterización ontológica de la estructura de la existencia ha tenido "una falla esencial". Mientras no se incluya el poder-ser propio en la idea de existencia no será posible una *interpretación existencial* originaria.

8. ¿Cuál es el "haber previo" de la situación hermenéutica en que nos encontramos? ¿Se ha asegurado en el análisis hecho hasta ahora, es decir, en el análisis del Dasein en su cotidianidad, que en él entrara el Dasein entero (*das ganze Dasein*)? Y al hablar del Dasein entero estamos hablando del Dasein desde su "comienzo" hasta su "final". Hasta ahora se ha determinado el cuidado (*Sorge*) como el todo estructural de la constitución del Dasein, pero Heidegger se pregunta si acaso no estamos renunciando ya en este punto de partida a poner bajo la mirada al Dasein como un todo. Efectivamente, cotidianidad es, de hecho, el "entre" del nacimiento y la muerte. "Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está constituida por el poder-ser", resultará entonces que mientras el Dasein exista, siempre estará pudiendo ser algo que todavía no es y, por consiguiente, no ser todavía todo. Tampoco podrá ser aprehendido como un ente entero, fracasando entonces la posibilidad de una interpretación ontológica originaria.

9. "El análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad" mientras no se saque "existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*". Es importante para el lector que lea la nota al final del libro *Ser y Tiempo* (pág. 486) acerca de la palabra "integridad".

10. La tarea es considerar al Dasein entero en el haber previo. ¿Cómo se podría lograr esto? Si lo propio de la existencia es un poder-ser y la esencia del Dasein es la existencia, el Dasein, al ser siempre, puede ser algo más todavía. En ese "todavía" tenemos que incluir

el final, que es la muerte porque la muerte está ahí siempre como un no-todavía, como una posibilidad. Por lo tanto, si queremos entender al Dasein entero tenemos que intentar aclarar ontológicamente el concepto de muerte. Y Heidegger añade: "la muerte solo es en un existensivo *estar vuelto hacia la muerte*". El estar vuelto hacia la muerte se nos revela como constitución ontológica del Dasein en cuanto estamos siempre con la muerte por delante. "Por consiguiente, el Dasein existente entero se deja introducir en el haber previo existencial".

Ahora bien, ¿puede el Dasein en propiedad asumir el estar vuelto hacia la muerte? ¿No pasa acaso que vemos normalmente la muerte como algo que le ocurrirá y ocurre a los demás? "Algún día me moriré", lo decimos como algo casi ajeno a nosotros. Y si se toca el tema en una conversación, algo pasa que la conversación se interrumpe, o se cambia de tema. Es, sin embargo, la existencia mía la que va a tener un final, así como tuvo un comienzo en el que nosotros no intervinimos. ¿Podemos existir *propriamente* de un modo tal que en nuestra existencia incluyamos al Dasein entero? ¿Con qué criterio podemos discernir este carácter propio? La respuesta de Heidegger es que "el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral" (*das Gewissen*). Esta conciencia moral exige una interpretación existencial que nos hará ver que en el *querer-tener-conciencia* ya se da un poder-ser propio. Existe la posibilidad, a veces frecuente, de no querer tener conciencia. El querer tenerla implica asumir el estar-vuelto hacia la muerte.

11. Se ha recordado varias veces en este párrafo que el cuidado es el ser del Dasein. Habiéndose abordado ahora el tema del *poder-estar-entero propio* del Dasein se ha asegurado la constitución del ser *originario* del Dasein. En este párrafo Heidegger da un paso fundamental afirmando que "el poder-estar-entero-propio aparece como un modo del cuidado". El cuidado es la preocupación por las cosas de la vida, la preocupación por el quehacer de la vida. El cuidado es esa dimensión del Dasein que implica que este tiene que ejecutar su vida, o, como alguien decía, "la vida da mucho que hacer". El quehacer de la vida muchas veces deja de lado ciertas dimensiones de la existencia, como es precisamente la muerte. La muerte es el "desquehacer" de la vida. El modo propio del cuidado tendrá entonces que incluir el poder-estar-entero propio. Y

el testimonio de un poder-estar-entero propio está dado por el querer-tener-conciencia.

12. En este párrafo se empieza por decirnos que el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la "temporeidad" (*die Zeitlichkeit*). Solamente desde esta se hace posible de un modo existencial la comprensión de "la totalidad estructural articulada del ser del Dasein en tanto que cuidado". Se necesita una comprobación concreta de este análisis. Todas las estructuras ontológicas del Dasein que hemos visto hasta ahora deben ser puestas al descubierto en su sentido tempóreo. Por ejemplo, la cotidianidad se nos revelará como un modo de la temporeidad. Por medio de esta repetición del análisis fundamental preparatorio se podrá llegar al fenómeno mismo de la temporeidad. Entonces se comprenderá por qué el Dasein en el fondo de su ser es histórico (*Geschichtlich*). Y "en cuanto histórico" puede desarrollar un saber histórico (*Historie*).

13. Si la temporeidad es el sentido originario del ser del Dasein y a este ente le va en su ser ese mismo ser, entonces el cuidado, el que-hacer, tiene que contar con el tiempo, hacer uso del tiempo. Por consiguiente, el Dasein desarrolla lo que se llama el cómputo del tiempo. Es lo que hacemos constantemente mediante el uso de los relojes: "A tal hora nos encontramos"; "Son las seis, nos tenemos que ir". Este es el aspecto fenoménico del tiempo; y de este aparece su concepción cotidiana y vulgar, en la que se despliega el concepto tradicional del tiempo.

14. En la medida en que se ha aclarado el origen del tiempo en el que se hace presente el ente intramundano, es decir, en el tiempo entendido como intratemporeidad, se aclara una de las posibilidades de temporización de la temporeidad. Esta nos prepara para la comprensión de una concepción aún más originaria de la temporeidad. En esta se funda esa comprensión del ser que es propia del ser del Dasein.

15. En este párrafo final se hace un breve resumen de los temas que se van a tratar en los siguientes capítulos, del primero al sexto.

CAPÍTULO PRIMERO

LA POSIBILIDAD DEL ESTAR-ENTERO DEL DASEIN Y EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE

§ 46. LA APARENTE IMPOSIBILIDAD DE UNA APREHENSIÓN Y DETERMINACIÓN DEL ESTAR-ENTERO DEL DASEIN

1. En este párrafo se cuestiona la posibilidad de aprehender al Dasein en su ser entero, lo cual es necesario para alcanzar el haber previo del que se ha hablado anteriormente. Y hay importantes razones que justifican este cuestionamiento.
2. En efecto, el ser del cuidado parece contradecir la posibilidad de un estar-entero del Dasein, pues el "anticiparse-a-sí" quiere decir que "el Dasein existe siempre por mor de sí mismo". Y esto significa que el Dasein se comporta siempre en relación a su poder-ser. Mientras el Dasein existe, y aun cuando se está muriendo, se anticipa a sí mismo. La desesperanza no arranca al Dasein de sus posibilidades, sino que es un modo muy peculiar del estar vuelto hacia estas posibilidades. Al Dasein en su existir siempre le falta algo, es una *permanente inconclusión*.
3. Si el Dasein llegara en algún momento a no tener ya nada pendiente, dejaría inmediatamente de existir. "La eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser", a la pérdida del estar-en-el-mundo.
4. La incapacidad de experimentar al Dasein en su integridad no se debe a una incapacidad cognoscitiva, sino "que el impedimento está

por el lado del *ser* de este ente". Uno se pregunta: ¿será posible descifrar en el Dasein la integridad de su ser?

5. No es posible suprimir el anticiparse-a-sí como momento esencial de la estructura del cuidado. ¿Se concluye de aquí que no se puede aprehender al Dasein entero? En seguida, Heidegger se hace una serie de preguntas acerca de lo que es efectivamente la muerte.
6. Es imprescindible abordar el tema del sentido propio de la muerte. Es lo que se hará en los parágrafos 47 al 53.

§ 47. LA POSIBILIDAD DE EXPERIMENTAR LA MUERTE DE LOS OTROS Y DE APREHENDER AL DASEIN ENTERO

1. El hecho de que al Dasein se le acabe su estar-en-el-mundo, es decir, que muera, imposibilita que él acceda a comprender el fenómeno de la muerte en tanto que experimentado. Cada Dasein no puede comprender su propia muerte; solo puede registrar la muerte de los otros, y de este modo, se le hace objetivable la muerte. En cuanto el Dasein es esencialmente un coestar con otros, experimenta el término del estar-en-el mundo de los otros.
2. Se pregunta Heidegger si esta experiencia del fin de los otros puede permitir el acceso al Dasein en su integridad.
3. Cuando el Dasein de los otros llega en la muerte a su integridad, ya no existe más, es decir, ya no es un estar-en-el-mundo. Sin embargo, este ya no estar más en el mundo de quien muere, sigue siendo un "estar" en el sentido del estar-ahí de una cosa. "El fin del ente *qua* Dasein es el comienzo de este ente *qua* mero estar-ahí".
4. Lo que queda cuando alguien muere es más que una cosa material sin vida: "En él comparece un *no-viviente* que ha perdido la vida".
5. Lo que se ha dicho antes no agota el dato fenoménico de la muerte del Dasein.

6. Este párrafo habla de la relación que el Dasein vivo tiene con el "difunto". Esta es distinta a la que se tiene con un útil a la mano. En el duelo recordatorio los deudos *están con el "difunto"* (*Verstorbene*) en una "solicitud reverenciante". Aquí es preciso destacar que Heidegger usa la palabra *Verstorbene* ("difunto") —que se refiere a un pariente cercano ya fallecido—, a diferencia de la palabra *Gestorbene*, que es cualquier persona muerta.
7. Aquí se precisa un poco más a fondo la relación del Dasein vivo con el difunto. Es un coestar de los vivos con el difunto en el mismo mundo, pero este último ha abandonado ese mundo. Son los que quedan los que pueden estar con el difunto.
8. El difunto es experimentado como pérdida para los que quedan, pero no se puede experimentar lo que le sucede al que muere. Solamente asistimos al morir de los otros.
9. Aun cuando pudiésemos representarnos psicológicamente el morir de otros, no captaríamos en absoluto en qué consiste el morir en cuanto tal, como llegar-a-fin. "Lo que está en cuestión es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad de ser de *su ser*, y no la forma de la coexistencia y del seguir existiendo del difunto con los que han quedado". En resumen, experimentar la muerte de otros no consigue dar, ni óptica ni ontológicamente, con lo que se pretende.
10. En este párrafo se insiste en que "la referencia al morir de otros" como posible reemplazante de la experiencia personal de la muerte, supone un absoluto desconocimiento del modo de ser del Dasein. Se piensa que un Dasein puede ser sustituido por otro, de tal manera que lo que es inexperimentable en el propio Dasein sea experimentable en el ajeno. Termina este párrafo haciéndose una objeción a sí mismo: "Pero, ¿es este supuesto efectivamente tan infundado?"
11. Este párrafo comienza respondiendo a la pregunta anterior señalando que la reemplazabilidad es algo de lo que se hace constante uso

en la vida cotidiana. Se reemplaza a un profesional por otro, a una persona de una clase social por otra de la misma clase, etc. Pero esta sustitución es "en" y "en relación con" el ocuparse de algo. El Dasein cotidiano se comprende habitualmente desde aquello *de que* se ocupa. "Se *es*' lo que se hace". Esta reemplazabilidad no es solo posible, sino algo constitutivo en la vida cotidiana. En esta "un Dasein puede y hasta tiene que '*ser*' el otro, dentro de ciertos límites."

12. Esta posibilidad de sustituir a otro fracasa totalmente cuando se trata de sustituir a otro en su muerte. Nadie puede morir en vez de otro, aunque sí se puede "'ir' a la muerte por otro". Y esto significa sacrificarse por otro "*en una causa determinada*". "La muerte... es por esencia cada vez la mía".
13. Así como es imposible morir la muerte de los otros, así también es imposible aprehender la integridad del propio Dasein desde el morir de los otros.
14. Sin embargo, el análisis realizado no ha sido en vano, ya que estos análisis "se hicieron con la vista puesta en los fenómenos". Se "nos ha permitido señalar la muerte como un fenómeno existencial" y así dar una orientación a la investigación. "Con esto la investigación recibe una orientación puramente existencial hacia el Dasein cada vez propio".
15. Aquí se señala que dejar el mundo que es propio de la muerte es distinto a "salir-del-mundo de lo solamente viviente". Al terminar de un ser vivo lo vamos a llamar "el fenecer" (*Verenden*).
16. Tampoco se puede comprender la muerte humana desde el término de la vida de otros seres vivos, plantas, animales porque eso amenaza con enturbiar la primera tentativa de aproximación adecuada al fenómeno de la muerte.

§ 48. RESTO PENDIENTE, EL FIN Y LA INTEGRIDAD

En el texto alemán el título es como sigue: *Ausstand, Ende und Ganzheit*, es decir, "Resto pendiente, fin e integridad".

1. Lo que en este primer párrafo se dice es que "la caracterización ontológica del fin y de la integridad solo puede ser provisional" (*vorläufig*). La razón de esto es que una caracterización suficiente (*zureichende*) exigiría la exposición de la "estructura formal del fin en general y de la integridad en general", y también desarrollar sus posibles variantes estructurales, esto es, "desformalizadas", referidas a distintos géneros de entes. Para ello se requiere "una interpretación positiva y suficientemente precisa de los modos de ser" que hacen posible una división regional del todo del ente. Ahora bien, "la comprensión de estos modos de ser exige una idea clara del ser en general", que es precisamente lo que se busca en este libro, esto es, el sentido del ser en general (*Sinn von Sein überhaupt*).
2. Las consideraciones que seguirán ahora se orientan sobre todo a aquellas "variantes" del fin y de la integridad, entendidos como determinaciones ontológicas del Dasein, que servirán de guía para la interpretación originaria de este ente. Será necesario mantener a la vista en todo momento la constitución existencial del Dasein que ha sido expuesta anteriormente y, a la vez, habrá que decidir si acaso los conceptos de fin y de integridad que tenemos en la vida cotidiana son o no son ontológicamente válidos para el Dasein. En el caso de que se rechazaran estos conceptos habría que asignarles en forma positiva su región específica, es decir, cuál es el lugar en que debieran ser ubicados. De este modo se comprenderá cuál es la modalidad existencial de los conceptos de fin y de integridad; con ello se hará posible una interpretación ontológica de la muerte.
3. El significado de "fin" e "integridad" no se puede comprender teóricamente, por medio de una deducción. Es necesario que sea comprendido desde un sentido existencial, es decir, desde la existencia del Dasein, desde su "llegar-a-fin" y, además, es necesario mostrar cómo este terminar puede conformar el "estar-entero" del Dasein.

4. Lo dicho acerca de la muerte se resume en tres puntos: 1. Mientras el Dasein es, siempre tiene un no-todavía o, si se quiere, un resto pendiente. 2. El llegar-a-su-fin tiene en el Dasein el carácter de un no-existir-más. El carácter de este llegar a fin es insustituible. Nadie puede morir por otro.

5. El hecho de que al Dasein, mientras está siendo, le falte siempre un resto ¿puede interpretarse como un *resto pendiente*? Esta pregunta se formula de otro modo cuando el texto dice: ¿a qué tipo de ente nos referimos cuando hablamos de "resto pendiente"? Obviamente la expresión "resto pendiente" apunta a algo que todavía le falta a un ente y que en algún momento ha de ser agregado como, por ejemplo, el saldo que queda para pagar una deuda. En este caso la expresión "estar pendiente" significa: "no-estar-todavía junto lo que debería estar" y que se integra a través de la cancelación de la deuda. Se señala en seguida que el tipo de ente "*en el que todavía hay algo pendiente tiene el modo de ser de lo a la mano*".

6. El modo de resto pendiente que se ha señalado en el párrafo anterior no puede caracterizar el no-todavía de la muerte, ya que el Dasein no es un ente a la mano. En el caso del resto pendiente de la muerte, no se produce una acumulación de hechos mediante los cuales el Dasein se completaría, pues el momento en que se colma su no-todavía es precisamente "no ser más". Se pregunta a continuación si habrá algún otro tipo de ente que no tenga el modo de ser del Dasein y que exista incluyendo su no-todavía.

7. En el caso de la luna, aun cuando esté llena, no podemos verla íntegramente: no podemos ver su otro lado. El no verla entera se refiere solamente a la percepción que nosotros tenemos de la luna. En cambio, en el caso del Dasein no se trata de un no-todavía que no es aprehendido ocasionalmente, sino que se trata de un "no 'es' todavía 'real' en absoluto". El problema se refiere al posible ser o no-ser del Dasein. "El Dasein tiene que *devenir*, es decir, *ser*, él mismo, lo que todavía no es". Por consiguiente, si queremos hacer alguna comparación de un ente que es no-todavía con el no-todavía del Dasein deberemos buscar un ente que tenga el carácter de un devenir. Es lo que se verá en el párrafo siguiente.

8. En este párrafo se pone el ejemplo del fruto inmaduro que tiene que madurar. Este madurar no consiste en algo que se le añade o que se le sume al fruto, sino que es un proceso que experimenta el fruto desde sí mismo. Es un modo específico de ser del fruto; a este no se le puede agregar nada desde fuera para su madurez. En la suma aún no completa, el ente al que algo se suma no es ni indiferente ni totalmente no indiferente respecto a lo sumado que le viene de afuera. El fruto, en cambio, mientras está madurando "es la inmadurez" y, por consiguiente, el no-todavía ya está incorporado en su propio ser y está como un *constitutivum* de este. Igualmente, al Dasein le pertenece constitutivamente su no-todavía.
9. El Dasein mientras *es* tiene que ser un no todavía. Por lo tanto su no-todavía tiene diferencias esenciales con el ejemplo de la deuda y del fruto. Entonces, todo lo dicho hasta aquí acerca del fin y del terminar no aclara el sentido de estos términos cuando se los aplica al Dasein.
10. En este párrafo se compara el madurar del fruto y el madurar del Dasein. Cuando el fruto madura, "se consume" (*vollendet sich*, que significa "llega a su plenitud", traducción que nos parecería hoy más exacta), se mantiene durante un tiempo en este estado y, a continuación, empieza a descomponerse lentamente. ¿Se puede decir que el Dasein se "consume" en este sentido cuando muere? ¿No se trata más bien de que en la muerte sus posibilidades le son "arrebataadas"? Puede suceder que el Dasein sin llegar a su plenitud termine, como también puede en su vida haber alcanzado la madurez y sobrepasarla antes de su fin. "La mayor parte de las veces termina en el inacabamiento o quebrantado y desgastado".
11. En este párrafo se señala que "terminar" no significa necesariamente consumarse. Y esto hace más necesaria la pregunta acerca del sentido en que deba concebirse el terminar de la muerte en el Dasein.
12. Terminar significa en primer lugar "acabarse", palabra que puede tener distintos sentidos; por ejemplo, "la lluvia se acaba". Aquí acabarse significa que no hay más lluvia. En cambio, si decimos: "El

camino se acaba", aquí acabarse no significa que el camino entero desaparece, sino que el camino llega adonde nos llevaba. Por lo tanto, el terminar del camino puede entenderse, o bien en el sentido de que su construcción fue interrumpida y el camino quedó, por tanto, *inconcluso*, o bien en el sentido de que el camino llegó precisamente al lugar adonde pretendía llegar, por ejemplo, de una ciudad a otra. En este último caso, el terminar se refiere a la conclusión de un ente que está-ahí.

13. Aquí se señala que el terminar entendido como llegar a estar concluido no significa necesariamente haber alcanzado la plenitud; sin embargo, la plenitud implica necesariamente estar concluido. En otras palabras, no puede haber plenitud sin haber conclusión: "La consumación es un modo fundado de la 'conclusión'". Y esta conclusión es siempre "de algo que está ahí o de algo a la mano".
14. El terminar en el sentido del desaparecer se puede entender de un doble modo: si se dice que "la lluvia ha terminado" (la lluvia, un ente que está ahí) quiere decir que ya no llueve; en el caso del pan que ha sido consumido (un ente a la mano) significa que ha dejado de estar a la mano, o sea, "no tenemos pan".
15. Ninguno de estos dos sentidos: ni el de la lluvia que deja de estar ahí ni del pan que deja de ser algo a la mano puede aplicarse al terminar del Dasein en la muerte.
16. El Dasein, en tanto que está siendo, es siempre su no-todavía, así como es también siempre su fin. El terminar propio de la muerte en el Dasein no es un llegar a fin del Dasein, sino que la muerte o, mejor dicho, "el morir" en el Dasein es "un *estar vuelto hacia el fin*". Es decir, el Dasein lleva siempre la muerte en su propio ser. Tan pronto como nacemos somos ya suficientemente viejos como para morir.
17. Se debe aclarar entonces ontológicamente, desde el modo de ser del Dasein, en qué consiste el *terminar* como un *estar vuelto hacia el fin*. Y probablemente esta aclaración del terminar del Dasein permitirá comprender mejor también la existencia del Dasein *antes* del fin, es

decir, su no-todavía. Igualmente, se podrá entender en qué sentido será posible hablar de una integridad del Dasein.

18. No se ha logrado comprender la *integridad* que es propia de la existencia ni desde el análisis del *no-todavía*, como tampoco desde el análisis del *terminar*, pero se ha mostrado de un modo negativo que el *no-todavía* del Dasein se resiste a ser interpretado como *resto pendiente*. Esto ocurre porque el fin al que el Dasein está vuelto no puede ser considerado como un haber-llegado-al-fin. Ello nos obliga a cambiar la dirección de esta investigación, lo que solo se logrará mediante una clara orientación que apunte a la constitución de ser del Dasein". Esta claridad se alcanzará descartando "posibles desviaciones" de lo que podría entenderse por fin e integridad.
19. Aquí se determina que la nueva orientación tiene que llevarse a cabo a partir del fenómeno del cuidado, que constituye el ser del Dasein.

§ 49. DELIMITACIÓN DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL DE LA MUERTE FRENTE A OTRAS POSIBLES INTERPRETACIONES DEL FENÓMENO

1. Para hacer una interpretación ontológica de la muerte, es decir, una interpretación que pretende saber qué *es* la muerte, es necesario tomar conciencia previa de aquello que *no* puede ser preguntado.
2. En este párrafo Heidegger comienza a hacer una descripción fenomenológica de la muerte y lo primero que dice es que la muerte tiene que ver con la vida. Solo los seres vivos pueden morir y la vida es un modo de ser del estar-en-el mundo. Para precisar lo que es la vida tenemos que hacerlo en referencia al Dasein, puesto que el Dasein que somos nosotros mismos, es vida. Y, por tanto, entra en el campo de lo biofisiológico, es decir, del mundo animal y vegetal. La biología da cuenta ónticamente de fenómenos como la duración, la reproducción, el crecimiento, las causas de la muerte, etc.
3. Lo que la biología no puede abordar es el problema ontológico de la muerte, el cual tiene que ser tratado desde la ontología del Da-

sein. Para poder hacer una ontología de la vida hay que recurrir a una ontología del Dasein. Y en esta ontología del Dasein el análisis existencial de la muerte supone aclarar previamente la constitución fundamental del Dasein. El texto continúa precisando ciertas palabras: 1) "Fenecer" (*Verenden*) significa el término de cualquier viviente como, por ejemplo, de cualquier animal o planta. Ahora bien, como quiera que el Dasein también es en cierto sentido un animal, tiene su muerte fisiológica, pero esta muerte no está ónticamente aislada, sino que está co-determinada por el modo propio que tiene el Dasein de ser; 2) "Dejar de vivir" (*Ableben*) es el hecho mismo de morirse, de fallecer; 3) El término "morir" (*Sterben*) se refiere a que como el Dasein sabe que se va a morir, a diferencia del animal y la planta, está entonces "*vuelto hacia su muerte*" como su posibilidad más cierta. Aplicando estos tres términos Heidegger hace una afirmación fundamental: "(...) el Dasein nunca fenece" porque no termina al modo de los otros vivientes. Y continúa el texto diciendo: "Pero solo puede dejar de vivir en la medida en que muere", es decir, el hecho mismo de morirse está ya anticipado. Aun cuando la medicina tiene mucho que decir respecto al dejar de vivir, Heidegger se abre a la posibilidad de que incluso en un plano médico la enfermedad y la muerte sean primariamente fenómenos existenciales.

4. Antes que se haga cualquier tipo de biología y ontología de la vida ya tenemos una interpretación existencial porque la presencia de la muerte en el Dasein es de tal manera radical que no se puede prescindir de ella. Así también está presente como fundamento en cualquier investigación acerca de la muerte. El modo en que cada Dasein vive el estar vuelto hacia su muerte supone ya un cierto concepto de la muerte. Así, alguien puede anticipar la muerte con esperanza, con miedo o angustia. De la misma forma, una psicología del "morir" dice más del vivir del Dasein que del morir mismo. El estar vuelto hacia la muerte es algo que el Dasein experimenta asumiéndolo o no y, por tanto, está siempre afectando su existencia. Asimismo las concepciones de la muerte en los ritos y cultos de los pueblos primitivos nos aclaran la comprensión de Dasein que tienen esos pueblos. "(...) La interpretación de esa comprensión necesita de una analítica existencial y de un correspondiente concepto de la muerte".

5. Una ontología del "morir" (estar vuelto hacia la muerte) no implica una toma de posición concreta respecto a la muerte. Solamente afirma que vivir es tener la muerte por delante. Cuando se toma la muerte como el "fin" del Dasein, no por ello se toma una decisión práctica sobre el hecho de si acaso después de la muerte sea posible otra manera de ser (inmortalidad, más allá, etc.). El análisis de la muerte se mantiene en "el más acá" porque lo que importa es cómo la muerte se hace presente como posibilidad dentro de cada Dasein. Preguntarse sobre el más allá de la muerte requeriría tener una comprensión global de la esencia de la muerte. En el texto se deja sin respuesta la posibilidad de una pregunta teórica acerca del más allá.
6. También cae fuera del análisis existencial de la muerte lo que podría llamarse una "metafísica de la muerte", es decir, el cómo y cuándo entró la muerte en el mundo, el sentido de ella en la totalidad del ente, en tanto que es un mal y un sufrimiento. Para hacer tal metafísica habría que tener una comprensión ontológica de la totalidad del ente y del mal.
7. Este análisis existencial que estamos haciendo es metodológicamente anterior a los problemas de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte. Los resultados de estas disciplinas no dicen nada acerca de qué es la muerte. Pero ello no impide que sigamos interrogándonos por esta. No será de fácil acceso una interpretación de ella como posibilidad "eminente" del Dasein, así como tampoco el Dasein es accesible como algo que está-ahí, ya que su modo de ser es el ser-posible.
8. En este párrafo se señala que para hacer un análisis existencial de la muerte han de tenerse en cuenta "las estructuras de la cotidianidad media" (ver Cap. Quinto B parágrafos 35-38). En un análisis ontológico de la muerte resuenan, como en toda investigación ontológica, posibilidades ónticas. El método fenomenológico, por otro lado, nos exige una desvinculación existencial, especialmente en el caso de la muerte, que es la posibilidad más cierta del Dasein, aquella de la que no puede escapar. El análisis ontológico de la muerte "no tiene otra meta que la exposición de la estructura *ontológica* del estar vuelto hacia el fin que es propia del Dasein" (la cursiva es nuestra).

§ 50. BOSQUEJO DE LA ESTRUCTURA
ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE LA MUERTE

1. Los términos "resto pendiente", "fin" e "integridad" nos han llevado a la exigencia de interpretar el fenómeno de la muerte como un estar vuelto hacia el fin e interpretarla desde la constitución fundamental del Dasein. Solamente así se podrá entender al Dasein en su integridad. Ahora bien, la constitución fundamental del Dasein es el cuidado y, por tanto, los caracteres que constituyen el cuidado, que son: el anticiparse-a-sí, que es lo que llamamos existencia; el estar-ya-en, o sea, la facticidad; y el estar-en-medio-de, o sea, la caída, deberán determinar el sentido de la muerte en tanto que el estar vuelto hacia el fin.
2. Entonces deberá aclararse cómo estos tres caracteres del cuidado se revelan en el fenómeno de la muerte.
3. Se ha dicho antes que no se puede entender el resto pendiente que queda por vivir ni el extremo no-todavía, es decir, el fin del Dasein, en el sentido de que algo falta (*im Sinne eines Ausstandes*). Esta interpretación convierte al Dasein en un ente que está-ahí. Existencialmente estar vuelto hacia el fin es un modo de comportamiento, un modo de ser del Dasein. El fin amenaza al Dasein; la muerte está *siempre* delante de él, no como "un resto pendiente", sino como algo inminente, es decir, algo que en todo momento es posible.
4. Lo inminente no corresponde en el Dasein tan solo a la muerte. Muchas cosas son inminentes en nuestra vida. Nos puede sobrevenir una tormenta anunciada, una visita que está por llegar, etc. Todos estos son acontecimientos intramundanos, "entes que están-ahí, o que están a la mano o coexisten". La inminencia de la muerte tiene un carácter totalmente diferente.
5. En este párrafo se especifica que también la inminencia puede referirse al coestar con otros; por ejemplo, decimos que es inminente una discusión o una tempestad.

6. En la primera frase de este párrafo se señala que nos tenemos que hacer cargo de la muerte "cada vez". Esto significa que no asumimos la muerte de una vez para siempre, sino que es algo que al vivir estamos asumiendo en cada momento. No es que estemos siempre conscientes o pensando en ella, porque siempre está presente como posibilidad. Sigue el texto añadiendo que en su poder-ser más propio, el Dasein se experimenta a sí mismo como un ente que está siempre vuelto hacia la muerte. Siguen dos afirmaciones radicales: "En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo" y "su muerte es la posibilidad del no-poder existir más". En esta posibilidad el Dasein "queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio" y se le acaban todas las referencias a otros Dasein; en otras palabras, se experimenta absolutamente solo. Esta posibilidad de la muerte el Dasein no la puede superar; la muerte se vive como algo incontrolable. "La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*". Se puede luchar contra la muerte, pero nunca se la podrá vencer. Nosotros podríamos agregar que también nos podemos entregar a ella aceptando su realidad como algo que escapa finalmente a cualquier intervención nuestra. Lo que funda la inminencia de la muerte para el Dasein es su esencial apertura a sí mismo y su constante anticipación de la propia existencia.

7. El Dasein se encuentra a sí mismo como arrojado a la muerte. Es una condición esencial suya. De esta condición el Dasein no tiene un saber teórico ni tampoco explícito. "La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia". Respecto a la angustia se ha visto anteriormente que hay que distinguir el "ante", el "ante qué" de la angustia y el "porqué". El "ante" se refiere al "más propio, irrespectivo, insuperable "poder-ser". El "ante qué" es "el estar-en-el-mundo mismo" y el "porqué" de la angustia es "el poder-ser radical del Dasein", es decir, aquello que está en la raíz misma de su existir. El estar vuelto hacia el fin de la existencia no es algo que surja en nosotros ocasionalmente, sino que es algo que pertenece de un modo esencial al Dasein en cuanto arrojado y que se hace patente en la disposición afectiva de la angustia. La angustia no es una "flaqueza" del Dasein, tampoco el miedo a dejar de vivir, sino que es una "disposición afectiva fundamental del Dasein", esto es, "la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado

estar *vuelto hacia* su fin". Con esto queda aclarada la distinción entre los conceptos de fenecer, dejar de vivir y morir (cf. Pág. 267 de *Ser y tiempo*).

8. Aun cuando el estar vuelto hacia el fin pertenece a la constitución esencial del Dasein, este puede querer o no querer saber acerca de este hecho. En otras palabras, puede tomar la actitud de asumirlo o de no asumirlo. Esto se entiende porque dejar de ser es tan fuerte que habitualmente tendemos a no verlo. Sin embargo, no querer saber nada de la muerte no es una objeción al *factum* de que el estar vuelto hacia la muerte pertenece universalmente al Dasein.

En seguida, Heidegger agrega algo fundamental: "El Dasein muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la *caída*". Esto se entiende porque al Dasein no solo le pertenece la condición de arrojado, sino también el estar siempre absorto en el mundo de la ocupación. Incluso en los momentos de ocio solemos quedarnos pensando en lo que vamos a hacer mañana, en lo que nos sucedió ayer en tales o cuales circunstancias, etc. Por estar en el mundo de la ocupación sin poder salir de allí, el Dasein huye "de lo desazonante" de la muerte. Las últimas frases son el resumen de todo lo que se ha dicho.

9. Si el estar vuelto hacia la muerte pertenece esencialmente al Dasein, será posible mostrarlo también en la vida cotidiana, pero tan solo de un modo impropio. Además, si la integridad óptica del Dasein pudiera explicarse por el estar vuelto hacia el fin, quedaría demostrada de esta manera la tesis según la cual "el cuidado es el término ontológico para la totalidad estructural del Dasein". Para ello será necesario no solo establecer un "bosquejo" entre cuidado y estar vuelto hacia la muerte, sino mostrar esta estructura en "la más inmediata concreción del Dasein: en su cotidianidad".

§ 51. EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE Y LA COTIDIANIDAD DEL DASEIN

1. La orientación de la exposición acerca del estar vuelto hacia la muerte en la cotidianidad media está dada por las estructuras mismas de la cotidianidad. Por un lado, el estar vuelto hacia el fin se

da en el Dasein como un eminente poder-ser y, por otro lado, "el sí mismo de la cotidianidad es el uno", que en la vida pública del Dasein se expresa en la habladuría. Esta da a conocer cómo el uno interpreta el estar vuelto hacia la muerte. La interpretación se funda en un comprender afectivamente templado. Las preguntas que surgen entonces son las siguientes: ¿cómo comprende afectivamente la habladuría del uno ese estar vuelto hacia la muerte? ¿Cuál es el comportamiento que tiene el uno respecto a esa comprensión? ¿Cuál es la disposición afectiva que abre al uno en esa comprensión?

2. En la publicidad de la vida cotidiana la muerte es concebida como algo que acaece todos los días. Por lo pronto, aparece en los diarios la lista de las personas fallecidas en los días anteriores. Es algo que carece de notoriedad, es lo habitual. Y cuando el uno habla explícitamente de la muerte lo hace en una forma liviana: alguna vez tenemos que morirnos, por ahora estoy a salvo. Es un hablar de la muerte como si la muerte no fuera mi muerte.
3. En este párrafo se analiza con más detalle el modo cotidiano como el uno se refiere a la muerte. Se comprende en general la muerte como algo que nos llegará alguna vez y en algún lugar, pero todavía no. Es, por consiguiente, algo lejano y que no amenaza: No soy yo quien va a morir, "uno se muere" y "este uno no es *nadie*". Si hay algún objeto que es propio de la ambigüedad de la habladuría es la muerte. "El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno". Se habla de la muerte como algo real y que ocurre constantemente, pero se deja de lado su constante posibilidad e insuperabilidad. Así el Dasein se escapa de su ser más propio, se pierde en el uno. Este es un perderse que aliena al Dasein. "El uno justifica y acrecienta la *tentación* de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte".
4. No solo cada Dasein niega su estar vuelto hacia la muerte, sino que ante un moribundo aquellas personas cercanas lo consuelan diciéndole que pronto volverá a su vida normal. Los consoladores se convierten en cómplices del encubrimiento de esta posibilidad más propia e irrespectiva del Dasein. Incluso en la vida social y

pública ante el fallecimiento de alguien, el uno se preocupa de ser muy "delicado" frente al tema de la muerte. Se expresan, por ejemplo, condolencias a los cercanos evitando el tema de la muerte misma. Y lo "bien visto" es, aún más, distraer a los familiares de este asunto.

5. Por otra parte, junto a esta tranquilización el uno adquiere prestigio por esta manera de comportarse respecto de la muerte. Si alguien se atreve a hablar del tema de la muerte, la gente lo considera de mal gusto. Incluso a veces se nos dice: "¿Para qué piensas en la muerte? Piensa en la vida"; "no pienses en cosas trágicas"; "no te atormentes sin necesidad". Suele considerarse como una cierta rareza el que alguien hable de algo que está todavía tan lejano. "El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte". El uno ya ha decidido cuál es la disposición afectiva que se debe tener ante la muerte; la angustia ha de convertirse en miedo. El uno considera una debilidad sentir angustia ante la muerte. "Lo 'debido', según el tácito decreto del uno, es la indiferente tranquilidad ante el 'hecho' de que uno se muere".

6. Este párrafo resume lo expuesto en los párrafos anteriores, acerca de la tentación de encubrir el sentimiento de tranquilización y el estado de alienación. Tranquilización y alienación son características del modo de ser de la caída. El comportamiento de la cotidianidad media es huir frente a la muerte. Siendo el estar vuelto hacia la muerte un *factum*, se le imprime a ella, sin embargo, la condición de algo que le sucede a los otros: "(...) en buenas cuentas, yo todavía estoy vivo (...)". El texto añade que aun cuando el Dasein huya ante la muerte evitando pensar explícitamente en ella, se mueve, no obstante, en la vida cotidiana "en este poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable", al "procurarse una impasible indiferencia".

7. El párrafo 7 es un tránsito hacia el parágrafo 52 que expondrá el "concepto existencial plenario", es decir, aquello que sucede a pesar del esfuerzo cotidiano de esquivar la realidad del estar vuelto hacia la muerte. Será necesaria una exposición más acuciosa del modo "como el Dasein esquivante mismo comprende su muerte".

§ 52. EL COTIDIANO ESTAR VUELTO HACIA EL FIN Y EL CONCEPTO EXISTENCIAL PLENARIO DE LA MUERTE

1. Este párrafo es un resumen de lo que se ha hecho hasta este momento en relación con el tema de la muerte, es decir, un "bosquejo formal" de su estructura ontológica y un análisis de la forma cotidiana del estar vuelto hacia el fin. Ahora se seguirá la dirección opuesta, pues se intentará llegar al "pleno concepto existencial de la muerte" por medio de una "interpretación integral (*ergänzende Interpretation*) del modo cotidiano del estar vuelto hacia el fin".
2. La habladería del uno se refiere a la muerte diciendo: "no". Ciertamente, "uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no". En este decir se reconoce la certeza de la muerte, pero se la posterga siempre para otro momento ulterior. "Nadie duda de que uno se muere", pero este no dudar no es lo mismo que el estar-cierto que es propio de la muerte como algo que está dentro del Dasein. La cotidianidad "se queda" en este reconocimiento ambiguo que encubre la muerte como la posibilidad más propia del Dasein para hacerla más tolerable.
3. Este esquivamiento que encubre la muerte no logra estar cierto de ella en "*forma propia*". Sin embargo, de algún modo está cierto de ella. La pregunta final del párrafo es ¿qué sucede con "esta certeza de la muerte"?
4. Este párrafo consiste en una explicación del lenguaje que se usa para hablar habitualmente de la certeza de la muerte. Estar-cierto de algo es "tenerlo" por verdadero en tanto que esa cosa es verdadera. Ahora bien, verdad significa en primer lugar "el estar-al-descubierto del ente". Pero, por otra parte, este estar-al-descubierto del ente se funda en una verdad más originaria: en la apertura del Dasein, esto es, en un comportamiento constitutivo de ser del Dasein (cf. § 44). Tanto la verdad como la certeza tienen una doble significación: ambas se refieren primariamente al Dasein en cuanto apertura, y en forma derivada, a los entes en cuanto algo abierto.

5. En este párrafo se introduce el término "convicción" (*Überzeugung*) como uno de los modos de certeza. Esta palabra alemana parece referirse a un testimonio que daría la cosa puesta al descubierto acerca de sí misma. Este apoyo en la verdad solo es posible si tiene su fundamento en el ente mismo puesto al descubierto y, además, si este estar vuelto hacia el ente descubierto se hace transparente para el propio *Dasein*; porque, de no ser así, habría adecuación al ente, pero el *Dasein* no sabría de ella. Esto es lo que no existe en las meras ficciones o en las meras opiniones acerca de algo.

6. Una verdad será suficiente en cuanto se acerca a las pretensiones que tenemos respecto a esa verdad. La pretensión de verdad dependerá del objeto que se intenta conocer y del modo cómo el *Dasein* se abre a ese ente. Como existe una diversidad de entes y, por otro lado, como el *Dasein* se abre según una tendencia determinada, podemos distinguir distintos tipos de verdad y de certeza. La verdad que se pretende alcanzar es la certeza de la muerte y esta es una certeza respecto del *Dasein*.

7. De hecho, el *Dasein* cotidiano encubre la certeza de la muerte y, por consiguiente, el *Dasein* fácticamente está en la no-verdad. Aquí se remite a lo dicho en el parágrafo 44 b, párrafo 12: "*A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está por su misma constitución de ser, en la 'no-verdad'...* A la *facticidad* del *Dasein* son inherentes la obstrucción y el encubrimiento. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición 'el *Dasein* está en la verdad' implica cooriginariamente que 'el *Dasein* está en la no-verdad'". En este encubrimiento que hace el *Dasein* de su estar vuelto hacia la muerte no existe propiamente una duda, puesto que él ya sabe de alguna manera que se va a morir. De lo que se trata, más bien, es de "una forma inadecuada de tener-por-verdadero". El uno entiende la muerte como algo que le ocurre a otros y que sucede constantemente en el mundo, pero esta certeza de la muerte de otros y de todos no lo toca a él personalmente.

8. En este párrafo se profundiza en lo expuesto en el párrafo anterior y se añade que la certeza de la muerte no es algo de lo cual el uno estaría cierto, se da una cierta apariencia de que el uno estaría

convencido de su propia muerte. El fundamento de esa certeza no radica en que unos persuadan a otros, sino que en el hecho de que "uno" experimenta constantemente la muerte de los demás. Es, por lo tanto, una experiencia innegable.

9. Este párrafo expone lo que sucede cuando el Dasein intenta pensar adecuadamente acerca de la muerte. De hecho, sabemos que todos los hombres se mueren. Pero esto el Dasein lo piensa como algo probable y que no es absolutamente cierto. Si hablamos con rigor habría que decir que a la muerte solo se puede atribuir una certeza empírica. Esta certeza no es una certeza absoluta; no es una certeza apodíctica como aquella a la que se llega a veces en el conocimiento teórico como, por ejemplo, la certeza de que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es 180° .

10. El texto continúa exponiendo lo que sucede en el pensar cotidiano de la muerte, la cual se manifiesta solo empíricamente cierta. El Dasein se ocupa de la muerte con ocasión de la muerte de los otros. Sin embargo, esta certeza empírica le impide tener acceso a la muerte tal como ella es. Al esquivar su muerte el Dasein tiene otra forma de certeza que la que él quisiera aceptar. La cotidianidad nuevamente se oculta a sí misma frecuentemente esta otra forma de certeza y no se atreve a hacer transparente la muerte para sí mismo. No obstante, la disposición afectiva que el Dasein se procura, es decir, "la indiferente tranquilidad ante el 'hecho' de que uno se muere" (cf. p. 274 de *Ser y tiempo*), muestra que el Dasein tiene una certeza superior a la puramente empírica. "Se sabe de la muerte cierta, y sin embargo, no se 'está' propiamente cierto de ella"; se esquiva esa certeza de la muerte. Este esquivamiento no hace sino mostrar aquello que esquiva.

11. El uno suele decir que ciertamente la muerte vendrá, pero "por el momento todavía no". Este "por el momento todavía no" es una forma como el uno encubre el hecho de la muerte transportándolo a lo que le es por ahora controlable: el mundo de la ocupación. De esta manera, "la muerte queda aplazada para un 'después' (...)". No solo se esquiva la muerte, sino el momento en que ella ha de ocurrir. ¿Cómo? El uno no debe ocuparse de asuntos que algún día vendrán,

sino únicamente de aquello que sí apremia: los afanes de la vida cotidiana. El uno dirá que hay tantas cosas que hacer, que por el momento no es necesario ocuparse de la muerte.

12. Se resume lo dicho anteriormente: el uno encubre tanto la certeza de la muerte como la indeterminación de su momento, o sea, que puede ser posible en cualquier momento.

13. El resultado de todo lo planteado hasta ahora se puede expresar en los siguientes términos: "(...) *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de este hacia su fin*".

14. El problema que se había planteado respecto a la posibilidad del estar-entero del Dasein cotidiano se ha resuelto diciendo que el resto pendiente de lo que queda por vivir está ya incorporado en el Dasein en su estar vuelto hacia el fin, que lo constituye esencialmente. Ni la estructura del cuidado ni el fenómeno del todavía-no, derivado del anticiparse a sí, son un argumento en contra de la posibilidad del estar entero del existir; más bien, justamente en la medida en que el Dasein está vuelto hacia la muerte en su ser más propio, muestra la posibilidad del estar-entero del existir.

15. Se propone aquí la pregunta de si acaso se ha desarrollado suficientemente el problema del estar-entero del Dasein. Se afirma algo fundamental: estando vuelto hacia su muerte el Dasein de hecho está muriendo en todo momento mientras no haya dejado de vivir. El morir fáctico significa, además, que el Dasein ya ha decidido de alguna manera el cómo del estar vuelto hacia su fin. En el esquivamiento cotidiano este modo es un modo *impropio*. Ahora bien, la impropiedad está fundada en una posible propiedad. El Dasein se instala habitualmente en la impropiedad, pero esto no implica que necesariamente ocurra así. Es el Dasein quien se determina en una posibilidad de su ser que él comprende.

16. Se plantea la pregunta de si acaso es posible para el Dasein una comprensión *propia* del estar vuelto hacia su fin. Es precisamente lo que falta para lograr una comprensión suficiente del estar vuelto hacia el fin, es decir, del poder estar-entero del Dasein.

17. Se expone una nueva cuestión: la pregunta acerca de lo que hace ontológicamente posible el óntico estar vuelto hacia la muerte de un modo propio.

§ 53. PROYECTO EXISTENCIAL DE UN MODO PROPIO DE ESTAR
VUELTO HACIA LA MUERTE

1. Se plantea aquí el problema de cómo es posible acceder a un modo *propio* del estar vuelto hacia la muerte, como quiera que fácticamente el Dasein "se mantiene, en forma inmediata y regular, en un modo impropio de estar vuelto hacia la muerte". Esta comprensión *propia* que debe ser ontológica es indispensable para lograr una interpretación existencial del estar vuelto hacia el fin.

2. En este segundo párrafo se ahonda en el planteamiento del problema que se ha de abordar, se nos dice que desde la caracterización que se ha hecho del modo impropio del estar vuelto hacia el fin, se podrá saber algo de lo que constituye el modo propio del estar vuelto hacia el fin.

3. Esta comprensión propia no debe esquivar la posibilidad más cierta e irrespectiva del Dasein; no puede, por consiguiente, interpretar el estar vuelto hacia la muerte al modo rehuente del uno.

4. Se debe empezar por caracterizar el estar vuelto hacia la muerte en tanto que este es un estar vuelto hacia una posibilidad, y esta posibilidad es una posibilidad eminente. Estar vuelto hacia una posibilidad implica en el ámbito de la ocupación ejecutar algo. El Dasein tiende con ello a "acabar con la posibilidad de lo posible". ¿Cómo? Ponéndolo a nuestra disposición. Por ejemplo, limpiar la mesa acaba con la suciedad y deja la mesa disponible para escribir sobre ella. Es lo que se dice en seguida: que el ocuparse de útiles a la mano tiene

siempre un carácter relativo, de un para algo, "el carácter de ser de la condición respectiva". El tema del presente análisis será solamente el modo cómo el afanarse ocupado se relaciona con lo posible. No se trata de un pensar estrictamente temático-teorético de lo posible en tanto que tal, ni menos de la posibilidad misma, sino que el análisis se referirá tan solo al "para qué" eso posible es posible.

5. El estar vuelto hacia la muerte no tiene el carácter del ocupado afán por realizar algo, como es el caso de los entes que están-ahí o que están a la mano, y esto, porque el estar vuelto hacia el fin es un modo de ser del *Dasein*. En efecto, ocuparse en realizar eso posible que es la muerte significaría suicidarse y, por consiguiente, el *Dasein* acabaría justamente su posibilidad de estar vuelto hacia la muerte.
6. Tampoco el estar vuelto hacia la muerte puede consistir en pensarla continuamente, calculando cuándo y cómo ocurrirá. De esta manera no se rehúye la muerte, pero sí su carácter de posibilidad queda disminuido por la voluntad de disponer de ella calculadoramente, es decir, como algo que depende de nosotros mismos. Estar vuelto hacia la muerte significa, sin embargo, comprenderla "en toda su fuerza como posibilidad", interpretarla como posibilidad, y sobrellevarla, soportarla como una posibilidad abierta.
7. Este párrafo se refiere a la actitud del "esperar" ante lo posible. También aquí hay un arrancarse de la posibilidad como tal, puesto que el *Dasein* se fija en la realización de lo esperado y en un posible acaso o cuándo o cómo lo posible puede llegar a ser real. La espera es un salto fuera de lo posible y un apoyo en lo real que se espera en toda espera de algo. "Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real". Y la muerte no es realidad, sino pura posibilidad.
8. En este párrafo se compara el estar vuelto hacia la muerte en tanto que posibilidad del *Dasein* con cualquier otra forma de posibilidad. El texto denomina "*adelantarse hasta la posibilidad*" (nótese el "*hasta*") a esta forma de estar vuelto hacia la muerte. La pregunta que sigue a continuación —"¿Pero no implica este comportamiento (...)?"—,

es algo así como una objeción que se hace el autor a sí mismo. En efecto, la proximidad de lo posible habitualmente en todas las cosas que no son la muerte es la posibilidad de una realización; en cambio, en la muerte la proximidad de lo posible resulta precisamente un acabamiento total. Es lo que se señala en el texto diciendo que el estar vuelto hacia la muerte "*es la máxima lejanía en cuanto a lo real*". Comprender esto para el Dasein es entender *lo que pasa* con la muerte. "*La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia (...), de todo existir*". Con la muerte se le cierra al Dasein todo pro-yecto. En la medida en que vivimos es obvio que nos acercamos hacia la muerte misma, pero ello no significa que la posibilidad de la muerte admita un más o un menos, sino que esta es "*la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia*". Este adelantarse hasta la muerte es lo que hace posible por primera vez para el Dasein la posibilidad de la muerte y la deja libre en cuanto tal.

9. El Dasein se caracteriza por estar siempre adelantándose. Por tanto, este adelantarse implica la abertura a su extrema posibilidad. Adelantarse al más propio extremo poder-ser abre al Dasein a la posibilidad de la "*existencia propia*". Se nos dice a continuación que para comprender la constitución ontológica de la existencia propia tenemos que comprender en qué consiste concretamente este adelantarse hasta la muerte, es decir, este particularísimo "*abrir anticipante*" que es el de la muerte. Esta comprensión no quiere decir quedarse en una contemplación teórica de alguna cosa, sino experimentar-se a sí mismo en el poder-ser que aparece en el proyecto. Por esto mismo, el texto nos remite al párrafo 31 en el que se habla del comprender que "*es siempre afectivamente templado*".
10. En este párrafo se nos dice que el estar vuelto hacia la muerte abre al Dasein "*su más propio poder-ser*". Al mismo tiempo, adelantándose a la muerte, el Dasein se escapa del mundo del uno.
11. La muerte, junto con ser la posibilidad más propia, es una posibilidad *irrespectiva*, y esto quiere decir que el Dasein tiene que hacerse cargo por sí mismo de esa posibilidad de ser en que se juega su ser propio. En la muerte queda de manifiesto en forma muy particular la

singularidad del Dasein. El adelantarse de la muerte aísla al Dasein en sí mismo. ¿Qué significa esto? No es que el Dasein quede solo, sin mundo y sin los otros, sino que es la vuelta del Dasein sobre sí mismo, es decir, la vuelta al hecho de ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En el modo propio de la existencia, aun cuando el Dasein está en la ocupación y en medio de otros, no está refiriendo su ser a los otros. Y esto es posible tan solo cuando el Dasein mismo se posibilita para ello. El Dasein no puede abandonar sus estructuras esenciales de la ocupación y la solicitud, pero precisamente a través de estas estructuras tiene la *posibilidad* de proyectarse a su modo de ser más propio y no hacia el uno.

12. Este párrafo nos habla del carácter de insuperabilidad que tiene la muerte en el Dasein. Estar vuelto hacia la muerte hace al Dasein comprender que ante sí se abre la extrema posibilidad "de renunciar a sí mismo". Adelantarse es algo distinto al modo impropio de estar vuelto hacia la muerte porque pone al Dasein en libertad frente a ella y nos permite comprender y elegir por vez primera en *forma propia* las posibilidades fácticas que se nos abren en la vida. Al comprender que ha de renunciar a sí mismo, el Dasein abandona un obstinado sujetarse a la vida. Estando libre, además, para realizar sus posibilidades más propias y comprendiendo y haciéndose cargo de la propia finitud, el Dasein echa fuera [*bannt*] aquellas posibilidades de la existencia de los otros que lo superan a él mismo, o bien, las fuerza, malinterpretándolas, a entrar en la propia existencia "renunciando así a su más propia existencia fáctica". En otras palabras, el modo propio de existir del Dasein es lo opuesto a vivir la propia existencia teniendo como medida de referencia a los otros. El modo propio de existir del Dasein consiste en aceptar tanto su propio ser como el de los otros. Así el Dasein puede "comprender, como coestar, el poder-ser de los otros". En la frase final se señala que el adelantarse hasta la muerte abre también las posibilidades anteriores al momento de morir y, por lo tanto, el adelantarse es lo que otorga la posibilidad del Dasein de poder-estar-entero, que era precisamente lo que se buscaba.

13. En este párrafo se habla de la muerte en tanto que "es cierta". "Estar cierto" significa que se está seguro de que algo es verdad. ¿Cómo se presenta al Dasein esta certeza de la muerte? Solamente en cuanto

el Dasein se adelanta hasta la muerte como su poder ser más propio. Se resume todo esto en la frase siguiente: "La aperturidad de la posibilidad se funda en la posibilidad que se adelanta". Nuevamente vemos en Heidegger una manifestación de que la verdad se presenta en una experiencia de vida y no en una meditación teórica. No es que primero se conozca la verdad teórica de que los hombres se mueren y que, por consiguiente, yo me voy a morir, sino que es en el hecho del adelantarse donde se nos presenta la certeza de la muerte. La certeza de la muerte es muy diferente a la certeza de las cosas que están ahí; la muerte no es algo que está-ahí. No se obtiene la certeza por la estadística de las personas que mueren. Las cosas que están ahí comparecen en su forma más pura en un descubrir contemplativo del ente en sí mismo. Este descubrir lo realiza el Dasein para conocer el ser de las cosas en las que se encuentra perdido y ello es una tarea del cuidado, de la *Sorge* que constituye el ser del Dasein (ver capítulos Quinto y Sexto de la Primera Sección). Que la certeza de la muerte no tenga el carácter de la certeza de las cosas que están ahí no implica que su certeza sea inferior a la evidencia apodíctica de las cosas que están-ahí. Es una certeza de orden distinto.

14. Este párrafo señala la diferencia entre la certeza que corresponde a los entes que están *dentro* del mundo o a objetos formales y la certeza que tiene el Dasein de su propia muerte, la cual "es siempre la mía propia" y, por lo tanto, más originaria, más radical que la certeza que tenemos de los otros entes. "Aquella certeza de la muerte está cierta del *estar-en-el mundo*" (la cursiva es nuestra), es decir, no duda del estar-en-el-mundo y, por tanto, no se refiere a "un comportamiento del Dasein", sino a la totalidad de la existencia del Dasein. Anteriormente se había señalado que solo en el adelantarse el Dasein está cierto de su ser más propio en su integridad. Ahora bien, las vivencias del yo y de la conciencia quieren estar ciertas del Dasein entero y propio, "del Dasein que soy yo mismo". Pero, como este se abre solamente en el adelantarse, las vivencias y la conciencia no pueden tener por verdadera la evidencia que quieren.
15. Este párrafo habla del carácter *indeterminado* de la certeza de la muerte y se hace la pregunta acerca de cómo es posible que la certeza de la muerte que se abre en el adelantarse sea, sin embargo, siempre in-

determinada en su cuándo. El Dasein en el adelantarse está abierto a "una constante *amenaza* que brota desde su mismo 'Ahí'", es decir, desde su propia existencia. En esta amenaza el Dasein se tiene que mantener sin atenuarla y esto le da su carácter a la indeterminación de la certeza. ¿Cómo es esto posible? Sabemos que todo comprender está afectivamente templado y este temple afectivo abre al Dasein a su condición de arrojado, es decir, al hecho de que "existe". Ahora bien, este texto se refiere a lo que se había dicho en el párrafo 40: "*La disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*". En la angustia el Dasein se encuentra puesto ante la nada de su posible no existencia. "El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia". Este mantenerse en la angustia es tan fuerte que el Dasein lo convierte habitualmente en miedo, que no es sino la cobardía ante la angustia.

16. Este párrafo es un importante resumen de todo lo dicho anteriormente, es decir, de todo aquello que hace posible finalmente "*la libertad para la muerte*". Esta frase está especialmente destacada en el texto de Heidegger.
17. Lo que se ha desarrollado hasta ahora es el estar vuelto hacia la muerte como posibilidad ontológica, pero queda pendiente una cuestión muy importante: ¿cómo es posible existentemente esta posibilidad ontológica para el Dasein? Se ha visto la posibilidad del estar entero del Dasein solo desde una perspectiva ontológica, pero no se ha propuesto algún modo como sería posible vivir ónticamente esta posibilidad ontológica. La frase "ni imponérselo 'desde fuera'" indica que es el propio Dasein quien tiene que ver *desde sí mismo* el correspondiente poder-ser óntico. En seguida, se formulan dos preguntas: 1. ¿Se proyecta *de hecho* alguna vez el Dasein en semejante estar vuelto hacia la muerte? 2. ¿Exige el ser mismo del Dasein un modo propio "de poder-ser que esté determinado por el adelantarse?
18. Habrá que indagar entonces hasta qué punto se da un testimonio en el Dasein de la posibilidad de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte.

19. El problema que se nos plantea aquí es si acaso el adelantarse hacia la muerte, que hasta ahora solo se ha proyectado en su posibilidad, puede ser atestiguado ópticamente por el Dasein mismo. Y surgirá la pregunta por la relación entre la posibilidad ontológica del adelantarse hacia la muerte con el propio poder ser fáctico del Dasein.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ATESTIGUACIÓN POR PARTE DEL DASEIN DE UN PODER-SER PROPIO Y LA RESOLUCIÓN

§ 54. EL PROBLEMA DE LA ATESTIGUACIÓN DE UNA POSIBILIDAD EXISTENTIVA PROPIA

1. En este párrafo se comienza a señalar el tema de lo que se tratará en el Capítulo Segundo y se detiene en la palabra "atestiguación". Esta atestiguación consiste en la búsqueda de un testimonio que venga dado en el propio Dasein. Y este testimonio es uno que el Dasein se da a sí mismo de su posible existencia propia. La última frase es como el resumen de todo lo que se ha dicho en el primer párrafo, es decir, que el testimonio al que nos hemos referido se debe encontrar en la constitución de ser del Dasein.
2. Se busca un testimonio dado por el propio Dasein de "un modo propio de *poder-ser-sí-mismo*". El "sí-mismo" ha sido la respuesta dada anteriormente a la pregunta por el *quién* del Dasein y además la mis-
tidad del Dasein fue determinada de un modo formal como una manera de existir. El Dasein no es normalmente sí mismo, sino que es el uno. Entonces, para ser sí-mismo, tiene que haber una modificación óptica del uno y esta modificación tiene que ser delimitada ontológicamente.
3. La pérdida en el uno produce siempre un modo de ser fáctico del Dasein. Esto se describe en el texto con las siguientes palabras: "sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida (...)". El uno le ha quitado al Dasein la elección de sus posibilidades de ser; no solo esto, sino

que oculta esta sustracción. "Queda indeterminado quién es el que 'propiamente' elige". Esto solamente se podrá revertir si el Dasein retorna a sí mismo. Este retorno será una recuperación de lo que el Dasein había perdido en la impropiedad, es decir, su ser-sí-mismo *propio*. El Dasein tendrá que hacer una reparación de su falta de elección. ¿Cómo? Decidiéndose a ser-sí mismo desde sí-mismo. Con esta elección el Dasein "se *posibilita* a sí mismo el poder-ser propio".

4. Para hacer esta elección, el Dasein debe encontrarse, es decir, debe mostrársele aquello que ha perdido en el uno.
5. ¿Cómo se le muestra? A través de lo que en la vida cotidiana se llama la *voz de la conciencia*. Frente a las distintas interpretaciones que ha recibido la voz de la conciencia, el texto señala que esta ha de entenderse como "un fenómeno *originario*" del Dasein.
6. Lo que se deberá esclarecer es la estructura ontológica de la conciencia como fenómeno constitutivo del Dasein. Este análisis de la conciencia como fenómeno originario es previo a una comprensión psicológica, biológica o teológica de la conciencia.
7. En este párrafo, Heidegger precisa su postura respecto al fenómeno de la conciencia, señalando que esta no es un hecho que ocasionalmente ocurra, sino que "que solo '*es*' en el modo de ser del Dasein". Además, es un *factum* que siempre existe de hecho en el Dasein. Esta existencia no puede probarse, pero esto no es una deficiencia, sino solamente señala su carácter ontológico específico y diferente de todo lo que está-ahí en el mundo.
8. La conciencia capta algo, da a entender algo, *abre*. El Dasein es esencialmente aperturidad, constituida por la disposición afectiva, el comprender, la caída y el discurso. La conciencia es una llamada (*Ruf*), constantemente está advirtiéndole al Dasein, llamándolo: "mira esto", "date cuenta de esto". El llamado es una forma del habla, es una voz que se dirige al Dasein. Lo llama a fijarse en algo que tiene importancia para él. El llamado es una *apelación* (*Anruf*) a hacerse cargo de sí mismo, es una *intimación* (*Aufruf*), una invitación a reco-

nocer su radical culpabilidad (*Schuldigsein*). Es como una sacudida que hace despertar al Dasein de su letargo.

9. Este párrafo plantea el desarrollo que seguirá la investigación en los párrafos siguientes. La interpretación vulgar de la conciencia, lo que entendemos cotidianamente por conciencia, nos da pistas para aclarar ontológicamente el fenómeno de la conciencia dentro de ciertos límites. Por lo tanto, si se quiere esclarecer lo que es la conciencia, será necesario hacer una crítica de esta interpretación vulgar. Únicamente entonces se podrá establecer hasta qué punto la conciencia puede dar un testimonio del poder-ser más propio del Dasein.

§ 55. LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-EXISTENCIALES DE LA CONCIENCIA

1. El análisis de la conciencia empieza por una constatación muy general: que la conciencia da a entender algo o, lo que es igual, la conciencia *abre*. Por consiguiente, la conciencia es uno de los fenómenos constitutivos del "ser del Ahí", entendido como aperturidad. Esta aperturidad tiene las estructuras generales de la disposición afectiva, de la comprensión, del discurso y de la caída que ya han sido analizadas. No se pretende aplicar estas estructuras generales al caso de la conciencia, sino que la interpretación de la conciencia ampliará el análisis de la aperturidad del Ahí que ya se ha realizado y, además, lo aprehenderá en forma más originaria, mirando ya al modo propio de ser del Dasein.
2. ¿Qué significa la afirmación de que por la aperturidad el Dasein tiene la posibilidad "de ser su Ahí", de ser sí mismo? Significa que, con la abertura al mundo, el Dasein se hace presente a sí mismo y esto "inmediata y regularmente" en virtud del haber abierto su poder-ser desde el "mundo" del cual se ocupa. El existir lo es en la condición de arrojado y, mediante el temple anímico, esta condición de arrojado se abre al Dasein con mayor o menor lucidez. La disposición afectiva, como ya se ha dicho, va siempre acompañada del comprender; y por medio de este comprender, el Dasein sabe [o, más bien, cree saber] de sí mismo. Sabe de sí mismo en cuanto

las posibilidades de existir han provenído desde su propio ser y está perdido de sí mismo en la medida en que sus posibilidades se han proyectado desde el uno. El Dasein ha proyectado sus posibilidades desde el uno porque puede escuchar a los otros, al uno, y se desoye a sí mismo. Si ha de poder rescatarse de dicho desoírse y, si lo ha de poder hacer por sí mismo, tendrá que ser capaz de encontrar lo que de sí mismo, se ha perdido en el uno. Además, ha de haber algo en sí mismo que le permita interrumpir la escucha del uno, que le permita despertar de su aturdimiento. El Dasein tendrá que recibir una llamada silenciosa e inequívoca, distinta a la llamada del uno. "*Aquello que da a entender llamando de esta manera es la conciencia*".

3. El llamado de la conciencia es una forma de discurso. Se añade que la voz de la conciencia no es una imagen, como es el caso del tribunal de la conciencia en Kant. Tampoco es una locución verbal, sino solamente es dar-a-entender algo que es experimentado como "una repentina sacudida". Se llama al que se ha alejado de sí-mismo y quiere ser traído de vuelta.
4. Lo que se ha hecho hasta ahora es un mero esbozo. Lo esencial no es ser una llamada, sino un discurso comprendido "desde la aperturidad constitutiva del Dasein". Y esto evita la tendencia a referirla a una de las facultades del alma, o bien, a explicarla como producto de la combinación de todas ellas.

§ 56. EL CARÁCTER VOCATIVO DE LA CONCIENCIA

1. Parte constitutiva del discurso es *aquello* sobre lo que se discurre. En el discurso se nos informa acerca de algo y esto en un determinado aspecto de ese algo. El discurso extrae lo que dice desde aquello a lo cual se refiere, es decir, de la cosa dicha en cuanto tal. En cuanto comunicación, el discurso hace accesible a otros lo que dice y normalmente por la vía de una alocución verbal. También podría ser por escrito.
2. ¿De qué habla la llamada de la conciencia y a quién interpela? Obviamente interpela al propio Dasein. Pero esta respuesta es aún muy abstracta. ¿Qué dice esta llamada al Dasein? Al Dasein le pertenece por esencia, junto con la aperturidad de su mundo, el quedar abier-

to para sí mismo. "El Dasein *se comprende* desde siempre. La llamada alcanza al Dasein en esta comprensión cotidiana y media de sí mismo que él ya tiene siempre al ocuparse (...)"

3. El Dasein es llamado hacia "*el sí-mismo propio*". En esta llamada se deja de lado aquello que el Dasein hace, aquello con lo que se ha comprometido e incluso aquello por lo que se deja llevar. En esta llamada no se toma en cuenta al uno ni tampoco al estado interpretativo público del Dasein. Al no considerar todas estas cosas, se reduce al uno a algo sin importancia, quedando el Dasein sin este refugio del uno y, por consiguiente, siendo el Dasein llamado hacia sí mismo.
4. La llamada hacia el sí mismo no tiene nada que ver con analizarse internamente ni volverse hacia la propia interioridad; y todo esto, porque al Dasein le pertenece constitutivamente el estar-en-el-mundo.
5. La llamada no le dice nada al Dasein. No le da ninguna información; solamente lo despierta a hacer su existencia marchando hacia adelante desde sus posibilidades más propias.
6. En este párrafo se continúa señalando que la llamada no comunica datos ni tiene la forma de expresión vocal. "*La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*". Pese a ser una llamada silenciosa, es percibida por el Dasein y fuerza a este al "silencio sobre sí mismo". Es una invitación a no decir más cosas sobre sí mismo, sino solamente a escucharse a sí mismo.
7. La llamada aparece indeterminada y, sin embargo, es inequívoca. Es cierta en la "*dirección a que apunta*". El Dasein sabe perfectamente a quién se alude en la llamada y, si se equivoca al respecto, es solo por la manera que él tiene de escuchar la llamada. La tendencia del Dasein ante la llamada es a entrar en una negociación con el uno, lo cual lo lleva a tergiversar el sentido de la llamada.
8. El párrafo 8 resume todo lo anterior. Nos dice que la conciencia es una llamada que interpela al uno-mismo (*Man-selbst*) en lo que tiene de mismidad: es un forzar al sí-mismo a ser sí-mismo.

9. Para lograr una interpretación ontológica de la conciencia no basta saber quién es el llamado; se ha de conocer también quién es el que llama ("el *vocante*"), el comportamiento del interpelado y la relación que se establece entre ambos.

§ 57. LA CONCIENCIA COMO LLAMADA DEL CUIDADO

1. "La conciencia llama al sí-mismo del Dasein a salir de su pérdida en el uno"; pero de este sí-mismo el Dasein no sabe en qué consiste, ya que el Dasein interpreta lo que él es desde la ocupación y esta manera de interpretar es dejada a un lado por la llamada. A pesar de esto, la llamada alcanza al sí-mismo. Del sí-mismo solo podemos decir por el momento que es "alcanzado" por la llamada. El Dasein es interpelado sin tener en consideración quién sea él como persona; pero también el que llama queda indeterminado. La voz de la conciencia no dice nada de sí misma ni tampoco se refiere a la comprensión mundana del Dasein. El vocante no se da a conocer al interpelado, pero quien llama no es una nada, sino una "nota *positiva*". Esta nota positiva consiste únicamente en que el vocante quiere ser escuchado en lo que dice, sin decir nada acerca de lo que él es en sí mismo. Se pregunta Heidegger si no será mejor dejar de lado la pregunta acerca de quién es el vocante, y responde: para el escuchar de la llamada fáctica de la conciencia ciertamente que sí, pero para un análisis existencial, como el que se hace aquí, es necesario ciertamente hacer la pregunta.
2. "*En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*". Quién es el vocante puede estar comprendido por el Dasein en distintos grados. Para avanzar en una interpretación ontológica de la conciencia no basta con afirmar que el Dasein es tanto el vocante como el interpelado. ¿No será que el Dasein, en tanto vocante y en tanto interpelado, lo es de un modo distinto? En seguida, Heidegger hace una pregunta fundamental: "¿No hará quizá de vocante el poder-ser-sí-mismo más propio?".
3. Este párrafo es importantísimo. Se dice que nosotros mismos no podemos realizar la llamada; incluso puede venirnos contra nuestra voluntad. Sin embargo, "la llamada procede *de mí (...)*" y "*de más allá de mí*".

4. En este párrafo se rechaza que la voz provenga de alguien ajeno al Dasein como, por ejemplo, de Dios. Se rechaza también una interpretación biológica de la conciencia. El fundamento de esta interpretación errónea es que se piensa que las cosas que son tienen que estar-ahí. Lo demás es ficción, es irreal. Como la conciencia no es algo que está-ahí, entonces ella simplemente no es.

5. La respuesta de Heidegger a esta interpretación errónea de la conciencia es que se debe mantener lo que hemos ya constatado fenoménicamente, vale decir, que la llamada aunque procede de mí y de más allá de mí, se dirige sin lugar a dudas a mí. Y aún más, que el fenómeno tal como ha sido constatado, es un "fenómeno *del Dasein*". Y, por consiguiente, lo único que puede servir de hilo conductor para la interpretación "de 'aquello' que llama" es la constitución existencial del Dasein.

6. ¿Muestra el análisis que ya se ha realizado acerca de la constitución de ser del Dasein alguna pista que haga ontológicamente comprensible el modo de ser del que llama y, por consiguiente, el modo de ser del llamar mismo? Aun cuando en la llamada es algo lo que llama, esto no autoriza a buscar eso que llama en algo externo al Dasein. Si bien el Dasein está arrojado en su existencia, no es él "un proyectarse desarraigado", sino que es un existir fáctico. Esta facticidad del Dasein es esencialmente diferente del carácter de hecho que tienen los entes que están-ahí. Sin embargo, la condición de arrojado no le pertenece al Dasein como algo inaccesible y sin importancia para su existencia. El Dasein está arrojado "en la existencia" y, por consiguiente, su ser es y será tal como de hecho es.

7. Que el Dasein es, está claro; no así, el porqué es. El Dasein experimenta afectivamente con mayor o menor claridad su condición de arrojado y su existencia como un *factum* y como un poder-ser. Frecuentemente el Dasein se cierra afectivamente a su condición de arrojado, huye ante esta y se refugia en "la presunta libertad del uno-mismo". Esto, porque el aislamiento de su condición de arrojado, le produce angustia, la que, como ya se ha visto antes, deja al Dasein frente a la nada del mundo. Heidegger se pregunta fi-

nalmente si la llamada no tendrá que ver con esta angustia: "*¿Y si el vocante en la llamada de la conciencia fuese el Dasein que se encuentra en lo profundo de su desazón?*".

8. Este breve párrafo señala que no hay ningún inconveniente para pensar las cosas así.
9. Lo que llama no es nada del mundo; es la desazón en la que se halla el Dasein arrojado en un mundo extraño y sin saber por qué. El vocante no es algo familiar al mundo del uno, es algo así como una "*voz desconocida*", es algo que de alguna manera oye y que, a la vez, ignora en qué consiste. "*¿Qué podría haber más extraño al uno, perdido como está en el variado 'mundo' de los quehaceres, que el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada?*". Eso que llama le es muy difícil al Dasein atareado y curioso escucharlo. Menos aún puede comunicarlo. Al Dasein no le queda otra posibilidad que quedarse en la angustia que lo insta a ser-sí-mismo.
10. Este párrafo debe ser leído muy atentamente porque en él se encuentra concentrado todo lo que se dice en este parágrafo. Y, además, porque es una interpelación demasiado profunda al modo de ser de cada uno de nosotros. La llamada lleva al Dasein al "*silencio*", y esto porque la llamada no llama a la habladuría del uno, sino que, al revés, saca de esta habladuría y "*llama al silencio del poder-ser existente*". Es solamente en el desamparo y en la desazón que el Dasein podrá oír algo, esa misma desazón que lo llevó a refugiarse en el mundo del uno.
11. Aunque la desazón es el modo fundamental del estar-en-el mundo, ella está normalmente encubierta. La conciencia llama desde la desazón en la forma de un discurso. Esta llamada angustiada hace por primera vez posible que el Dasein se proyecte en su más propio poder-ser.
12. En este párrafo se aclara que la conciencia no es otra cosa que el cuidado que llama, que interpela al Dasein a su más propio poder-ser, a salir del uno. Es el Dasein mismo, en su condición de

arrojado y angustiado por su poder-ser, el que llama. Y el interpelado es el mismo Dasein "en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí (...))".

13. En este párrafo se vuelve a criticar el hecho de que por una miopía respecto al ser del Dasein se ha incurrido en explicaciones ajenas al Dasein para interpretar el carácter desazonante de la llamada. "¿(...) no se ha interpretado en forma *demasiado mezquina* el ser del Dasein?".
14. En este párrafo el texto se hace una objeción a sí mismo. Esta objeción consiste en que pareciera que al interpretar como un poder a ese que llama, y que desde el punto de vista mundano, no es nadie, se reconociera en forma imparcial algo que objetivamente se encuentra ahí. Sin embargo, esta interpretación es solamente una huida de la conciencia, una escapatoria del Dasein para huir en forma inadvertida de esa cosa tan delgada y fina que se interpone entre el uno y lo desazonante del ser del propio Dasein. Más aún esta interpretación pretende convertir la llamada en una voz que obliga desde fuera, en "una conciencia universal", en un "algo" y un "nadie", es decir, en algo indeterminado.
15. La respuesta a la objeción hecha en el párrafo anterior es "que el Dasein no podría llegar a la dudosa invención de una 'conciencia universal'" si no fuera porque la conciencia misma es por su propia esencia "*cada vez mía*", y esto debe ser entendido en el sentido de que la llamada "*viene*" desde el ente que soy yo. Aquí Heidegger está dando una interpretación de la conciencia que es la propia de la filosofía clásica y oponiéndose a la ética kantiana.
16. En este párrafo se nos dice que la interpretación del vocante, o sea, de la voz que llama, sigue fielmente el fenómeno del llamar; la conciencia no es menoscabada ni se convierte en algo meramente subjetivo. Precisamente ocurre lo contrario: "(...) solo en ella lo inexorable e inequívoco de la llamada logra quedar al descubierto". En esta interpretación se reconoce una forma de "objetividad" totalmente refractaria al imperio del uno-mismo; es una conciencia que llama al Dasein a elegir desde lo más propio de sí mismo. Po-

dríamos decir que nos hallamos aquí ante una ética en la cual está en juego la realización de lo más propio de cada Dasein, lo más propio del ser humano.

17. A la interpretación de la conciencia hecha anteriormente se podría objetar si acaso será sólida una interpretación de la conciencia tan distante de la "experiencia natural, en la cual la conciencia solo reprende y amonesta". ¿Puede entonces la conciencia a pesar de ello llamar al más propio poder-ser? ¿Habla la conciencia solamente de omisiones y faltas? ¿De dónde proviene lo que solemos llamar la "mala" o la "buena" conciencia?
18. Estas preguntas son válidas, pero no se pueden responder todavía. "Hasta ahora solamente se ha intentado retrotraer la conciencia como fenómeno del Dasein a la estructura ontológica de este ente".
19. Lo que la conciencia atestigua solamente podrá ser plenamente determinado cuando hayamos delimitado en forma suficiente y precisa el carácter del *escuchar* que concuerda en forma adecuada con la llamada. La comprensión de la llamada no es un simple añadido al fenómeno de la conciencia. La experiencia *plenaria* de la conciencia solo puede entenderse a partir de la comprensión de la llamada y junto con ella. Que la llamada sea mal comprendida indica un modo determinado de ser del Dasein. "Que *nada* se siga' significa algo *positivo* en relación al Dasein", es decir, una llamada en el vacío a la cual *nada* siguiera, "es una ficción existencialmente inconcebible".
20. Solamente si se comprende la llamada, se puede explicitar lo que la llamada dice. Únicamente la caracterización ontológica hecha anteriormente nos da a entender qué es esa culpabilidad que proclama la conciencia. "Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia concuerdan unánimemente en que de algún modo la 'voz' de la conciencia habla de culpa".

§ 58. COMPRESIÓN DE LA LLAMADA Y CULPA

1. Para que podamos escuchar lo dicho en la llamada hay que volver a considerar aquello en que consiste la llamada. Ya se ha visto que esta llamada tiene el sentido de hacer salir al Dasein del uno hacia su poder-ser más propio. La interpretación existencial de aquello a lo que la llamada intima no pretende aclarar en qué consiste la llamada para cada Dasein, sino lo que constituye la "*condición existencial de posibilidad* del poder-ser fáctico-existivo".
2. Se nos dice que la comprensión de la llamada es tanto más propia cuanto más intransferiblemente cada Dasein escuche "*su*" interpe-lación y cuanto menos cambiada por el uno esté el sentido de la llamada. Se continúa con dos preguntas acerca de lo que se busca en este parágrafo: 1. ¿En qué consiste la comprensión de la llamada? y 2. ¿Qué es lo dado a entender en la llamada?
3. Estas preguntas ya han sido respondidas anteriormente cuando se dijo que la llamada no dice ni notifica nada. La llamada invita al Dasein "*hacia adelante*", es decir, hacia su poder-ser y, además, lo invita en la medida en que ella llama desde la desazón. El vocante mismo no queda determinado, pero el lugar desde dónde se llama es esencial al llamar mismo. Este "*de dónde*", como hemos dicho, es la desazón de la condición de arrojado que deja al Dasein aislado. "*El de-dónde del llamar hacia adelante en dirección a (...) coincide con el hacia-dónde de la llamada hacia atrás*". En efecto, lo que la llamada da a entender no es un poder-ser universal o ideal. Lo que abre la llamada es el poder-ser de cada Dasein. Este carácter aperiente de la llamada solo quedará plenamente determinado cuando esa llamada quede comprendida como una llamada prevocante hacia atrás, esto es, que llama a cada Dasein a entrar en su poder-ser más propio.
4. En la voz de la conciencia lo que usualmente oímos es una amonestación que apunta hacia una posible culpabilidad. Esta culpabilidad es entendida de muy diversas maneras en las distintas interpretaciones de la conciencia. Aun cuando hubiera acuerdo universal acerca de lo que se entiende por culpabilidad, el concep-

to existencial (ontológico) de "ser-culpable" no se aclararía. Si el Dasein se declara culpable, ¿de dónde saca esta idea de culpa, sino de su ser mismo, ya que la idea de culpa no puede ser inventada o impuesta al Dasein? Se responde que "(...) una comprensión de la esencia de la culpa (...) deberá estar bosquejada en el Dasein mismo". Debemos encontrar la huella que nos conduzca a desvelar ontológicamente el fenómeno de la culpa. Aquello que nos conducirá a la comprensión ontológica de la culpa será, al igual que en otros fenómenos, la interpretación cotidiana de esta. Pero en el modo de ser cadente del Dasein sus interpretaciones en general se dan en forma "*impropia*", no tocando efectivamente la esencia del Dasein. Sin embargo, en toda visión errada hay algo de verdad. El problema es, entonces, ¿con qué criterio podremos aprehender lo que es esencial a la culpabilidad? La respuesta es: del hecho de que yo me declaro "ser culpable", es decir, la culpa se predica del ser del Dasein. ¿Será que el Dasein "es culpable" por el solo hecho de existir?

5. El hecho de que la llamada sea unánimemente escuchada como culpa no responde a la pregunta por el sentido de lo dicho en la llamada; más bien se requiere aprehender conceptualmente lo que en la llamada se entiende por "*culpabilidad*" y por qué eso dicho en la llamada queda tergiversado en la interpretación cotidiana.
6. El uso cotidiano de la palabra *Schuldigsein* en alemán es, primeramente, "estar en deuda". "Estar en deuda" significa que hay que restituir algo a otro que tiene el derecho a ello, ya sea porque se le ha robado, sustraído, etc., es decir, que de alguna manera no se ha respetado el derecho de propiedad de los otros. Este modo de ser deudor se refiere exclusivamente a cosas de las cuales es posible ocuparse.
7. Ser-culpable (*Schuldigsein*) tiene también el sentido de ser responsable de algo, de haber provocado algo. Se puede ser culpable en este sentido sin estar en deuda con otro; al revés, se puede estar en deuda, sin ser responsable. Por ejemplo, puedo estar en deuda de un préstamo del banco y no tengo ninguna culpa porque el plazo para pagar no ha vencido.

8. Tanto el estar en deuda como el ser responsable determinan un comportamiento que el texto llama "*hacerse culpable*", esto es, que se lesiona un derecho, lo cual hace merecedor de castigo. Lo que no se respeta no se refiere solo a una posesión, sino que puede referirse a una norma de convivencia pública. También el hacerse culpable puede llegar a ser un hacerse culpable para con otros. Esto puede ocurrir no porque se cometa una violación de un derecho, sino porque la existencia de otra persona se ha visto amenazada o dañada de alguna manera. Y esto puede ocurrir sin transgredir una ley pública: por ejemplo, al ir en auto puede no haber ningún signo de detenerse y alguien puede atravesarse y yo atropello a esa persona. El texto resume el hecho de ser culpable con otros explicando que ser "fundamento" (culpable) de hacer un daño a la existencia de otro es una deficiencia en el cumplimiento de una exigencia que proviene del coestar con los otros.
9. Heidegger no entra en este momento en el problema ético del origen de las exigencias del coestar con otros. Sin embargo, el ser culpable en este sentido "es un *modo de ser del Dasein*". Lo mismo vale para el ser culpable "entendido como hacerse digno de castigo", así también para el "estar en deuda", y "ser causante o responsable de (...)". Es poco lo que se expresa cuando se dice que ser culpable es un modo de ser del Dasein. Ello no da ninguna luz respecto a los otros comportamientos señalados. El concepto de culpa moral, además, está muy poco claro ontológicamente y se ha prestado para muchas tergiversaciones.
10. El fenómeno de la culpa solo podrá ser aclarado si preguntamos de una manera radical en qué consiste el ser culpable del Dasein, y esa manera radical se podrá entender si se parte del modo de ser del Dasein.
11. Para comprender la idea de culpable a partir del modo de ser del Dasein es necesario "formalizar" (decir exactamente en qué consiste) esta idea, de tal manera que se excluyan de ella los fenómenos de culpa o deuda que tienen que ver con el estar con otros en la ocupación, así como también lo referente a un deber o a una ley porque en este caso la culpa queda determinada como deficiencia.

La deficiencia se refiere tan solo a cosas que están-ahí. Como la existencia no es algo que está-ahí, a ella no le puede faltar algo, aun cuando no sea perfecta.

12. La idea de "culpable" implica un "no". ¿En qué consiste este "no" desde el punto de vista existencial? La idea de culpable como "ser responsable" o "causante de" se reduce a "ser-fundamento de un ser que está determinado por un no, es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*". Dado que la idea de un "no" que va incluida en el concepto de culpa en sentido existencial excluye toda referencia a un ente que esté-ahí, queda entonces eliminada toda posibilidad de considerar deficiente a eso que es fundamento de la deficiencia. Por consiguiente, no se puede inferir en forma tan simple el carácter deficiente de la causa de la deficiencia. "El ser-fundamento de (...) no necesita tener el mismo carácter negativo que el *privativum* que en él se funda (...)". Esto implica que el "*ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: este solo es posible 'sobre la base' de un originario ser-culpable*". Termina este párrafo con la pregunta: ¿es posible mostrar en el ser del Dasein algo semejante al ser-culpable existencial?
13. En este párrafo se señala que el Dasein en su condición de arrojado no se ha dado a sí mismo su propio ser. Su propio ser jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal manera que alguna vez pudiese producir él mismo su ser-sí mismo. El Dasein es constantemente su "que es", es decir, el hecho de que es. El Dasein... es —en tanto que existe— el fundamento de su poder-ser "aun cuando él no haya puesto *por sí mismo* el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga".
14. El Dasein jamás puede adueñarse del fundamento de sí mismo y, no obstante, tiene que asumir el hecho de que él es fundamento arrojado que se proyecta en posibilidades.
15. El Dasein jamás es dueño de su ser más propio, puesto que, por tener la condición de arrojado, no es él quien se ha arrojado, sino que ha sido arrojado. Ello es una nihilidad constitutiva de su condición de arrojado; no mienta, en absoluto, un no estar-ahí. Lo más esen-

cial de este párrafo está dicho en la siguiente frase: "*Dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo*, desde el fundamento para ser este *fundamento*". En síntesis, aquí se señala algo muy importante en el pensamiento de Heidegger: el Dasein en su condición de arrojado, no habiéndose dado a sí mismo la existencia, tiene que asumir esta existencia; no existiendo *antes* de su fundamento, tiene que asumir el ser-fundamento.

16. "El Dasein es su fundamento existiendo" y lo es de un modo muy especial, es decir, él se comprende desde sus propias posibilidades porque es un ente arrojado. Esto implica que en su poder-ser el Dasein se encuentra ya cada vez en una o en otra posibilidad y, por consiguiente, no puede ser todas ellas al mismo tiempo. A la nihilidad de ser fundamento arrojado, tenemos que agregar que el proyecto en cuanto tal es por esencia negativo [*nichtig*]. ¿Por qué? Porque al elegir una de las posibilidades, forzosamente renuncia a otras, lo que no es un fracaso, sino que revela una constitución esencial del Dasein.
17. Tanto en su condición de arrojado como en el proyectarse de sí mismo se da esencialmente una nihilidad. Y esta nihilidad es la base que hace posible la nihilidad de la impropiedad que se da en la caída. "*El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad*". Por consiguiente, "*el Dasein como tal es culpable*".
18. La nihilidad existencial no tiene el carácter de privación ni deficiencia en cuanto a un ideal propuesto y no alcanzado en el existir, sino que el ser mismo del Dasein es ya negativo en cuanto proyectar.
19. El sentido ontológico de la negatividad de esta nihilidad existencial no ha sido aclarado, ni siquiera ha sido planteado. La ontología se encontró con el "no" de la lógica. Este "no", que no ha sido aclarado, plantea varios problemas: ¿es un *negativum* en el sentido de la deficiencia?, ¿por qué la dialéctica hace uso de este *no* sin fundamentarlo?, ¿tiene esta negatividad un origen ontológico?, ¿se han buscado previamente las condiciones que permiten plantear el problema del no y de su negatividad? Termina el texto con una pregunta central a

toda la filosofía: "¿Y dónde podrá hallárselas si no es en la *aclaración temática del sentido del ser en general*?"

20. Ni la privación ni la deficiencia sirven para aclarar ontológicamente el fenómeno de la culpa; tampoco la idea del mal como privación del bien. La razón de ello es que ambos —*bonum* y *privatio*— pertenecen a una ontología de las cosas que están-ahí. La idea de "valor" pertenece también a esta ontología porque intenta comprender los valores como objetos que están delante.

21. No es que el Dasein llegue a ser culpable, sino que "es culpable" en su ser mismo y este ser culpable es la condición de posibilidad de la moralidad en general. "El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque esta lo presupone ya para sí misma".

22. ¿Se da alguna experiencia de este originario ser culpable del Dasein? A esta pregunta el texto plantea una contrapregunta: ¿hay culpa solamente cuando tenemos conciencia de culpa? "¿No se manifiesta precisamente el ser-culpable originario en el hecho de que la culpa 'dormite'?" Que no se sepa de la propia culpa es posible solamente por el hecho de que el Dasein "es culpable" en el fondo de su ser.

23. "La llamada es llamada del cuidado", esto es, del ser del Dasein. El ser culpable es constitutivo del ser del Dasein. En la desazón el Dasein entra en contacto con la nihilidad constitutiva de su ser. Desde la desazón, como se ha visto antes, el Dasein es llamado a su más propio poder-ser. En seguida el texto añade que la llamada es "pre-vocante (*vorrufende*) llamada hacia atrás". Esto significa: *pre* = a la posibilidad de hacerse él cargo del ente que él es (anuncia un futuro: "hazte cargo"); "hacia atrás" = hacia su condición de arrojado, como algo que él tiene que asumir en su propia existencia. La llamada de la conciencia es una interpelación al Dasein para que se dé cuenta y asuma el hecho de que está *arrojado en su existencia* ("fundamento negativo") y que tiene que proyectarse a sí mismo ("proyecto negativo"), es decir, que asuma su nihilidad. Debe recuperarse "de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo". La llamada "le da a entender que *es culpable*".

24. La llamada sería un cierto conocimiento (*Kenntnis*) de sí mismo, un conocer el ser-culpable. La llamada tiene, además, el carácter de intimación al ser culpable. La pregunta que surge entonces es si acaso la conciencia no es una incitación al mal.
25. Obviamente la llamada no puede ser interpretada en este sentido. Entonces, "¿qué significa intimar al ser-culpable?".
26. El sentido de la llamada se entiende únicamente si nos atenemos al sentido existencial del hecho de ser-culpable. La conciencia no incita a cometer faltas. La llamada es a reconocer que el Dasein "solo debe ser *propriamente* ese 'culpable' que él ya es".
27. Escuchar correctamente la llamada es "un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio (...) proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable". Comprender la llamada hace al Dasein libre para lo expresado en esa llamada. Es lo que el texto denomina la "disponibilidad para el poder-ser-interpelado", es decir, el Dasein se hace "*obediente a su más propia posibilidad de existencia*". Recordemos que la palabra "obediente" deriva del latín *obaudire*, que significa "estar abierto a aquello que es escuchable".
28. El poder-ser más propio queda oculto para el uno que se queda solamente en el cumplimiento o violación de normas, escapándose a la comprensión del más propio ser-culpable. En la llamada el uno es interpelado a despertar a la realidad del hecho de ser-culpable. El texto añade que comprender la llamada es abrirse a la escucha de ella, es decir, "*querer-tener-conciencia*".
29. Esta expresión "*querer-tener-conciencia*" significa estar disponible a ser interpelado, lo cual no tiene que ver con la búsqueda de "culpabilidades fácticas" ni tampoco con la búsqueda de la liberación de la culpa.
30. Querer-tener-conciencia es querer escuchar la llamada y este querer-tener-conciencia es el supuesto óntico para poder asumir *el*

ser-culpable. La comprensión de la llamada abre a la actuación del sí-mismo más propio. Y solo de esta manera el Dasein se hace responsable. Sin embargo, lo que sucede es que normalmente actuamos "faltos de conciencia" porque se cometen hechos inmorales, o porque en virtud del proyectar negativo, es decir, del hecho de que en todo proyecto el Dasein tiene que elegir una u otra posibilidad, ya se ha convertido en culpable en su relación con los otros. El texto añade que la "única posibilidad existencial de ser "bueno" radica en asumir la falta de conciencia en que se vive cotidianamente. Y esto se puede lograr por el querer-tener-conciencia.

31. La llamada no da a conocer cosas, sino que apela a que el Dasein reconozca su culpabilidad esencial y, por ello, ella constituye algo *positivo* que intima al Dasein "a su más propio poder-ser". En seguida, el texto plantea algunas preguntas: ¿es posible precisar en forma más concreta el poder-ser propio así atestiguado? Hay algo previo que se debe preguntar y es si acaso en el análisis hecho se puede reconocer el fenómeno de la conciencia tal como ella es. Y el texto se pregunta al respecto si acaso no se ha deducido en este análisis –sin mucha prolijidad– una idea de la conciencia desde la constitución de ser del Dasein.
32. Previamente será necesario mostrar la conexión entre los resultados del análisis ontológico y los fenómenos cotidianos de la conciencia.

§ 59. LA INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL DE LA CONCIENCIA Y LA INTERPRETACIÓN VULGAR DE LA CONCIENCIA

Sería importante leer la nota del traductor que se encuentra en la página 490 de *Ser y tiempo* donde se dice que Heidegger emplea dos términos diferentes para referirse a la palabra "interpretación": una es *Interpretation* y la otra, *Auslegung*. La primera es la interpretación teórica y la otra es la interpretación vital.

1. La interpretación de la conciencia que se ha hecho hasta ahora no es fácil de armonizar con la interpretación vulgar de la conciencia. Esta última es la interpretación de la conciencia que hace el "uno".

2. Aquí se pregunta si acaso será necesario que la interpretación ontológica concuerde con la vulgar. El texto hace ver que en esta última interpretación cadente el Dasein encubriría la llamada, precisamente porque la voz de la conciencia lo quiere apartar del uno. El uno comprende al Dasein como una cosa a la mano, desconociendo el verdadero ser del Dasein. "La 'vida' es un 'negocio', cubra o no sus costos".
3. En este párrafo se hace ver que la interpretación vulgar de la conciencia tendrá, por lo menos, que acertar en algo –preontológicamente– respecto a lo que esta es. La interpretación vulgar no constituye un criterio último, pero ciertamente se deben considerar las teorías antropológicas, psicológicas y teológicas que se fundan en ella. Es desde el análisis ontológico, si este se hubiera logrado, que se podrían comprender las interpretaciones vulgares. Pero en este tratado el análisis de la conciencia "solo está al servicio de la pregunta ontológica fundamental". De ahí que la conexión entre la interpretación existencial y la vulgar de la conciencia exclusivamente "deberá contentarse con señalar los problemas esenciales".
4. Son cuatro las objeciones que la interpretación vulgar de la conciencia podría hacer a la interpretación que se ha propuesto aquí "como la intimación del cuidado al ser culpable". Las sintetizaremos así: 1. No se considera la función crítica de la conciencia; 2. Tampoco se ve que la voz de la conciencia aparece después de la ejecución de un acto; 3. ¿Por qué se relaciona la voz de la conciencia con el ser del Dasein, si de verdad no está nunca tan vinculada a él? 4. La interpretación existencial deja de lado fenómenos tan fundamentales como la mala y la buena conciencia, la conciencia amonestadora y repressora.
5. El texto empieza respondiendo a la última objeción. En todas las interpretaciones vulgares lo primero que se hace ver es que se ha actuado mal y, por tanto, se es culpable. Ahora bien, ¿en qué consiste esta maldad en la idea de una mala conciencia? Esta interpretación vulgar no constituye ninguna intimación al Dasein, sino un recordatorio de la falta cometida, es decir, indica una culpabilidad del Dasein.

6. Se plantea el problema acerca de si acaso la voz de la conciencia, que viene después del acto ejecutado, excluye la posibilidad de un llamar hacia adelante y, por otro lado, si este llamado posterior no demuestra que la culpa sea un fenómeno originario. En seguida, se plantea una posible hipótesis: ¿no será que la culpa constituye solamente la ocasión para que surja la voz fáctica de la conciencia? El texto continúa preguntándose si acaso esta interpretación corriente de la mala conciencia se queda a medio camino. La demostración de esta posibilidad consiste en lo siguiente: si se considera el "haber previo" ontológico del que se habla en esta interpretación, queda claro que la voz "emerge" en medio de las vivencias que están-ahí y que es posterior a la vivencia misma del acto. Sin embargo, ni la llamada de la conciencia, ni el acto acontecido, como tampoco la culpa en que se incurre, son acontecimientos que tienen el carácter de lo que "está-ahí" y, por consiguiente, de lo que transcurre. "La llamada tiene el modo de ser del cuidado". En efecto, en la llamada el Dasein se anticipa a sí mismo, o sea, advierte algo que viene después: "¡Atención, piensa que te puede pasar esto!" Y, a la vez, como se ha visto anteriormente, remite hacia atrás, hacia la condición de arrojado. La llamada hacia el arrojado ser culpable precede al hecho de la posible falta y, al mismo tiempo, remite hacia adelante en cuanto este ser-culpable tiene que ser asumido en la existencia propia. Se concluye entonces que "el modo existensivo propio de ser-culpable viene justamente 'después' de la llamada, y no a la inversa".
7. Ni la mala conciencia ni la buena conciencia remiten al fenómeno originario, tanto si la buena conciencia es considerada como algo autónomo o como fundada en la mala conciencia. Importa aquí advertir que la buena conciencia es considerada "esclava del fariseísmo". ¿Quién puede decir de sí mismo: "Yo soy bueno"? Esta "buena conciencia", cuyas consecuencias son insostenibles, pone de manifiesto "que la conciencia proclama un ser-culpable".
8. La presunta buena conciencia queda justificada como una privación de la mala conciencia, como un no tener nada que reprocharme, no haber realizado nada malo y, por lo tanto, concluir que se es inocente. Esta "buena conciencia" es una vivencia que no tiene nada que ver con la llamada: "(...) no haber realizado algo *no* tie-

ne *en absoluto* el carácter de un fenómeno de la conciencia"; más bien, puede significar un olvido de la conciencia, un no dejarse interpelar por ella, produciendo "una tranquilizante represión del querer-tener-conciencia".

9. El Dasein cotidiano al hablar de la buena y mala conciencia se mueve en una dimensión calculadora, tanto de "culpas" e "inocencias", como de saldar deudas pendientes. "Y es en este horizonte donde se 'vive' entonces la voz de la conciencia".
10. Aquí se hace una distinción entre la conciencia amonestadora y la conciencia censurante; la primera mira hacia adelante y, por tanto, parecería asemejarse mucho al fenómeno de la intimación a..., y la segunda, se vuelve hacia atrás. Pero esta similitud es aparente porque la voz de la conciencia amonestadora se refiere a actos de la voluntad y nos pone en guardia frente a ellos. Además, cumple la función de dejarnos libres de culpa. Fundamental es lo que se dice en seguida: la conciencia amonestadora es una experiencia que "solo ve la función vocante de la conciencia dentro de los límites accesibles a la comprensión común del uno".
11. La tercera objeción señala que no hay en la experiencia cotidiana de la conciencia una intimación a despertar al hecho de ser culpable. Esto es verdad. Pero, ¿se escucha en la voz de la conciencia todo lo que puede ser escuchado? ¿Ha quedado debidamente fundado el horizonte ontológico en las teorías de la conciencia basadas en la experiencia vulgar? La caída, modo esencial de ser del Dasein, muestra que este ente se comprende ópticamente desde el horizonte del ocuparse, y ontológicamente comprende al ser en el sentido del estar-ahí. Y de allí surge un doble encubrimiento del fenómeno de la conciencia: por una parte, la ve como secuencia de vivencias o procesos psíquicos que queda indeterminada en su modo de ser y, por otra parte, la conciencia comparece como "un juez y un amonestador con el que el Dasein trata y negocia".
12. En este párrafo hay una crítica a la ética de Kant y a la teoría de los valores. Respecto a la primera, está guiada por la imagen del tribu-

nal que dictamina si se cumple o no la ley; la segunda considera al Dasein como un ente que al ocuparse realiza o no determinados valores o cumple determinadas normas.

13. Aquí se nos dice que el único modo como la experiencia cotidiana de la conciencia podría justificarse es haciéndose la pregunta de "si en esa experiencia la conciencia puede hacerse accesible en forma propia".

14. Este párrafo se refiere a la segunda objeción, la que nos dice que la interpretación existencial de la conciencia no considera que la llamada de la conciencia está siempre referida a un determinado acto realizado o querido por la voluntad. Aun cuando esto es verdad, no se resuelve la cuestión de si en esa experiencia de la llamada se escucha todo lo que la llamada tiene que decir, o si más bien esta queda restringida. Tanto la buena conciencia, que indica la propia bondad, como la mala conciencia, que cuenta las culpas que "están-ahí", convierten al Dasein en una "cuestión administrativa" cuya función sería saldar deudas, de tal modo que el "sujeto" de la conciencia, el sí-mismo, se convertiría en una especie de espectador imparcial.

15. Si ni la conciencia censurante ni la amonestadora de un acto son "funciones vocantes originarias", entonces la objeción mencionada anteriormente, según la cual la interpretación existencial ignoraría la función crítica de la conciencia, es inválida. Sin embargo, esta visión, dentro de ciertos límites, es verdadera porque si se mira el contenido de la llamada no aparece nada que la voz recomiende o mande en forma positiva. Ahora bien, ¿cómo se entiende esta positividad? "¿Se sigue de ella el carácter 'negativo' de la conciencia?".

16. En este párrafo se responde a la objeción fundamental planteada en el párrafo anterior: se echa de menos un contenido positivo en la voz de la conciencia, y la razón de ello es que se esperan indicaciones que sean fácilmente utilizables como posibilidades de acción, "*disponibles, calculables y seguras*". Esta expectativa es lo esperado por el uno, que pretende que se señale lo que el Dasein

debe hacer (ética material de valores). La llamada de la conciencia no puede dar tales instrucciones prácticas porque ella intima al Dasein a su más propio poder-ser-sí-mismo" y, por lo tanto, no abre nada positivo o negativo "en cuanto *objeto de ocupación*". Y esto es porque la llamada interpela a un ente que en lo ontológico es absolutamente diferente, es decir, a la *existencia*. La llamada correctamente entendida constituye algo "máximamente positivo", o sea, "la posibilidad más propia que el Dasein pueda darse". Esto lo hace como una llamada prevocante hacia atrás, es decir, "hacia el poder-ser-sí-mismo fáctico". Ello implica entrar en el actuar fáctico, pero la interpretación plena solo será posible "cuando se saque a luz la estructura existencial de la comprensión de la llamada que *escucha en forma propia*".

17. Lo anterior requería que los fenómenos familiares de la interpretación vulgar de la conciencia fueran comprendidos ontológicamente de un modo correcto, es decir, que remitan al sentido originario de la llamada de la conciencia que intima al ser más propio. Además, se requiere comprender que esta interpretación vulgar "procede de la autointerpretación cadente del Dasein... que dicha interpretación, *a pesar de su carácter obvio, no es en modo alguno casual*".

18. La crítica ontológica, o sea, filosófica de la interpretación común y corriente o vulgar de la conciencia, puede prestarse a un determinado malentendido. ¿Cuál? Que al demostrar la no originariedad existencial de la experiencia cotidiana de la conciencia se quisiera hacer un juicio acerca de la calidad óptica y moral del Dasein que se mueve en la cotidianidad. De la misma manera como la existencia no queda necesariamente perjudicada por una interpretación teórica insuficiente de la conciencia, tampoco la comprensión común y corriente de la llamada queda garantizada por una buena interpretación teórica de ella. El valor de la experiencia vulgar de la conciencia no es menor que el de una comprensión más originaria y teórica de ella. Sin embargo, la interpretación teórica que es, a la vez, más originaria abre posibilidades a la interpretación práctica y cotidiana, pero siempre bajo la condición de que los conceptos ontológicos arraiguen en la experiencia óptica.

**§ 60. LA ESTRUCTURA EXISTENCIAL DEL PODER-SER PROPIO
ATESTIGUADO EN LA CONCIENCIA**

1. En este párrafo se nos dice que la interpretación teórico-filosófica de la conciencia tiene como misión hacer ver claramente un testimonio que está dentro del Dasein mismo, y este testimonio es acerca de su poder ser más propio. Por consiguiente, en la frase que sigue se añade que el modo como la conciencia da su testimonio no consiste en una "información indiferente", sino como una invitación a despertar al ser-culpable. Esta invitación la coge el escuchar que "comprende la llamada en el sentido en que ella misma quiere ser comprendida". Solamente esta comprensión que acoge la llamada como algo que forma parte constitutiva del Dasein es capaz de comprender el contenido concreto de lo que la llamada de la conciencia atestigua. Ya hemos dicho que el modo propio de la llamada es algo así como un "querer-tener-conciencia". Este dejar que la conciencia hable no es otra cosa que la "atestiguación en el Dasein mismo de su poder-ser propio". A continuación será necesario decir cuál es la estructura existencial de este poder ser propio; y de esta manera apuntaremos hacia la constitución fundamental de la *propiedad* de la existencia.

2. Este querer-tener-conciencia es, en tanto que "comprender-se" a sí mismo en el más propio poder-ser, una forma de la *aperturidad* del Dasein. Esta aperturidad abarca no solo al comprender, sino además a la disposición afectiva y al discurso. Este comprenderse, este querer-tener-conciencia implica "proyectarse en la más propia posibilidad fáctica del poder-estar-en-el-mundo". Ahora bien, a este *poder-ser* se lo comprende solo al *existir* en esa posibilidad. Aquí nuevamente nos encontramos frente a una concepción fundamental en el pensar de Heidegger: que ciertas cosas no se las comprende sino *viviéndolas*. Esto es lo que la escolástica ha llamado conocimiento *por connaturalidad*.

3. El estado de ánimo que acompaña a este comprender es la angustia. La angustia es la disposición afectiva que abre genuinamente al Dasein a la "desazón de su aislamiento", es decir, es desde su soledad que él tendrá que hacer algo. "El querer-tener-conciencia se con-

vierte en disponibilidad para la angustia". Si el Dasein no asume su angustia no va a escuchar la llamada.

4. Como se ha dicho, el comprender va junto a una disposición afectiva y a un discurso. En la llamada este discurso no va acompañado de un contradiscurso que se le oponga, y esto es porque el Dasein en la angustia asume la llamada sin posibilidad de encubrimiento. "La llamada nos enfrenta al ser-culpable que somos en todo momento" y de este modo nos saca de "la ruidosa habladría" del uno. El discurso que corresponde a la llamada es el callar, ya que antes se vio que este es "una posibilidad esencial del discurso". "Quien callando quiere dar a entender algo, ha de 'tener algo que decir'". En la llamada el Dasein se da a entender su poder-ser más propio y precisamente por eso se da en el silencio, "en la silenciosidad de la desazón" y "llama al Dasein a retornar, también callando al silencio de su ser". "El silencio hace callar la habladría del uno".
5. El hecho de que la llamada se realice en el silencio sirve de pretexto a algunos para afirmar la inexistencia de la conciencia. Como el uno vive en la habladría ruidosa y es incapaz de oír la llamada, le atribuye a la conciencia el hecho de ser "muda", y por lo tanto, inexistente. De esta forma, el uno "no hace más que encubrir su propia sordera para la llamada". El uno jamás podrá entender una llamada silenciosa.
6. En este párrafo se define lo que Heidegger llama "resolución" (*Entschlossenheit*): es un modo eminente de la aperturidad de la existencia propia que se muestra a través de la conciencia y que consiste en "el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio-ser-culpable".
7. Por otro lado, la aperturidad fue interpretada en el párrafo 44 como "la verdad originaria". Esta verdad originaria no es algo que pertenezca al "juicio", sino que es una manera constitutiva de la propia existencia como estar-en-el-mundo. "La verdad debe ser concebida como un existencial fundamental". El modo de estar abierto del Dasein es lo mismo que la verdad de la propia existencia, es decir, la abertura de la existencia para sí misma; el Dasein experimenta su propia existencia y la conoce de una forma que es absolutamente

única: es un modo suyo. Cada Dasein se experimenta connaturalmente como existencia abierta a sí misma y a todo lo demás.

8. Con la resolución se ha llegado a una verdad propia: la aperturidad hacia el más propio ser-culpable; verdad, que en tanto que *propia*, "es la más originaria del Dasein". La aperturidad del Ahí abre con igual originariedad el estar-en-el-mundo en todo lo que este abarca, esto es, el mundo, el estar-en y el sí-mismo. La aperturidad del mundo descubre al ente intramundano: lo a la mano y lo que está ahí. Se vio anteriormente que cada útil remite a otra cosa; los términos circunspección y significatividad esclarecieron la relación de los entes intramundanos con el Dasein (ver § 15 y ss.). Cada Dasein tiene "su mundo"; por ejemplo, un pascuense verá una piedra determinada, un tótem, como algo mágico, y el arqueólogo, como un objeto a estudiar. Lo que haga cada Dasein va a estar determinado por su mundo. Y, al mismo tiempo, los proyectos fácticos que cada Dasein realice "quedan dirigidos por el *estar-perdido* en el uno en medio de las ocupaciones". Este estar perdido puede, a su vez, ser interpelado por el mismo Dasein, y esto puede llevarlo a resolverse en alguna dirección. Ahora bien, la aperturidad *propia* modifica tanto la abertura del mundo como la de la coexistencia con los otros. Esto no significa ni que el mundo ni que el coestar con los otros se vuelvan distintos, sino solamente que ellos quedan al descubierto en el modo de la propiedad.

9. Como quiera que la resolución es el *modo propio de ser-sí-mismo* no separa al Dasein de su mundo, no lo aísla, haciendo de él un "yo" que flota en el vacío. Y no lo hace porque en tanto que aperturidad propia, no es sino el modo propio de estar-en-el-mundo.

10. En virtud del poder-ser-sí-mismo el Dasein se hace libre con respecto a su mundo. La resolución a ser sí mismo deja también libre a los otros para ser lo que ellos son; los respeta en su diferencia, pero también puede convertirse en la conciencia de los otros interpelándolos. Esto es lo que hace posible una verdadera convivencia.

11. La resolución es siempre de un Dasein determinado, no de uno en general. Si la esencia del Dasein es su existir, la resolución solo puede darse como "acto resolutorio", es decir, como la ejecución del acto al que estoy resuelto, no solamente como la mera disposición. ¿A qué se resuelve el Dasein? No lo sabe de antemano, lo sabrá exclusivamente en el momento del acto resolutorio. Y no lo sabe de antemano, porque el Dasein no se encuentra ante propuestas que se le ofrecen. *"El acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinar aperiencia de la correspondiente posibilidad fáctica"*. La resolución es indeterminada "como todo fáctico y arrojado ser del Dasein" y se determina por el acto resolutorio. Termina este párrafo con lo que será explicado en el siguiente: *"Pero la indeterminación existencial de la resolución (...) tiene, como contrapartida, una determinación existencial"*.

12. ¿Qué es aquello a lo que la resolución se resuelve? Es algo que está determinado existencialmente en el Dasein "como un poder-ser en el modo de la solicitud ocupada". El Dasein abierto en su Ahí "se mueve con igual originariedad en la verdad y en la no-verdad". La resolución, entonces, como modo propio de la verdad, hace suya en forma propia la no-verdad. Por consiguiente, el Dasein podrá caer de nuevo en la irresolución y esto, por estar entregado a ese dominio interpretativo del uno, a la ambigüedad de lo público "en donde nadie se resuelve y donde, sin embargo, ya todo está siempre decidido". Es el caso en que cada uno de nosotros en general no decide por sí mismo y se deja llevar por lo que ya los otros han decidido. La irresolución se mantiene siempre vigente, aunque no pueda ir en contra de la existencia resuelta. Y esto, porque ella no es un mero estado psíquico, como sería, por ejemplo, estar afectado por inhibiciones. El acto resolutorio como un *existencial* del Dasein tiene que contar con el uno y su mundo. Este mismo acto resolutorio abre a la auténtica transparencia. En la resolución el Dasein solo puede decidirse hacia determinadas posibilidades, y esto, no dejando a un lado la realidad, sino todo lo contrario, descubriéndola de tal manera que la asume como algo que "en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno". La resolución, en tanto que existencial, nos llevará ahora a considerar ese fenómeno que Heidegger llamará "situación".

13. El término "situación" tiene una significación espacial, que no se va a negar en su concepto existencial, pues la espacialidad pertenece al "Ahí" del Dasein en los fenómenos de des-alejación y direccionalidad, como se vio anteriormente. Esta espacialidad del Dasein, el hecho de ocupar un lugar, se funda en el estar-en-el-mundo, "cuyo constitutivo primario es la aperturidad". A su vez, la situación se funda en la resolución. La resolución nos abre a un determinado Ahí, y es cuanto tal Ahí, que el hombre se proyecta en su existencia. Este Ahí no es un lugar en que se instala el Dasein. Al resolverse, al Dasein se le abren muchas circunstancias y le pueden sobrevenir muchas cosas, eso que llama el texto "los azares de la vida".
14. En este párrafo se contrapone a lo dicho en el párrafo anterior aquello que le sucede al uno. Este solo conoce la "situación general". Esto significa que el uno se pierde en lo más cercano, en las oportunidades que se le presentan más a la mano, y realiza su existencia desconociendo su ser más propio.
15. Mediante la resolución, la existencia del Dasein queda delimitada a una cierta estructura existencial del poder-ser propio que la conciencia ha atestiguado y la ha atestiguado en cuanto el Dasein ha querido tener conciencia. Ha comprendido adecuadamente la llamada. De aquí se sigue que la llamada de la conciencia no nos presenta un ideal vacío, sino que "nos llama a entrar en la situación". Y con esto se aclara también el hecho de que si se reduce la llamada de la conciencia simplemente a culpas pasadas o futuras se desconoce el carácter aperiente de la llamada. En cambio, la interpretación existencial de la llamada como resolución nos muestra que la conciencia es un modo de ser del Dasein, que atestiguando su ser más propio, hace posible su existencia fáctica.
16. La resolución no es un "vacío *habitus*", no se reduce a una representación teórica de la situación, sino que desde el comienzo el Dasein se ha proyectado enteramente en ella. "En cuanto resuelto, el Dasein ya *actúa*". Aquí el texto aclara que el término "actuar" no es el más adecuado, ya que esta palabra tendría que ser comprendida en un sentido tan amplio que la palabra "actividad" abarcara también la "pasividad". Otra razón para no utilizar la palabra "actividad" es

que con esta se atribuye la resolución a una facultad práctica que se contrapone a una teórica. Pero el cuidado entiende al Dasein en su integridad, sin separar el comportamiento teórico del práctico y tampoco se lo podría reconstruir dialécticamente a partir de estas facultades, puesto que esta dialéctica carecería de fundamento ontológico. "*Pero la resolución no es sino el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida y que solo es posible como cuidado*", es decir, la resolución constituye el modo propio del cuidado, que es el ser del Dasein.

17. Cae en el campo de la antropología existencial temática el análisis de las posibilidades fácticas del Dasein, como también la estructura existencial de esas posibilidades. Para la investigación que nos hemos propuesto "debe bastar la delimitación existencial del modo propio de poder-ser atestiguado en la conciencia por y para el Dasein mismo".

18. Con el estudio de la resolución entendida como "un llamado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable", ya estamos capacitados para precisar cuál es el sentido ontológico del poder-estar entero *propio*. A pesar de esto, debe aclararse el estar vuelto hacia la muerte en forma *propia*, de manera tal que aparezca su atestiguación en el mismo Dasein. Únicamente con ello el poder-estar entero propio estará existencialmente garantizado y aclarado. En efecto, tan solo cuando el Dasein sea fenoménicamente accesible "en su propiedad e integridad", será posible alcanzar un terreno firme para esclarecer la pregunta por el sentido del ser del Dasein, cuya existencia lleva en sí la comprensión del ser.

CAPÍTULO TERCERO

EL PODER-ESTAR-ENTERO-PROPIO Y LA TEMPORIEDAD COMO EL SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO

§ 61. BOSQUEJO DEL PASO METODOLÓGICO DESDE LA DELIMITACIÓN DEL ESTAR-ENTERO PROPIO HACIA LA PUESTA AL DESCUBIERTO FENOMÉNICA DE LA TEMPORIEDAD

1. El modo del poder-estar-entero del Dasein se nos ha revelado ya ontológicamente a través del estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como *adelantarse* y fue atestiguado ópticamente e interpretado existencialmente en el fenómeno de la resolución. El problema que plantea este párrafo es cómo unir ambos fenómenos que aparecen con tan poco en común.
2. ¿Qué método aplicar para entender la relación entre ambos fenómenos? Solo se podrá comprender desde dentro, es decir, desde uno de esos fenómenos: la resolución, que ha sido atestiguada existencialmente. Veamos por qué. Heidegger se plantea las siguientes preguntas: ¿no será que la resolución existencial en lo más propio de su ser apunta hacia "la resolución precursora"? ¿No llegará la resolución a su propiedad tan solo cuando ella se proyecta no hacia posibilidades inmediatas, sino hacia la posibilidad última, extrema, vale decir, la que antecede a todo poder fáctico del Dasein, o sea, la muerte? ¿Habría que precisar que la resolución alcanza su propiedad en el *adelantarse* hacia la muerte? Lo que Heidegger quiere decir aquí es que toda decisión del Dasein es provisional mientras no sea vista a la luz de la muerte.

3. No nos podemos olvidar que el objeto de la interpretación existencial que estamos haciendo es el ente que tiene el modo de ser del Dasein, enteramente diferente al modo de ser de los entes que están-ahí presentes. Por lo tanto, la idea de *existencia* es la que debe guiar toda la investigación. Habrá que analizar las posibilidades existenciales de la resolución y del adelantarse y pensar ontológicamente "hasta el fondo" sus posibilidades existenciales.

4. En este párrafo se dice que desde ahora se dará una especial importancia al método de la investigación, puesto que hasta el momento solo se había abierto el paso hacia los fenómenos. Es necesario darle un nuevo impulso a la investigación mediante una discusión metodológica.

5. En este párrafo se nos indica cómo ha de ser un auténtico método: tiene que apoyarse en una visión previa de la estructura fundamental del "objeto" o "los objetos" que han de ser patentizados. Y por eso, toda reflexión metodológica nos da información acerca del modo de ser del ente temático. En el caso de nuestra investigación, habrá que tener presente en forma completa y constante la constitución existencial del Dasein que ya ha sido aclarada.

6. En este párrafo se continúa analizando el objeto temático que es el Dasein, y se nos dice que este es totalmente distinto a cualquier otro ente porque no tiene la consistencia de una sustancia, sino más bien la "autonomía" del sí-mismo existente. Y este sí-mismo ha de considerarse bajo la manera propia, que lo distingue del uno mismo impropio. Ello implica precisar qué preguntas ontológicas pueden y deben hacerse a este sí-mismo que ya no es ni sustancia ni sujeto.

7. Una vez que haya sido aclarado el fenómeno del cuidado, se hará la pregunta acerca de su sentido ontológico. Y la determinación de este sentido pondrá al descubierto la temporeidad. La temporeidad nos permitirá aprehender "la totalidad de los fenómenos de la constitución existencial del Dasein". *"La temporeidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora"*. Si logramos mostrar la tempo-

reidad en su originariedad, quedará aclarado que la temporeidad de la resolución precursora es uno de los modos eminentes del Dasein. La temporeidad tiene distintas maneras de temporizarse y ella fundamenta de un modo ontológico y diferente las posibilidades de la propiedad y de la impropiiedad.

8. Si al Dasein le resulta difícil la comprensión ontológica de su propio ser debido a la comprensión cadente del ser, entendido como estar-ahí, mucho más todavía le serán extraños "los fundamentos originarios de ese ser". No se podrá comprender la temporeidad a partir de la concepción vulgar de "tiempo", sino, más bien a la inversa, solo desde el análisis del fenómeno *originario* de la temporeidad se hará comprensible la concepción vulgar.
9. ¿Cómo se logra acceder al fenómeno originario de la temporeidad? Para ello habrá que demostrar que todas las estructuras fundamentales del Dasein ya expuestas son tempóreas y tendrán que ser concebidas "como modos de temporización de la temporeidad". Será necesario, entonces, interpretar las estructuras esenciales del Dasein a la luz de la temporeidad. Serán los temas que abarcarán los cinco siguientes párrafos.

§ 62. EL MODO EXISTENTIVO PROPIO DEL PODER-ESTAR-ENTERO DEL DASEIN COMO RESOLUCIÓN PRECURSORA

1. En este párrafo se exponen las preguntas que se analizarán en el párrafo y que tienen que ver con el poder-estar-entero del Dasein mediante la resolución y la muerte.
2. Este párrafo contiene un resumen de todo lo dicho anteriormente acerca del ser-culpable y la resolución. "La resolución fue definida como el proyectarse, llamado y dispuesto a la angustia, hacia el más propio ser-culpable", que pertenece al ser del Dasein y que significa "ser fundamento negativo de la nihilidad" (véase capítulos 1 y 2 de la Segunda Sección). Se añade en seguida que ser-culpable no admite ni más ni menos, ni "unas veces sí, y otras veces no": el Dasein es esencialmente culpable. Y el existentino hacerse cargo de la culpa en la resolución se hará *propio*, entonces, solo cuando la resolución

sea tan transparente que comprenda el ser culpable como "*constante*". Esta comprensión se logra cuando el Dasein se abre a sí mismo "hasta su fin". Estar en el fin es estar *vuelto* hacia el fin, esto es, hacia la muerte. La resolución será entonces *propia* cuando sea un *adelantarse* hasta la muerte. La resolución no tiene solo una conexión con la muerte, sino que "*ella implica el estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existensiva de su propiedad*".

3. En este difícil párrafo hay seis términos que nos parecen claves para entenderlo: resolución, *ser-culpable*, poder-ser, posibilidad existensiva, propio e impropio, muerte. La resolución es descrita como "un dejarse llamar hacia adelante hacia el más propio *ser-culpable*". Ser-culpable pertenece esencialmente al Dasein, pero el ser del Dasein es un poder-ser. Y, por lo tanto, el ser-culpable es un poder-ser-culpable. Este poder-ser es un mantenerse en la culpabilidad propia o impropia. La culpabilidad no es una propiedad del Dasein como de las cosas que están-ahí, sino la posibilidad fáctica de serlo en forma propia o impropia. La resolución se proyecta hacia y se comprende desde el poder-ser. La resolución se comprende en forma propia "cuando ella es originariamente aquello que ella tiende a ser". Este modo originario consiste en un estar vuelto hacia la muerte y esto significa "hacia la eminente posibilidad del Dasein que allí fue caracterizada". La resolución es precursora en cuanto está vuelta hacia el más propio poder-ser del Dasein, es decir, el estar vuelto hacia la muerte.

4. En el momento en que el Dasein se resuelve se hace cargo en forma propia "del hecho de que él es el fundamento negativo de su nihilidad". ¿Qué significa esto? Por un lado, la muerte es "la imposibilidad de la existencia" y, por otro, la muerte no es algo que le ocurra al Dasein al final, sino "que se le revela a él mismo en su estar vuelto en forma propia hacia la muerte". El Dasein desde su condición de arrojado ya está vuelto hacia la muerte. La nihilidad lo atraviesa de extremo a extremo; la muerte y la culpa constituyen con igual originariedad el ser del Dasein. Solo en la resolución que anticipa la muerte el Dasein asume su originario ser-culpable. Si llegamos a comprender la llamada de la conciencia entenderemos que estamos perdidos en el uno y que en la resolución recuperamos nuestro más propio poder-ser, haciéndose transparente nuestro más propio estar vuelto hacia la muerte.

6. La interpelación deja al Dasein aislado en su estar abierto hacia la muerte y en la resolución el poder-ser culpable *golpea* fuertemente a la conciencia.

7. En este párrafo se nos dice cuál es el significado profundo del querer-tener-conciencia. Es estar dispuesto a escuchar la llamada, esa llamada al más propio ser-culpable que curiosamente "ya ha determinado siempre al Dasein fáctico *antes* de toda culpabilidad fáctica y *después* de su extinción". Esta culpabilidad previa y constante solo queda al descubierto en su carácter de prioridad cuando está introducida dentro de la posibilidad que es absolutamente insuperable para el Dasein, vale decir, en la posibilidad de la muerte. Una vez que esta posibilidad ha sido asumida en el Dasein, la existencia propia del Dasein no puede ser vencida. Cuando yo asumo la posibilidad de mi muerte, esa experiencia se torna imborrable.

8. "Con el fenómeno de la resolución hemos sido llevados ante la *verdad* originaria de la existencia". La resolución es la libertad para la verdad misma. Al resolverse, el Dasein queda descubierto por y para sí mismo en lo que él mismo puede ser fácticamente; él se comprende a sí mismo en una forma radical y, por esta razón, él es en su ser mismo su desvelación, se abre él mismo a sí mismo. Ahora bien, la verdad lleva consigo siempre su propia certeza y, por consiguiente, a la verdad originaria le corresponde una certeza originaria. Esta certeza originaria consiste en un "mantenerse en aquello que la resolución abre", es decir, en la verdad originaria. Se podría decirlo de una manera simbólica: la verdad originaria es como el abrirse de una rosa en el que ella muestra lo que ella misma es. En la resolución el Dasein se pone en una situación, que no está esperando previamente como algo que está-ahí, sino que solo en el acto mismo de resolverse queda abierta. El mantenerse en lo abierto por el acto resolutorio no es un *obstinarse*, sino un mantenerse libre y abierto para una posible y quizá necesaria *revocación*. Esto no significa caer en la irresolución; al contrario, mantenerse libre para la revocación "es el *modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí-mismo*". En la resolución me mantengo "*permanentemente libre*" y esto quiere decir, "para el poder-ser *entero* del Dasein". La certeza que hace permanecer en la resolución propia proviene del estar abierto a la certeza de la muerte, en la cual el Dasein se revocará absolutamente. Es, por

tanto, adelantándose a la muerte que se logra la certeza propia y cabal de la resolución.

9. Se nos dice que el Dasein se encuentra también originariamente en la no verdad (*gleichursprünglich in der Unwahrheit*) y por ello queda abierto a una posible pérdida en la irresolución del uno, que amenaza constantemente al Dasein desde su propio ser. Tan cierta como la resolución, es también la irresolución en tanto que una posibilidad permanente del Dasein. La resolución sabe que al resolverse está determinando la indeterminación del poder-ser. Y este saber que se da en el modo propio de la resolución tiene también que surgir de un abrir en el modo propio. Esta indeterminación del poder-ser propio solo se pone de manifiesto "en su *integridad* en el estar vuelto hacia la muerte". El estar vuelto hacia la muerte que es cierto en el sentido de que alguna vez ha de venir, es, en cambio, indeterminado en lo que respecta al cuándo esta posibilidad de la muerte se tornará en imposibilidad de vida. Ello nos hace ver que el Dasein está arrojado en lo indeterminado de su situación límite, la cual se le abre en la angustia. Ahora bien, el Dasein decide esforzarse para poder vivir esta angustia. La angustia pone de manifiesto el estar entregado a sí mismo del Dasein, el estar arrojado a la nada como su *fundamento*, "en cuanto arrojamiento en la muerte". Arrojado en la existencia, el Dasein se halla también arrojado hacia la muerte. La nada atraviesa al Dasein íntegramente.

10. El análisis nos ha mostrado los distintos momentos a los que la resolución tiende por sí misma y estos momentos brotan del modo propio del estar vuelto hacia la muerte. "Solo en cuanto *resolución precursora*, la resolución es entera y propiamente lo que ella puede ser".

11. El adelantarse se ha logrado comprender existencialmente desde su relación con la resolución. Hasta el momento el adelantarse tenía una validez exclusivamente como proyecto ontológico. Ahora, en cambio, hemos visto que el adelantarse no es una posibilidad meramente inventada, sino que es "la *modalidad* de un poder-ser" óntico que viene atestiguado por el propio Dasein cuando este llega a comprenderse a sí mismo en forma propia en el estar resuelto. El adelantarse, entonces, no es algo que no tenga justificación, sino

que debe ser concebido como algo que está ya oculto como posibilidad en la resolución óptica que tiene el modo propio. De esta manera, el adelantarse como posibilidad queda también atestiguado existentially. El modo auténtico en que la muerte se nos hace presente es el querer-tener-conciencia de la posibilidad de la muerte como posibilidad eminente del Dasein y que se mostraba escondida en la resolución existencial.

12. Se ha visto la conexión entre la resolución propia y el adelantarse. Como el adelantarse es lo que hace posible el estar-entero propio del Dasein, podemos concluir que en la resolución existencial se atestigua también un "modo propio del poder-estar-entero del Dasein". El problema del poder-estar-entero se nos ha mostrado como un problema fáctico-existencial y, por lo tanto, se nos dice que ese problema de la analítica existencial, que al principio podía parecer teórico y metodológico, es legítimo porque se funda en una posibilidad óptica del Dasein.
13. Con la conexión entre resolución y adelantarse se ha mostrado fenomenicamente un modo propio del estar-entero del Dasein. Con ello se ha abierto un modo de ser del Dasein en que este es llevado hacia *sí mismo* y delante de *sí mismo*, lo que obviamente queda cerrado a la comprensión del uno.
14. Se nos habla de la resolución precursora para indicar que ella no es una escapatoria inventada por el hombre para resistir su condición mortal, sino que es una comprensión que obedece a la llamada de la conciencia y deja abierta la posibilidad de que la muerte se adueñe de nuestra existencia. Tampoco querer-tener-conciencia es huir del mundo, sino que es algo que nos lleva a actuar sin la ilusión de que no vayamos a morir. Al contrario, querer-tener-conciencia es asumir la realidad más radical del hombre. La resolución no brota de una idea inventada acerca del hombre, sino "de la sobria comprensión" de las posibilidades que tiene el Dasein de hecho. La realización de las posibilidades fácticas del Dasein va acompañada tanto de angustia como de "vigorosa alegría", porque con la resolución propia el Dasein se libera de las determinaciones del uno, como sería, por ejemplo, la distracción de ir de una cosa en otra.

15. En este párrafo, Heidegger se pregunta si acaso en la interpretación ontológica que se acaba de hacer no hay implícito un cierto ideal del Dasein. La respuesta es: "sí lo hay" y es importantísimo que se lo conciba en su "positiva necesidad", es decir, como un supuesto necesario de admitir.

§ 63. LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA ALCANZADA PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO DE SER DEL CUIDADO, Y EL CARÁCTER METODOLÓGICO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL EN GENERAL

1. La resolución precursora ha permitido ver ónticamente la posibilidad de propiedad e integridad del Dasein. Con esto se ha logrado la necesaria originariedad para un sentido de ser del cuidado. Hemos alcanzado el momento del haber previo por la comprensión del Dasein en una forma originaria, esto es, en una forma que es relativa a su modo propio de poder-estar-entero. La idea de existencia que es la manera previa de ver ha logrado ser determinada con la comprensión del poder-ser más propio del Dasein. Ha quedado clara la estructura de ser del Dasein a diferencia de los entes que están-ahí. Recién ahora podremos elaborar conceptualmente los existenciales.
2. También se ha logrado demostrar algo dicho al comienzo, vale decir, que *"el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano"* y la razón de esto hay que buscarla en el cuidado mismo, porque la interpretación cotidiana encubre el modo propio de ser del Dasein y hace, por consiguiente, que una ontología orientada hacia el Dasein sea difícil. Como el ser del Dasein se muestra encubierto por esta interpretación cotidiana que es propia de la caída, será necesario *conquistar* el ser originario del Dasein.
3. Tanto las estructuras del estar-en-el-mundo, el concepto de mundo, el inmediato quién (el uno mismo), el Ahí, como los análisis del cuidado, la muerte, la conciencia y la culpa han demostrado que la comprensión común de la ocupación ha *cerrado* la correcta comprensión del poder-ser y de su abrir.

4. Una interpretación del ser del Dasein tiene que conquistar el ser de este ente, yendo en contra de la tendencia encubridora, de tal modo que el análisis existencial violente la seguridad de la interpretación cotidiana. Esta violencia caracteriza no solo a la ontología del Dasein, sino a toda interpretación teórica porque el comprender de esta "tiene la estructura del proyectar". La pregunta que surge es: ¿cuál es la *guía* y *regulación* apropiadas para este comprender? ¿De dónde se obtendrá la evidencia de sus constataciones? "La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado" para llevar su estructura a concepto. Y esto, porque el Dasein tiene una precomprensión del ser que le permite entender a los entes como siendo. ¿Cuál es la dirección que debe tomar el proyectar para llegar al ser? ¿Y si fuera el Dasein, que es el tema de la analítica existencial, quien por su manera de ser oculta el ser que le es propio?

5. En la autointerpretación que corresponde al ser del Dasein se nos muestra también la ocupación misma. El Dasein se comprende siempre en sus posibilidades, aun cuando esta comprensión provenga del uno, quedando de alguna manera la existencia comprendida. Esta comprensión que es óptica tiene implicancias, aunque esta comprensión no sea teórica, y sea solo preontológica. La última frase resume en forma brillante todo lo dicho anteriormente: "Toda pregunta ontológica explícita ya está preparada por el modo de ser del Dasein".

6. El texto se pregunta dónde se puede "encontrar lo constitutivo de la existencia 'propia' del Dasein". Todo comprender existencial requiere una base existencial. En seguida, Heidegger se pregunta si la interpretación que se ha hecho hasta aquí del Dasein propio e íntegro no está basada en una concepción óptica que, si bien es posible, no tiene necesariamente que ser aceptada. ¿Cuáles son entonces las posibilidades existenciales que fundamentan ópticamente una interpretación ontológica? Si el ser del Dasein es poder-ser, ser libre para las propias posibilidades, ¿no serán estas posibilidades ópticas el fundamento de la interpretación ontológica, es decir, no se podrán proyectar estas posibilidades ópticas hacia su posibilidad ontológica? Pero como el Dasein se haya perdido cotidianamente en el mundo de la ocupación, ¿no habrá que determinar estas posibili-

dades en oposición a este estar perdido? Lo violento del proyecto, ¿no consistirá en que hay que poner *"en libertad el contenido fenoménico no disimulado del Dasein"*?

7. Esta violencia del proyecto puede responder a "una exigencia metodológica". Sin embargo, ¿podrá esta violencia liberarse de la pura arbitrariedad? La resolución precursora que ha sido considerada como el modo propio del poder-ser existensivo, ¿no es ella una posibilidad arbitraria? ¿Y no es arbitrario también lo expuesto acerca de la manera como el Dasein se comporta frente a la muerte? El texto vuelve a preguntarse algo más radical: ¿tiene el Dasein *"una instancia de su poder-ser más alta que su muerte"*?

8. Suponiendo que no haya habido arbitrariedad: ¿queda justificada la interpretación existencial del poder-estar-entero propio del Dasein por medio de la resolución precursora y de la muerte? Esta interpretación supone una idea de "la existencia en general". La misma objeción podría hacerse cuando decimos que el Dasein "cae" y que, por consiguiente, la propiedad de su poder-ser tiene que serle arrebatada violentamente en contra de la tendencia a la caída. "¿Desde qué perspectiva se está hablando?" ¿De dónde recibe esa supuesta idea de la existencia su justificación?

9. La idea de existencia con que se ha procedido se guiaba por esa comprensión del ser que tiene el propio Dasein y que consiste en que el ente llamado Dasein "lo soy cada vez yo mismo", y "lo soy como un poder-ser en el que está en juego ser este ente". Además, el Dasein se comprende como un estar-en-el-mundo y, por lo mismo, se hacen presentes en él entes que tienen el modo de ser de lo a la mano y de lo que está-ahí. El Dasein no tiene todavía una distinción clara entre existencia y realidad; incluso el Dasein puede comprender la existencia como realidad; pese a ello, el Dasein se experimenta como algo que no es un mero estar-ahí, sino incluso en una interpretación mítica o mágica "ya se ha *comprendido* siempre a sí mismo". Si no fuera así, el Dasein no "viviría" en el mito ni practicaría su magia por medio de ritos y cultos.

10. La comprensión de la idea de existencia nos condujo a la noción de cuidado, facticidad y caída y a una primera distinción entre realidad y existencia. Esto último nos llevó a concluir que "la sustancia del hombre es la existencia".
11. La idea de existencia y realidad presupone una idea de ser en general y esta hace posible la distinción entre existencia y realidad.
12. A la idea de ser en general se tiene que llegar por medio del análisis del fenómeno de la comprensión del ser que es propia del Dasein, pero esta solo puede ser comprendida en forma originaria sobre la base de una interpretación también originaria del Dasein. ¿No resulta entonces que el problema fundamental de la ontología se mueve dentro de un "círculo"?
13. Lo que se ha censurado con el nombre de "círculo" pertenece a la esencia del comprender. Para nuestra investigación será necesario volver explícitamente al tema del círculo. Este consistiría en que, partiendo de la idea de existencia y de ser en general, en seguida se interpreta por medio de esta misma idea al Dasein, para llegar a la misma idea del ser en general. Heidegger responde a esta objeción diciendo que no hay ninguna proposición desde la cual se deduzcan otras proposiciones acerca del ser del Dasein. Eso que se está llamando presuposición tiene un carácter muy diferente: es un *proyectar comprensor* que es una actitud vital del Dasein, en que el ser está dado de una manera no teórica, sino connatural. Constituido el Dasein originariamente por el cuidado, "ya se ha anticipado siempre a sí mismo". En su ser mismo, el Dasein ya se ha anticipado a ciertas posibilidades de existencia, y en ese proyecto va una comprensión de su propia estructura de ser.
14. La objeción del círculo proviene de la comprensión común que se resiste a aceptar que hay otra manera de comprender que no es el juicio. Por ejemplo, cuando amo a una persona, esa comprensión de la persona amada no es un juicio. Se podría hacer juicios sobre esa persona, pero esos juicios son posteriores al amor por esa persona. No se ama a una persona a través de un juicio, sino que se la ama y

se sabe que se la ama antes de todo juicio. El uno cree que experimenta a los entes "de hecho" y no entiende que los comprende porque tiene una previa comprensión del ser. La comprensión habitual se violenta ante este nuevo modo de comprender.

15. Se habla de círculo porque no se puede asumir ni la comprensión preontológica ni el cuidado. Se comprende al Dasein como un ente carente de mundo, es decir, un yo al que hay que proporcionarle en seguida un objeto. La comprensión común tampoco quiere asumir que el Dasein proyecta su vida entre posibilidades y ya está proyectado hacia la muerte.
16. Frente a la comprensión común, lo que garantiza la determinación de los existenciales adecuados, que era lo que se buscaba en esta investigación, es el modo propio del poder-ser-sí-mismo.
17. En este párrafo se hace el paso al parágrafo 64.

§ 64. CUIDADO Y MISMIIDAD

1. Este primer párrafo contiene un resumen de lo que se ha dicho hasta ahora acerca de lo que constituye el ser del Dasein, vale decir, del cuidado. El cuidado consiste en un "anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) en-medio-de (los entes que aparecen dentro del mundo)". Se pregunta el texto si esta fórmula es adecuada para lograr "una interpretación *originaria* del Dasein". Se había concluido que faltaba tematizar al Dasein en su totalidad y en su modo propio de poder-ser. Parecía, más bien, que la estructura del cuidado iba en contra de lo que exige una captación del Dasein en su totalidad. Pero el anticiparse que se presentaba como un no-todavía, es decir, como un resto pendiente, se nos mostró luego como "un *estar vuelto hacia el fin*". Asimismo, la comprensión de la llamada de la conciencia que intima al Dasein a su poder-ser más propio se nos mostró como resolución precursora. Ahora bien, esta resolución precursora encierra en sí "el modo propio del poder-estar-entero del Dasein". Queda claro entonces que el cuidado hace posible el poder estar entero existencial del Dasein porque la muerte, la conciencia y la culpa en cuanto existenciales están

referidos necesariamente al cuidado. *"La articulación de la totalidad del todo estructural se ha vuelto aún más rica y así se ha hecho más bien apremiante la pregunta existencial por la unidad de esta totalidad"*.

2. En este párrafo se plantea el problema acerca de cómo es posible la unidad del Dasein pese a sus distintas formas y posibilidades de ser. La respuesta es que esto es posible en la medida en que cada Dasein sea "cada vez yo", sea este ente. El "yo" y el "sí mismo" han sido entendidos históricamente como sustancia o sujeto. En la analítica existencial se ha establecido ya que el Dasein no es él mismo, sino que está perdido en el uno, el cual es "una modificación existencial" del sí-mismo. ¿Cuál es la constitución ontológica de la mismidad? Aunque esta pregunta no ha sido contestada, ya sabemos el hilo conductor que se ha de seguir. Como la esencia del Dasein es la *existencia* y el yo y el sí-mismo son algo esencial del Dasein, estos han de ser comprendidos *existencialmente*. Por otro lado, ontológicamente no se puede aplicar al uno las categorías del estar-ahí, y entre ellas, la de sustancia. Si decir cuidado involucra el sí mismo, queda por resolver el problema de la conexión ontológica entre el cuidado y la mismidad.
3. El punto de partida natural para la aclaración del sí mismo es el hecho de que decimos "yo". La expresión "yo" es "absolutamente simple", nunca es predicado y es el "sujeto" absoluto que permanece siempre siendo lo mismo. Kant atribuye fenomenológicamente al yo el carácter de sustancialidad, simplicidad y personalidad. El problema es si estas categorías pueden aplicarse ontológicamente al yo.
4. Kant rechaza ópticamente la sustancialidad del alma y del yo, pero cuando intenta aclarar ontológicamente al yo vuelve a caer en el carácter de sustancialidad. Habrá que mostrar en forma más precisa cómo ocurre esto analizando el "yo pienso" kantiano.
5. En Kant, el yo es un sujeto, una apercepción trascendental, que acompaña a toda representación en general.

6. El contenido fenoménico del yo lo recoge Kant tanto desde el yo pienso como desde el yo actúo, ya que "la persona práctica se incluye en la inteligencia" y, de esta manera, el yo es el sujeto que *enlaza* todo comportamiento lógico. En todo pensar, que es un reunir, hay supuesto un "yo enlazo"; por lo tanto, el yo es un *hypokeímenon*. El yo es una *forma* de la representación y viene a ser lo mismo que el yo como "sujeto lógico".

7. Ónticamente, Kant tiene razón cuando señala que el yo no es sustancia y que el carácter del yo es el "yo pienso". Pero cuando sostiene que el yo es sujeto, está ontológicamente equivocado. El concepto ontológico de sujeto no sirve para determinar la mismidad del yo en cuanto sí-mismo, "sino la identidad (...) y permanencia de algo que ya está siempre ahí". Determinar ontológicamente el yo como sujeto significa comprenderlo "como un ente que ya está siempre ahí" y el ser del sujeto es, a la vez, comprendido como *res cogitans*.

8. Kant no logra salir de la idea de sustancia respecto al yo. La objeción que hace Heidegger es que Kant se queda en el "yo pienso" y pasa por alto que el "yo pienso" es siempre un "yo pienso algo". Sin embargo, el mismo Kant insiste frecuentemente en que el yo está referido a sus representaciones y "que sin ellas no es nada".

9. En Kant, las representaciones, es decir, los fenómenos, acompañan o se adhieren al yo, pero él no muestra en ninguna parte de su obra cuál es el modo de ser de este acompañar o adherir. Lo entiende como un estar-ahí del yo junto a las representaciones. Pasó por alto el "yo pienso algo", sin llegar a entender que este "yo pienso algo" es una "determinación fundamental del sí mismo". ¿Qué es lo que se comprende por ese "algo"? Si lo comprendido por ese algo es un ente *intramundano*, entonces en él va supuesto el *mundo*. Como el mundo es un momento constitutivo del Dasein, el "yo pienso algo" es un "yo estoy en un mundo". De esta forma, el yo fue reducido a un sujeto aislado "que acompaña a las representaciones de una manera ontológica enteramente indeterminada".

10. "En el decir 'yo' el Dasein se expresa como estar-en-el-mundo". Pero en la cotidianidad el Dasein está en el mundo de la ocupación y se equivoca respecto a sí mismo porque tiende a interpretarse desde ese mundo.
11. El yo de la ocupación es el Dasein caído, es decir, el uno, "no es el que yo propiamente soy". Es un yo "permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío". La interpretación ontológica no debe dejarse arrastrar por esta inadecuada comprensión.
12. No se alcanza la interpretación ontológica porque el yo se libere de la interpretación cotidiana, pero sí esta liberación indica la dirección a seguir. Como se ha dicho, el yo señala un estar-en-el-mundo. Con la misma originariedad con que el yo está en el mundo de lo a la mano, este yo es una anticiparse a sí mismo, es decir, a él "le va el ser del ente que él es". En este yo el cuidado se expresa inmediata y regularmente como un yo del ocuparse. Se dice "yo, yo" con mucha frecuencia y en voz muy alta, precisamente porque en el fondo ese yo no es propiamente sí-mismo. Ontológicamente el sí-mismo no puede ser concebido como un yo sustancia ni como un yo sujeto, sino que tiene que ser concebido "desde el poder-ser propio". Pero esto no significa que el sí-mismo sea el fundamento del cuidado en el modo de un estar-ahí. Es en el cuidado, como modo propio de poder ser sí-mismo del Dasein, donde la mismidad puede ser descubierta ontológicamente. Desde aquí se puede entender la "estabilidad del sí mismo" en el sentido tanto de constancia como de "una firmeza de estado". Lo contrario de la estabilidad del sí mismo es la caída irresoluta, puesto que es la resolución precursora la que revela ontológicamente la mismidad del sí mismo.
13. "El Dasein es propiamente él mismo" cuando se aísla fuera del bullicio del uno y se abre a la silenciosa resolución en que queda dispuesto a la angustia y, como dice la nota del *Hüttenexemplar*, "al claro del ser en cuanto ser". El sí mismo propio no dice "yo, yo", sino que calla y en ese silencio "es' el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio". No se puede acceder al ser del sí mismo desde la idea de un sí mismo como cosa que está-ahí, que es lo que ordinariamente se entiende cuando decimos "yo".

14. Si la mismidad es descubierta en el Dasein en cuanto cuidado, el cuidado no se puede fundar en el sí-mismo. Es más bien la existencialidad del Dasein *"la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo, a la cual (...) le pertenece la caída fáctica en la inestabilidad del sí-mismo"*. La mismidad –como se vio antes– ha sido descubierta por el cuidado que, como se ha dicho, constituye la totalidad del ser del Dasein en la anticipación a la muerte y la resolución precursora.

§ 65. LA TEMPOREIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO

1. Este párrafo es un resumen de lo hecho hasta ahora y de lo que falta por hacer.
2. En este segundo párrafo se pregunta por el significado de la palabra "sentido" cuando hablamos del sentido del cuidado. Sentido es el horizonte en que se da la comprensión de algo sin comprenderlo en forma explícita y temática. Es el fondo desde el cual "la posibilidad de que algo sea lo que es".
3. "Poner al descubierto el fondo sobre el cual se lleva a cabo un proyecto significa abrir aquello que hace posible lo proyectado". El proyecto es aquello que hace el Dasein antes de ponerse a pensar explícitamente. Este proyecto que está en la base de una interpretación es tácito. El Dasein tiene que descubrir explícitamente eso que estaba tácitamente presente. En el conocimiento del hombre hay siempre dos elementos: uno, es ese fondo vital en el cual nos movemos y por el cual experimentamos la realidad; y otro, es la explicitación de eso que estaba implícito. Por ejemplo, cuando yo camino por el campo, yo no estoy pensando en que camino por el campo, puesto que puedo estar pensando en algún problema que tengo en mi vida y, sin embargo, sé que voy caminando por el campo. Ese saber es un conocimiento experiencial. Dilucidar el sentido del cuidado significa examinar el proyecto vital que hace de fundamento y de guía para la interpretación existencial del ser del Dasein, de modo que lo proyectado por el Dasein se haga visible explícitamente. Cuando hacemos la pregunta explícita por el sentido del

cuidado estamos preguntando: "¿Qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo articulado (...)?"

4. En este párrafo se aclara ahora el significado estricto de la palabra "sentido": "es el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser". La comprensión del ser del Dasein y la comprensión del ente intramundano se dan en forma no temática cooriginariamente con el estar-en-el-mundo. "Toda experiencia óptica del ente (...) se funda en proyectos más o menos transparentes del ser del respectivo ente". Y estos proyectos implican un fondo de proyección sobre el cual se hace posible una comprensión del ser.
5. La frase final de este párrafo resume su contenido: "La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está en la base de todo *ser* de ente".
6. El Dasein se comprende a sí mismo no mediante una aprehensión, sino en su poder-ser fáctico como un ente al que en su ser le va su propio ser. El sentido de ser del Dasein, es decir, del cuidado, es ese fondo de proyección que no es algo "ajeno" al Dasein, "sino que es el mismo Dasein que se autocomprende". La pregunta que surge entonces es la siguiente: "¿Qué es lo que hace posible el ser del Dasein y, con ello, su existencia fáctica?"
7. Para responder esta pregunta el texto recuerda que la resolución precursora es lo que ha sido proyectado "en el proyecto existencial originario de la existencia". Se ha revelado igualmente que "la resolución precursora es un *estar vuelto hacia* el más propio y eminente poder-ser". Este estar vuelto hacia la muerte solo es posible en la medida en que el Dasein puede venir hacia-sí-mismo y soportar esa posibilidad suya en cuanto posibilidad. "El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente es el fenómeno originario del *porvenir* (*Zukunft*)". El estar vuelto hacia la muerte tanto en la forma propia como impropia solo es posible porque el ser del Dasein es "*venidero*". Futuro no significa aquí lo que comúnmente entendemos por futuro, es decir, un ahora que todavía no ha llega-

do, y que recién más tarde "*llegará a ser*", sino futuro quiere decir ese venirse hacia sí mismo en que el Dasein hace suya su posibilidad eminente, es decir, se adelanta hacia la muerte. Este adelantarse es aquello que constituye al Dasein venidero en su ser mismo.

8. En este párrafo se señala la conexión entre la resolución precursora, la condición de arrojado y el ser-culpable. "(...) hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era*", es decir, "*fundamento arrojado de la nihilidad*". Y esto es posible únicamente en cuanto el Dasein *venidero*, adelantándose hacia la muerte, asume su ser más propio. Solo porque estoy lanzado hacia adelante, sé de un atrás. En efecto, el Dasein es propiamente un haber-sido en la medida en que es venidero en forma propia. Es el adelantarse lo que permite comprender el haber-sido.

9. El párrafo anterior se refería al *haber sido*; el párrafo actual se refiere al *presente*. La resolución precursora hace aparecer una determinada situación, que es lo que el texto llama la "*situación del Abi*". El Dasein se resuelve en medio de una situación en que se hace *presente* el mundo circundante y esto solo es posible por medio de una *presentación* (*Gegenwärtigen*). Se entiende aquí el presente como un hacerse presente el mundo.

10. En este párrafo se muestra la esencial unidad entre el haber sido, el futuro y el presente: "*futuro que está siendo sido y que presenta*". Este fenómeno unitario es lo que se llama *temporeidad*. Es esta temporeidad la que hace posible el poder-estar-entero de la resolución precursora. "*La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*". Recordemos que "*sentido*" significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser (cf. pág. 342 de *Ser y tiempo*), es decir, el fondo sobre el cual se manifiesta propiamente el ser del Dasein es la temporeidad.

11. Los conceptos de futuro, pasado y presente a los que se refiere el concepto vulgar de tiempo no expresan lo que aquí entendemos por temporeidad; tampoco los conceptos usuales de tiempo subjetivo y objetivo, o lo que es igual, los conceptos de tiempo inmanente

y trascendente. La comprensión impropia que hace de sí mismo el Dasein nos lleva a pensar que el tiempo de la comprensión vulgar, aunque es un fenómeno auténtico, sea un fenómeno derivado. Este fenómeno derivado surge de la temporeidad impropia. Para entender estos conceptos en forma propia nos encontramos con la misma dificultad con que nos hallamos para aclarar cualquier término ontológico. Esta dificultad tiene una razón: la imponen las cosas mismas. Para poder exponer el origen de la temporeidad impropia habrá que hacer "una elaboración concreta del fenómeno originario" de la temporeidad, que hasta ahora ha sido aclarado en forma muy elemental.

12. Se nos dice que la resolución es "un modo de la temporeidad", puesto que ella es "el modo del cuidado propio" que solo es posible por la temporeidad, la que, a su vez, hace posible el cuidado. "La totalidad de ser del Dasein como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en [un mundo] y en-medio-de [los entes que comparecen dentro del mundo]". Se había visto la necesidad de elaborar ontológicamente esta estructura para descubrir la unidad que hace posible esta trama. *"La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad"*.

13. Este párrafo analiza con mayor profundidad la trama estructural de la totalidad del Dasein como cuidado. Los elementos que constituyen esta trama: el anticiparse-a-sí (futuro), el estar-ya-en (pasado) y el estar-en-medio-de (presente), no se refieren al concepto vulgar del tiempo, aun cuando podrían tener esa significación en otro contexto. Si fuera así, el cuidado sería algo que transcurre en el tiempo y tendría entonces el carácter de un ente que *está-abí*. Y como esto es imposible, la significación de estas expresiones tiene que ser otra. El anticiparse a sí indica el futuro por el cual el Dasein se juega su existencia. Este jugarse "es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de esta es el futuro*".

14. Este párrafo se refiere al sentido del "ya", es decir, del pasado. El sentido *existencial* de este "ya" es la condición de arrojado. Mientras el Dasein exista fácticamente no puede tener la condición de pasado, en el sentido de no ser ya, porque el Dasein "siempre 'se

encuentra' tan solo al modo de un *factum* arrojado". Afectivamente el Dasein se encuentra a sí mismo como un ente que mientras es, ya era. El haber-sido significa existencialmente la facticidad. Se puede concluir que en la estructura del cuidado, el "antes" se refiere a la existencialidad y el "ya" se refiere a la facticidad.

15. Este párrafo se refiere al tercer momento del cuidado, es decir, al presente: "el *cadente* [la cursiva es nuestra] estar-en-medio-de (...)". Se nos dice que la *presentación* es aquello en lo "que se funda *primariamente* la *caída* en lo a la mano y en lo que está-ahí de la ocupación (...)". En la temporeidad originaria el presente queda incluido en el futuro y en el haber-sido. Si el Dasein se resuelve, se recupera de la caída al salir del uno, y en ese instante queda abierto a una existencia más propia.
16. En la temporeidad quedan unidos los tres momentos estructurales del cuidado, vale decir, la existencia (futuro), la facticidad (pasado) y la caída (presente). Esta unidad no consiste en una especie de yuxtaposición. La temporeidad no constituye un solo ente. "La temporeidad no 'es', sino que se temporiza" [la cursiva es nuestra]. Este temporizarse expresa en este texto la manera como la temporeidad adquiere realidad o, más exactamente, adquiere una especie de maduración interna. Del mismo modo que no podemos decir que el ser "es", puesto que lo que es, es siempre un ente, tampoco podemos decir que el tiempo "es", ya que el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser. El hecho de que empleemos continuamente el "es" para la temporeidad quedará aclarado cuando se comprenda el sentido del "ser" y del "es" en general. Se añade, en seguida, que las diversas formas de la temporeidad son lo que hacen posible la existencia propia e impropia.
17. Los tres momentos de la temporeidad caracterizados con las palabras "hacia", "a" y "en medio de" expresan el carácter *extático* de la temporeidad. "Extático" significa fuera de sí. La temporeidad consiste en un estar fuera de sí; no es que primero algo sea y que luego este algo salga fuera de sí. Presente, pasado y futuro son *éxtasis* de la temporeidad. El tiempo vulgar es una sucesión de ahora en que queda nivelado el *éxtasis* de la temporeidad originaria. Si se probara

que este tiempo vulgar o impropio no es el originario, sino que es un derivado de la temporeidad originaria, podremos comprender por qué se llama tiempo originario a la temporeidad que hemos puesto al descubierto.

18. El futuro tiene una primacía en la temporeidad originaria y propia. Los momentos de la temporeidad propia son cooriginarios y no son una sucesión de momentos que se agregan unos a otros. Pero los modos de temporizar de estos momentos son diferentes. Futuro es una forma de temporización *diferente* al tiempo pasado y al tiempo presente. La temporeidad originaria parte desde el futuro y desde ese futuro se determina el pasado y el presente. "*El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro*". Y esta primacía del futuro se manifestará también en el tiempo vulgar.
19. La resolución precursora se caracteriza por el estar vuelto hacia la muerte en forma propia y en este estar vuelto el Dasein existe en su integridad como un ente "arrojado en la muerte". La muerte no es solamente un término del Dasein, sino que el Dasein mismo "*existe de un modo finito*". El futuro propio de la temporeidad originaria aparece también "*como finito*". Se pregunta en seguida si acaso el tiempo no seguirá su marcha aunque yo no exista.
20. Sí, puede haber un tiempo que siga su marcha aunque yo no exista. Pero ello no es una objeción que vaya en contra de la finitud de la temporeidad originaria, porque no es ella la que está en cuestión; que el tiempo siga su marcha es algo que pertenece al tiempo impropio. La finitud de la temporeidad originaria no implica cesación, sino que es un modo de ser de la temporización misma. ¿Cuál es ese modo de ser? Es un futuro atravesado por "la posibilidad insuperable de la nihilidad". Este futuro originario cierra toda posibilidad de poder-ser.
21. Es la comprensión vulgar del tiempo la que nos lleva a pasar por alto la finitud del tiempo originario. Esta comprensión vulgar conoce un tiempo que nunca se acaba. Sin embargo, esto no significa que comprenda ese tiempo infinito. Si no se aclara el sentido

de la pregunta (si acaso el tiempo es ilimitado), se arriesga que la tesis de la finitud originaria quede sin base. "Pero esta aclaración solo se podrá hacer si se ha logrado un planteamiento adecuado del problema de la finitud e in-finitud". Este planteamiento presupone una comprensión del fenómeno *originario* del tiempo. Por lo tanto, no se ha de preguntar: "¿Cómo se convierte el tiempo infinito 'derivado' [...] en temporeidad *originaria* finita?", sino más bien: "¿Cómo surge de la temporeidad finita propia la temporeidad *impropia*? [...] Tan solo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo 'derivado' temporizarse como *in-finito*". Y se afirma en seguida que en el orden del conocimiento, únicamente desde la comprensión del tiempo ilimitado, se hará visible plenamente el significado de la finitud del tiempo.

22. Este párrafo es un resumen de todo lo que se ha tratado en este párrafo:
- a) El tiempo es originariamente temporización de la temporeidad;
 - b) En cuanto tal, hace posible la estructura del cuidado; c) La temporeidad es esencialmente extática; d) La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro; e) El tiempo originario es finito.
23. Sin embargo, todavía faltan algunos aspectos acerca de esta interpretación del cuidado. Falta confirmar la tesis de que el sentido del Dasein es la temporeidad, relacionándola al contenido concreto de la constitución fundamental del Dasein, que ya ha sido aclarada.

§ 66. LA TEMPOREIDAD DEL DASEIN Y LA CONSIGUIENTE TAREA DE UNA REPETICIÓN ORIGINARIA DEL ANÁLISIS EXISTENCIAL

1. En este párrafo se habla de lo que todavía falta acerca del tema de la temporeidad en cuanto a constitución del Dasein y se nos dice que provisionalmente este análisis será llamado interpretación "tempórea".

2. La tarea que se debe hacer después de haber analizado el modo propio del estar entero del Dasein, y después de haber caracterizado la temporeidad del cuidado, es mostrar la *impropiedad* del Dasein en su temporeidad. La resolución precursora en la cual se mostró primeramente la temporeidad es el modo *propio* de la aperturidad, la que se mueve habitualmente en la impropiedad de la interpretación del uno. La caracterización de la temporeidad de la aperturidad en general nos lleva a la comprensión tempórea del modo inmediato y ocupado de estar-en-el-mundo, es decir, a la comprensión tempórea del Dasein de la cotidianidad mediana. Se ha de volver al tema de la *cotidianidad* para mostrar su sentido tempóreo y los problemas que este implica. La temporeidad se tendrá que analizar en cada una de las estructuras fundamentales de la constitución del Dasein, lo que se hará en un orden diferente al hecho anteriormente y con una articulación distinta de estas estructuras.

3. Este párrafo trata de la estructura ontológica de la mismidad, es decir, de la estabilidad del sí-mismo. El análisis del sí-mismo impropio no fue realizado en la interpretación preparatoria del Dasein, ya que como se ha demostrado anteriormente el sí-mismo no puede ser concebido como sustancia ni sujeto, puesto que el sí mismo se funda en la existencia. Ahora que ya ha sido explícitamente examinada la estructura del cuidado y de la temporeidad, podemos hacer una interpretación de la estabilidad e inestabilidad del sí-mismo. Esta interpretación revelará de una manera más originaria "la estructura de temporización de la temporeidad", dejando de lado las usuales interpretaciones erróneas del ser del yo. Esta estructura se nos mostrará como "la historicidad [*Geschichtlichkeit*] del Dasein". El enunciado "el Dasein es histórico" es "un enunciado ontológico-existencial fundamental". Esta proposición no significa solo que el Dasein exista dentro de una historia universal (carácter óntico), sino que la historicidad del Dasein es lo que constituye el fundamento de la posibilidad de la ciencia histórica [*Historie*]; solo porque el Dasein es histórico en su ser mismo resulta posible hacer una narración histórica.

4. El haber expuesto la cotidianidad y la historicidad en su condición tempórea hace más fuerte la mirada hacia el tiempo originario, posibilitando la comprensión de la experiencia cotidiana del tiempo.

En cuanto ente al que le va su ser, el Dasein se prodiga expresamente o no "*para sí mismo*". ¿Qué significa esto? Que este prodigarse es un "entregarse" que toma la forma de la ocupación circunspectiva. El Dasein se consume, se "gasta", es decir, su existencia finita se empieza a terminar. El Dasein se usa a sí mismo, o bien, necesita usarse a sí mismo. Necesita "contar" con el tiempo y calcular el tiempo. De esta manera, tanto el ente a la mano como el ente que está-ahí comparecen en el tiempo. A esa determinación del ente intramundano la llamaremos *intratemporeidad*. Este tiempo de la intratemporeidad es lo que posibilita el concepto vulgar y tradicional del tiempo. Este tiempo "brota de un modo esencial de la temporeidad originaria" y es un auténtico fenómeno del tiempo y "no una exteriorización de un 'tiempo cualitativo' que convirtiera a este en espacio", como pretende Bergson.

5. Con el análisis detallado hecho hasta ahora acerca de la temporeidad del Dasein se abre recién la posibilidad de abordar el tema de la ontología originaria del Dasein. Para investigar en forma plena lo que se quiere significar con el *ser* del Dasein es necesario aclarar también el ser del ente cuyo modo de ser no es el del Dasein. Incluso tampoco basta haber aclarado el ser del ente a la mano ni el ser del ente que está-ahí. Es indispensable aclarar el ser del ente que solamente tiene "*consistencia*", y que no es un ente a la mano ni un ente que está-ahí. La variedad de todos los entes que son exige investigar la idea de ser en general. Si, como se ha dicho, el ser del Dasein consiste en la temporeidad, es fundamental no seguir repitiendo el análisis tempóreo del Dasein, sin dejar claro definitivamente qué entendemos a fondo por "ser".

CAPÍTULO CUARTO

TEMPOREIDAD Y COTIDIANIDAD

§ 67. EL CONTENIDO FUNDAMENTAL DE LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIAL DEL DASEIN Y EL BOSQUEJO DE SU INTERPRETACIÓN TEMPÓREA

Se hace necesario aclarar el significado de la expresión "contenido fundamental" que en el texto alemán es *Grundbestand*. Conforme a lo dicho en la nota del traductor (pág. 494 de *Ser y tiempo*) la palabra *bestand* que forma parte de *Grundbestand* es muy difícil de traducir. Con la traducción "contenido fundamental" se quiere indicar la unidad de los momentos constitucionales del Dasein.

1. El análisis preparatorio nos mostró una multiplicidad de fenómenos fundamentados en el cuidado, los cuales se deben mirar fenomenológicamente. El todo originario de la constitución del Dasein exige esa multiplicidad. Una estructura de ser originaria no tiene por qué ser simple, estar constituida por un elemento único. Como todo proceder en el orden ontológico es "degeneración", el todo originario del Dasein no es menor de aquello de lo cual él proviene. Aquí se abre un problema ante el que se debe dejar de lado toda respuesta obvia para el entendimiento común.
2. Para tener presente los elementos mostrados en el análisis preparatorio será necesario recordarlos. El cuidado se reveló como aperturidad, la cual exige el estar-en-el-mundo. Fue necesario en seguida caracterizar el estar-en-el-mundo, lo cual nos llevó al fenómeno del

mundo. El mundo, con el análisis del estar a la mano y de lo que está-ahí, destacó el fenómeno de la intramundinidad, que permitió hacer visible la mundanidad. La significatividad que es la estructura de la mundanidad se mostró relacionada con el comprender, que es una forma esencial de la aperturidad, fenómeno con el cual se inició este recorrido.

3. Ahora bien, "la interpretación tempórea del Dasein cotidiano debe comenzar con las estructuras en que se constituye la aperturidad", es decir, el comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso. Con ello se aclarará la temporeidad del fenómeno estar-en-el-mundo, lo cual nos lleva nuevamente al mundo y a la mundanidad. Esta tarea de la problemática tempórea deberá ser confirmada por la caracterización del Dasein cotidiano en su ocupación circunspectiva cadente. Esta última posibilita la contemplación y el conocimiento teórico. El conocimiento teórico del estar-en-el-mundo, revela, por su parte, la espacialidad que es propia del Dasein y así habrá que interpretar la temporeidad de los fenómenos de desalejación y direccionalidad. Todos estos análisis llevarán a aclarar la temporización que caracteriza a la impropiedad del Dasein.
4. Aquí se indican los títulos de los próximos párrafos que constituirán el Capítulo Cuarto.

§ 68. LA TEMPOREIDAD DE LA APERTURIDAD EN GENERAL

El Dasein es esencialmente aperturidad y, como se ha dicho anteriormente, la resolución en su sentido tempóreo, representa el modo propio de la aperturidad. En este párrafo se interpretará tempóreamente cada uno de los momentos estructurales del cuidado: el comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso. Cada uno de estos momentos estructurales no se da aislado uno del otro: "La constitución tempórea de cada uno de estos fenómenos remonta cada vez a aquella temporeidad *unitaria* que hace posible la unidad estructural del comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso".

a) *La temporeidad del comprender*

1. La palabra "comprender" (*Versrtehen*) designa un existencial fundamental, no una especie de conocimiento, sino que el comprender designa el ser del Ahí, "de tal modo que sobre la base del comprender" se pueden desarrollar "las distintas posibilidades de la visión, del mirar en torno, o del mero contemplar".
2. Comprender es aquello por lo que el Dasein se proyecta hacia su poder ser. "El comprender abre el poder-ser de cada Dasein". A través del comprender "el Dasein sabe cada vez, de algún modo, qué pasa con él". Pero este saber no es un descubrir, sino el hecho de "estar en una posibilidad existencial", que es "un modo deficiente del proyectarse del poder-ser", no una carencia. En este proyectarse nos encontramos ante un futuro, como un modo de realización del Dasein. El proyectar no es una comprensión del tema de la posibilidad, sino solamente un arrojarse a posibilidades. El comprender hace transparente al Dasein su poder-ser. "La resolución se nos ha mostrado como el existir originario y propio". Habitualmente el Dasein permanece irresoluto, esto es, cerrado a su más propio poder-ser. Esta inestabilidad de la irresolución no implica que "la temporeidad carezca a veces de futuro, sino tan solo que la temporización de este es modificable".
3. Para caracterizar lo que es futuro propio se seguirá usando lo que se ha llamado "precurar". Y esta resolución precursora implica que el Dasein ha de ganar el futuro propio desde un futuro impropio. El anticiparse a sí es el término formal que designa el futuro del primer momento estructural del cuidado.
4. El problema que surge es cómo determinar el futuro impropio. El futuro impropio solo puede ser comprendido desde el sentido tempóreo y existencial de la cotidianidad. "Como cuidado, el Dasein se anticipa esencialmente a sí", proyectándose en el quehacer cotidiano de la ocupación. En la ocupación el Dasein "está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rebúsa". Entonces, el futuro impropio consiste en un estar a la espera [*Gewärtigen*]. El futuro propio se temporiza en el precurar. "Por eso, el precurar

es un modo más originario de estar vuelto hacia la muerte que la preocupada espera de ella”.

5. El comprender “es *primariamente* venidero”. El comprender se temporaliza exclusivamente porque es tempóreo, es decir, porque está “determinado cooriginariamente por el haber-sido y el presente”. El futuro impropio que consiste en “estar a la espera” está en medio de la ocupación de una manera particular y esta manera se descubre cuando se compara con la temporeidad propia. El presente de la resolución abre a una situación en que el presente es traído de vuelta desde la dispersión de los entes de la ocupación, y, a la vez, “es retenido en el futuro y en el haber sido”. Ese presente retenido en la temporeidad propia es un presente propio. Y es lo que desde ahora llamaremos el *instante* [*Augenblick*]. Estimamos importante añadir aquí algo de la nota del traductor que aclara mucho este punto:

“La palabra alemana *Augenblick* significa una mirada que como un rayo ilumina y abarca de golpe toda una situación. Esa mirada es la forma propia del presente [...]. No se trata de que esa mirada tenga lugar en un presente porque esto significaría entender el tiempo en forma inadecuada y derivada. El instante es, él mismo, el tiempo presente en cuanto abarca todo aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que fue”.

El instante es un éxtasis, un salir fuera de sí a las posibilidades que comparecen y a las circunstancias de las que es posible ocuparse. El instante no es lo mismo que el ahora. En efecto, el ahora es un fenómeno que forma parte del tiempo como intratemporeidad, o sea, como ese momento en el que algo llega a ser o deja de ser. No es que en el instante pueda ocurrir algo, sino que en él comparece primero un ente a la mano o un ente que está ahí en cuanto está “en un tiempo” (cf. Pág. 495 de *Ser y tiempo*).

6. En este párrafo se hace la distinción entre el instante o presente propio y la presentación que es el presente impropio. Se nos dice que todo presente es presentante, pero no todo presente es instantáneo. La presentación impropia se ha de entender desde la temporeidad de la caída en el mundo de la ocupación. El comprender impropio

se temporiza desde la presentación, mientras que el instante se temporiza desde el futuro propio.

7. El comprender implica un estar a la espera que, a la vez, incluye un haber-sido. La resolución precursora es un modo propio de venir a sí, es decir, en ella el Dasein vuelve sobre el más-propio-sí-mismo. Igualmente en el adelantarse que va junto a la resolución precursora, el Dasein se "re-toma a sí mismo". El proyectarse impropio hacia los objetos de la ocupación solo es posible si el Dasein se ha olvidado "de su más propio y arrojado poder-ser". El olvido no es una simple nada ni tampoco una ausencia de recuerdo, sino que es un escapar del haber sido arrojado. Únicamente en razón de este olvido se puede *conservar* algo en medio del estar a la espera. Conservo algo en la medida en que olvido que estoy a la espera.

8. Es posible recordar aquello que se ha olvidado, tal como es posible esperar algo si estamos a la espera de. El Dasein perdido en la ocupación caída ha olvidado tanto su haber sido arrojado como la muerte cierta que le espera. El estar a la espera ocupado, impropio, oculta, por decir así, la verdadera espera, la espera propia que es la espera de la muerte.

b) La temporeidad de la disposición afectiva

1. Todo comprender va acompañado de una disposición afectiva. "El temple anímico lleva al Dasein *ante* su condición de arrojado (...)". Esta condición de arrojado no queda conocida en cuanto tal, pero está abierta mucho más originariamente por medio del modo "como uno se siente". La disposición afectiva se funda, pues, en la condición de arrojado. Se pregunta en seguida: ¿de qué manera puede hacerse visible el carácter tempóreo de la disposición afectiva y, a partir de la temporeidad extática, su conexión con el comprender?

2. El estado de ánimo nos abre a una aceptación o rechazo del propio Dasein. Podemos interpretar esto refiriéndonos, por ejemplo, al sentimiento de alegría que experimentamos en la aceptación o afirmación de nosotros mismos; la tristeza, en cambio, se nos da

cuando experimentamos una especie de rechazo o de negación de nosotros mismos. El estado de ánimo que lleva ante la condición de arrojado —ya sea en forma propia o impropia— es posible existencialmente porque el Dasein en todo momento ya *ha* sido. El ser llevado ante el ente arrojado no crea el haber-sido, sino que, más bien, es el haber-sido lo que posibilita la disposición afectiva del Dasein. El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la *disposición afectiva* se temporiza *primariamente* en el haber-sido, en cuanto este supone la condición de arrojado. Como el haber sido es lo que temporiza a la disposición afectiva, "el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios".

3. Sabemos de los afectos ópticamente, no ontológicamente, y sabemos de ellos en cuanto nos afectan momentáneamente, es decir, en cuanto colorean nuestro ánimo. Constatamos lo que nos afecta en un plano óptico-psicológico, pero no reconocemos los afectos en su función existencial-originaria, es decir, ontológicamente. Esa es la tarea que ahora nos proponemos. Los afectos se fundan, como se ha dicho, en el haber sido. Se pregunta el texto: ¿pero qué tienen que ver los estados de ánimo con el tiempo? Obviamente, y desde el punto de vista óptico transcurren en el tiempo, son fugaces. Pero "el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un *retrotraer hacia*". No es este retrotraer hacia, el que produce el haber-sido, puesto que no podría haber un retrotraer hacia algo del pasado si no hubiera un haber sido previo. Se nos dice a continuación que no se pueden deducir los estados de ánimo a partir de la temporeidad. Los afectos no son "puros fenómenos de temporización", sino que solo son posibles ópticamente "*sobre la base de la temporeidad*". La interpretación se limitará a los fenómenos del miedo y la angustia.

4. El texto pregunta si el miedo que ha sido caracterizado como una disposición afectiva impropia tiene el modo del haber-sido y si acaso el haber sido hace posible el miedo. El miedo es siempre miedo *ante* algo amenazante a la mano o *ante* algo que está-ahí que amenaza. ¿No es entonces la espera de algo malo que ha de venir, por lo tanto, de algo futuro? Sí, lo es y en la forma de la temporeidad impropia. El miedo, sin embargo, no es tan solo la espera de algo amenazante. Y no lo es porque a esta espera le falta precisamente el específico carácter afectivo del miedo. ¿En qué consiste este ca-

rácter? Consiste en que el estar a la espera retrotrae lo amenazante hacia el ocupado poder ser fáctico del Dasein. El Dasein se siente amenazado esperando lo amenazante y esto sucede en cuanto el Dasein es constitutivamente apertura. Es el Dasein quien se atemoriza, pero no solo *ante* algo, sino que el Dasein más bien siente un miedo *por*. Este miedo *por* significa que el Dasein se atemoriza *por* él mismo. Está a la espera de que es a él a quien puede sucederle algo que lo dañe. El miedo está constituido por un olvido de sí y por un confuso escapar de su poder-ser en un mundo amenazante. El Dasein se siente abatido y confundido. Abatido, el Dasein se siente obligado a volver a su condición de arrojado, pero precisamente esta se le cierra. El Dasein escapa entonces de las posibilidades de su ser fáctico, saltando de una a otra posibilidad. No sabe qué hacer. "Todas las posibilidades 'posibles', es decir, también las imposibles, se le ofrecen", pero el que tiene miedo no se detiene en ninguna de ellas. El mundo circundante no desaparece, sino que se hace presente en un "ya no saber a qué atenerse dentro *de él*". En este olvido de sí aparece una confusa presentación de lo primero que viene. Ejemplo de esto es que cuando una casa se está quemando las personas tienden a salvar lo menos importante. En resumen, este olvido de sí propio del miedo se caracteriza por una confusión y un abatimiento.

5. La temporeidad del miedo se puede caracterizar así: el miedo es un olvido y como tal un modo del haber-sido. Como se ha dicho anteriormente el haber-sido modifica los éxtasis y, por lo tanto, modifica el presente y el futuro. Siendo un olvido que está a la espera hace presente algo amenazante en un posible futuro.
6. Este párrafo se pregunta por la relación entre la temporeidad del miedo y la de la angustia. Se ha dicho anteriormente que en la angustia el Dasein queda enfrentado a "su más propio estar arrojado" y desazonado en medio de su cotidiano estar-en-el-mundo. En la angustia el *ante qué* y el *por qué* coinciden en tanto que ambos se realizan en el Dasein. Ahora bien, el *ante qué* de la angustia, a diferencia del *ante qué* del miedo no es una determinada cosa, sino que más bien aquello a la mano o aquello que está-ahí se torna en la angustia algo absolutamente insignificante para el Dasein, puesto que el ente circunmundano ha perdido su condición respectiva. La

nada ante la que el Dasein se angustia no implica un mundo que desaparece, sino que el mundo, más bien, tiene que comparecer para poder perder su condición respectiva. El mundo se desintegra y el Dasein no encuentra nada a qué aferrarse, "nada desde donde pudiera comprenderse a sí mismo". Angustiado, el Dasein sin tener nada desde donde comprenderse, es llevado, no hacia alguna cosa, sino "hacia el estar-en-el-mundo en cuanto tal". Este *ante qué* es, a la vez, el *porqué* de la angustia. El *ante qué* no tiene el carácter de una espera de algo porque el *ante qué* de la angustia es el Dasein mismo. El párrafo termina diciendo que la angustia está constituida por un futuro que no es el futuro impropio del estar a la espera.

7. La insignificancia del mundo que es propia de la angustia deja al Dasein sin ningún objeto de ocupación, y sin poder proyectarse en un poder-ser. Esta imposibilidad tiene, sin embargo, un carácter positivo, vale decir, hace "resplandecer la posibilidad de un modo propio de poder-ser". La angustia devuelve al Dasein hacia "la más propia y aislada condición de arrojado". Esta vuelta no es un recuerdo ni tampoco una repetición, sino que es experimentar propiamente la condición de arrojado, sintiendo que este experimentar es una posibilidad repetible porque ya el Dasein la ha vivido. La angustia revela lo que es el *propio* poder-ser como posibilidad. Este es el carácter positivo de la angustia. "*Llevar ante la posibilidad de ser repetido es el modo extático específico del haber-sido que constituye la disposición afectiva de la angustia*". La angustia, entonces, en cuanto estado de ánimo, consiste en hacernos ver que aquello que estamos experimentando es repetible.

8. El miedo confunde al Dasein, pues no asume las posibilidades más propias de este, mientras que la angustia vuelve al Dasein hacia su más propia condición de arrojado. La angustia por su sentido existencial no puede *perdersé* en algún objeto de ocupación. Y ello porque estos objetos se han vuelto insignificantes para el Dasein. Comúnmente, sin embargo, se confunde la angustia con el miedo. El presente de la angustia se distingue del *instante* en que se realiza el acto resolutorio. La angustia abre a un *posible* acto resolutorio. El presente de la angustia mantiene al instante que se temporiza en el acto resolutorio "*a punto de producirse*" [*auf dem Sprung*]. En la angustia no hay una resolución, sino que lo propio de la angustia es una nuda posibilidad.

9. Desde el haber-sido que funda originariamente la angustia se temporiza el futuro y el presente, y se revela la posibilidad de ese poder que se abre con la angustia y que consiste en la posibilidad de un poder-ser *propio*.
10. Ni la angustia ni el miedo se presentan como vivencias aisladas. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estos dos estados de ánimo se determinan desde un comprender. Como se ha visto anteriormente el miedo surge ante lo intramundano. En cambio, la angustia surge desde el Dasein mismo. "La angustia se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte". Esto es lo que el Dasein comprende en la angustia. La angustia devuelve al Dasein hacia su condición más originaria del haber sido arrojado y del estar vuelto hacia la muerte. Solo el Dasein resuelto puede sentir angustia porque experimenta que esa angustia no lo paraliza como el miedo, sino que lo "libera de las posibilidades 'nihilísticas' [...] y hace libre *para* las propias".
11. Como se ha dicho, tanto la angustia como el miedo se fundan en el haber-sido, pero ambos se diferencian en el modo como se temporizan dentro de la totalidad del Dasein. La angustia emerge del futuro de la resolución, en tanto que el miedo se origina desde un presente que se pierde. El Dasein tiene miedo de perder algo significativo para sí mismo y se atemoriza de su miedo, lo cual lo precipita en ese mismo miedo.
12. Se pregunta el texto si acaso la temporeidad de los estados de ánimo que se han considerado en los párrafos anteriores, es decir, la angustia y el miedo, es válida para cualquier estado de ánimo, especialmente para los afectos positivos como la esperanza, el gozo, la alegría, etc. Se ha dicho que el miedo y la angustia se fundan en el haber-sido. Es claro que otros afectos de carácter negativo como la tristeza, el hastío o la desesperación, etc. se fundan también en el haber-sido. Heidegger se detiene en el análisis de un sentimiento especial: la esperanza, que parece estar fundada en el futuro. La esperanza espera un bien; el miedo espera un mal. Añade que lo específico de la esperanza como afecto no está en esperar un bien futuro, sino en el hecho de que el Dasein espere algo para sí. En la esperanza

el Dasein se abre al encuentro de lo esperado que será algo que aligerará su carga. Para que haya esperanza se tiene que haber sentido la existencia como carga y de este modo la esperanza queda también referida al haber-sido. Por lo tanto, la esperanza también se funda en un haber sido. "Un estado de ánimo alto, o mejor, elevador, no es ontológicamente posible, sino en una relación extático-tempórea del Dasein con el fundamento arrojado de sí mismo". Nos parece que esta frase resume algo esencial de este párrafo: la relación de la disposición afectiva con la condición de arrojado.

13. Se señala un mal de nuestra época: cotidianamente el hombre actual ha perdido el contacto con sus afectos, vive en una plana indiferencia, dejando "que 'todo sea' como es", "en un olvidado abandonarse a la condición de arrojado", en una existencia impropia. Esta situación del hombre contemporáneo puede ir aparejada con una desenfrenada actividad, que es lo contrario del sentimiento de serenidad, que es fruto del poder estar entero frente a las posibilidades de la existencia y asumiendo la muerte. Este párrafo nos recuerda algo que Heidegger señala precisamente en su ensayo titulado *Serenidad*: "El hombre está en fuga del pensar". El pensar al cual se refiere no es el pensar calculador, que predomina en nuestro tiempo, sino el pensar meditativo. Así, el hombre está perdiendo su mismidad.

14. Este párrafo resume lo dicho en este párrafo acerca de la relación entre la temporeidad y sus éxtasis con la disposición afectiva: "Solo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, solo un ente que mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser 'afectado'".

c) *La temporeidad de la caída*

1. La caída, que es el tercer momento estructural del cuidado, tiene su interpretación tempórea en el presente. En el análisis preparatorio de la caída se consideraron tres momentos: la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Para el análisis tempóreo nos limitaremos al momento de la curiosidad porque en ella se ve más claramente la específica temporeidad de la caída.

2. La curiosidad busca un "poder-ver", pero la curiosidad no se limita únicamente al ver, sino a todas las formas de percepción. La percepción se da en el presente (*Gegenwart*), puesto que lo que comparece se halla presente (*anwesend*). Sin embargo, lo propio de la curiosidad es que no busca comprender aquello que se le presenta al Dasein, "sino que busca ver *solo* por ver y por haber visto". La curiosidad no solo se relaciona con el presente, sino con el haber-sido en el sentido de un "ya lo vi" y "paso rápidamente a lo otro". En este último sentido, la curiosidad se relaciona con un futuro entendido como un estar avanzando siempre a lo no visto, se sustrae del estar a la espera, rápidamente pasa de una cosa a la otra, y por eso la curiosidad es "impropiamente venidera". La curiosidad no está a la espera de una *posibilidad*, sino que en su avidez confunde lo posible con lo real. El Dasein no se detiene, evita estar a la espera saltando inmediatamente de una cosa a la otra. "La curiosidad está de tal manera poco entregada a la 'cosa'", que apenas logra la visión de la cosa, aparta su mirada de ella para dirigirla hacia la cosa siguiente. Y esto lleva al Dasein al "*desasosiego*", que es tan propio de la curiosidad. La curiosidad no se entrega a la presentación, "sino que renuncia al estar a la espera y se va *saltando tras* el presentar". El estar a la espera renuncia a los objetos de la ocupación permitiendo que accedan a él solo aquellos en que puede saltar de uno a otro. Se produce una "modificación extática" en que el estar a la espera salta *detrás* de aquello que *ha visto* y esto es lo que lleva a la *distracción*, en que no se está en nada.

3. En este saltar detrás hacia lo que ya ha pasado sin aprehenderlo y, a la vez, abandonada la presentación a sí misma, se convierte el desasosiego distraído del Dasein en una "*falta de paradero*". No hay dónde detenerse. "Este modo del presente es el fenómeno máximamente opuesto al instante". En efecto, en el presente el Dasein no está en ninguna parte y, a la vez, en todas. Es lo opuesto al *instante*, en el cual la existencia está abierta al Ahí propio.

4. Mientras más impropio es el presente, es decir, mientras menos me entrego a la cosa presente y huyo de una cosa a otra, menos puedo detenerme y, por lo tanto, menos el futuro puede retornar a la condición de arrojado. "En el 'saltar fuera' que es propio del presente, se da, al mismo tiempo, un creciente olvido". Este olvido

de lo que se ha presentado y el estar siempre en lo que viene no es consecuencia de la curiosidad, sino que es aquello que la hace ontológicamente posible.

5. La curiosidad intenta vivir el tiempo desde ella misma, es decir, vivirlo en el salto de una cosa a otra, olvidando lo que ha visto y yendo a un futuro siempre nuevo. Sin embargo, al salir el Dasein constantemente fuera de sí no pierde completamente su mismidad. Esto significa que el Dasein sigue siendo tempóreo estando a la espera y olvidando y, a la vez, sigue comprendiéndose a sí mismo, "aunque esté alienado de su más propio poder-ser, que se funda en el modo propio del futuro y del haber-sido". Pero este buscar siempre lo nuevo impide que el Dasein vuelva sobre sí mismo; lo nuevo lo tranquiliza una y otra vez, y lo impulsa a seguir saltando a nuevas cosas. Este salto no se explica por las innumerables cosas que ofrece el mundo, sino más bien, "por el modo cadente de temporización del presente que salta fuera". Y cuando el Dasein siente que ya lo ha visto todo, "y precisamente entonces", se encarga de inventar algo nuevo.

6. El saltar fuera que es propio del presente se funda en la finitud de la temporeidad. El Dasein huye tanto de su condición de arrojado como del estar vuelto hacia la muerte, los cuales de algún modo le son desvelados. El saltar fuera saca al Dasein del futuro y haber-sido propios, y hace que el Dasein alcance la propiedad solamente mediante rodeos. El saltar fuera que se debe a la caída tiene su origen en la temporeidad propia y originaria. En otras palabras, el Dasein se pierde en la caída precisamente porque puede ser propio.

7. Tanto la condición de arrojado como la muerte se le cierran ónticamente al Dasein respecto al "de dónde" y al "cómo". No se trata de un mero no saber, sino que ello forma parte de la facticidad del Dasein. Esto quiere decir que constitutivamente el Dasein está "entregado" a un fundamento negativo de su existencia.

8. El Dasein no hace propia la condición de arrojado. No por el mero hecho de que existe, el Dasein asume su condición de arrojado, sino que más bien al existir se pierde entre las cosas del mundo en las

cuales está ocupado. El presente no lleva nunca a un sentido extático diferente; no lleva al haber-sido ni al futuro. El Dasein solamente es llevado a la propiedad por el acto resolutorio que lo saca de su estado de pérdida y lo abre en tanto que "instante retenido" a la condición de arrojado y al estar vuelto hacia la muerte. Recordemos que el "instante" es el presente propio (cf. p. 355 de *Ser y tiempo*).

d) *La temporeidad del discurso*

1. La aperturidad total del Ahí que está constituida por el comprender, la disposición afectiva y la caída se articula por medio del discurso. Al discurso no pertenece un éxtasis determinado, pero como el habla se refiere normalmente al mundo de la ocupación, podemos decir que el presente tiene en él "una función constitutiva preferencial". Para entender mejor esto remitimos al lector a las notas del traductor que se encuentran en las páginas 478-479 de *Ser y tiempo*.

2. Ni los tiempos ni los modos de los verbos surgen del discurso por el hecho de que este se exprese sobre procesos temporales. Tampoco surgen del hablar que ocurre en un tiempo psíquico. "El discurso es tempóreo *en sí mismo*", es decir, ni los modos ni los tiempos verbales arraigan en el discurso, sino en "la temporeidad originaria del ocuparse". Tampoco los modos verbales se pueden explicar recurriendo al tiempo vulgar que es el que vale para las ciencias del lenguaje. Tanto la temporeidad del discurso como la de los modos verbales se aclararán cuando se considere la relación entre ser y verdad "desde la problemática de la temporeidad". Recién entonces podrá verse con claridad el sentido y significación del "es" que superficialmente ha sido mal interpretado como una simple "cópula". Este "es" se podrá entender cuando se considere la temporeidad del discurso y del Dasein.

3. Aun cuando el comprender arraiga en un futuro, la disposición afectiva, en un pasado, y la caída, en un presente, "*la temporeidad se temporiza 'enteramente' en cada éxtasis*" [las comillas simples son nuestras]. Esta unidad extática de la temporización de la temporeidad es lo que funda la unidad de la estructura del cuidado.

4. Se indica que pasado, presente y futuro no son una sucesión de éxtasis, sino que en cada uno de ellos se encuentran todos los demás. "La temporeidad se temporiza como futuro que está ya-siendo-sido y presentante".
5. La aperturidad del Ahí y sus posibilidades existenciales, es decir, la propiedad y la impropiiedad, se fundan en la temporeidad. La aperturidad se refiere a la *integridad* del estar-en-el-mundo. Desde la temporeidad de la aperturidad se podrá y se deberá mostrar "la condición ontológica de la posibilidad de que haya un ente que existe como estar-en-el-mundo".

§ 69. LA TEMPOREIDAD DEL ESTAR-EN-EL-MUNDO Y EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA DEL MUNDO

1. La condición de la posibilidad de que haya un ente que tiene ese modo de existir como su Ahí, es decir, existir fuera de sí, está dada por la unidad extática de la temporeidad, y esto significa: por esa unidad que es estar fuera de sí en los modos del futuro, del haber-sido y del presente. Este ente es el Dasein y se nos dice que "el Dasein está *iluminado*". Lo que ilumina esencialmente a este ente, haciéndolo abierto y claro para sí mismo, es el cuidado. En virtud de esta *iluminación* resultan posibles "la iluminación, la aclaración, la percepción, la 'visión' y posesión de cualquier cosa", es decir, la posibilidad del conocimiento. La luz que ilumina al Dasein se comprende interrogando al cuidado, es decir, a aquello que constituye el ser del Dasein y preguntando "por el fundamento unitario de su posibilidad existencial". La temporeidad extática es lo que hace posible la unidad de las estructuras existenciales que constituyen al Dasein.
2. Solo a partir de la temporeidad se comprende esa estructura fundamental del Dasein que es *el estar-en-el-mundo*. Lo primero que era necesario hacer fue demostrar la unidad de este estar-en-el-mundo. Ahora recién nos podemos preguntar por el fundamento que hace posible esa unidad. Con el objeto de evitar la fragmentación de este estar-en-el-mundo se aclaró que el modo inmediatamente cotidiano del estar-en-el-mundo es la ocupación. Ya que el fundamento exis-

tencial del cuidado ha sido determinado como temporeidad, podemos concebir explícitamente el ocuparse a partir del cuidado y, por ende, a partir de la temporeidad.

3. Lo primero que se analizará respecto a la temporeidad del ocuparse será el "habérselas circunspectivo con los entes a la mano". Luego se considerará cómo el ocuparse circunspectivo se convierte en un puro "descubrimiento contemplativo del ente intramundano", lo cual posibilita el conocimiento científico. Esta misma temporeidad del estar ocupado circunspectivo y teórico con los entes intramundanos es también la condición de posibilidad del estar-en-el-mundo. Esto último lleva a plantearse las preguntas acerca de la posibilidad de algo así como un mundo, el sentido del "es" del mundo, lo trascendido por el mundo y la manera de trascenderlo y "la 'conexión' de la 'independencia' del ente intramundano y el mundo trascendente". Estas preguntas plantean la necesidad de aclarar el problema de la trascendencia. Se añade en seguida cuáles son los problemas que habrá de considerar esta investigación, los que corresponden a los temas que se tratarán a continuación.

a) *La temporeidad del ocuparse circunspectivo*

1. El problema que se plantea inicialmente es: ¿cómo será posible comprender la temporeidad del ocuparse? Al "estar ocupado en medio del 'mundo' lo hemos llamado *trato con y en el mundo circundante*" (la cursiva es nuestra). "Estar en medio de" se refiere a fenómenos que pertenecen a las necesidades cotidianas, tales como producción de entes a la mano, manejo, uso, etcétera. A la existencia propia también pertenece la ocupación, incluso cuando ella no lo advierte. La ocupación no surge ni del estar a la mano ni, por tanto, del ente intramundano. La ocupación y aquello de lo que nos ocupamos no están simplemente juntos, pero, sin embargo, entre ellos hay una *conexión*. Si llegáramos a comprender bien con qué tratamos, también entenderíamos el trato mismo. Aquello con lo que tratamos no es nunca un útil singular, sino que está dentro de un contexto de útiles. Tanto es así, que cuando se nos pierde un útil, tenemos que encontrar el ámbito del todo. Nunca se nos da un útil aislado.

2. Se recuerda aquí la noción de "condición respectiva" y se añade que esta tiene un sentido ontológico, y no óptico, porque indica "*el modo de ser de lo a la mano*" (la cursiva es nuestra). Esto no significa que un útil a la mano no pueda estar solo y faltarle los otros, pero este mismo faltar apunta a la condición respectiva. La condición respectiva pertenece a la constitución existencial del ocuparse. Esta, a su vez, forma parte de la constitución del cuidado. Y este último se funda en la temporeidad. Se concluye, por consiguiente, que la condición existencial de la respectividad ha de ser buscada en un modo de la temporización de la temporeidad.

3. Aquello hacia lo cual un útil se halla en respectividad constituye el para qué sirve el útil y este para qué tiene la estructura tempórea "del estar a la espera". La espera del para qué lleva a su vez a *lo que* está en condición respectiva. Es esto lo que posibilita el manejo del útil.

4. "El estar a la espera del para qué no es ni una contemplación de la 'finalidad' ni un esperar el acabamiento ya próximo de la obra por producir". No es una "captación temática", es decir, teórica. Tampoco lo es aquello que se ha retenido de la respectividad. La ocupación no se explica ni con el *hacia qué* ni con el *aquello que* está en respectividad, con ninguno de estos aislado, sino "en la unidad del retener que está a la espera". De esta manera es posible absorberse en la ocupación. El ocuparse no se encuentra ni en la obra tan solo, ni tampoco en el mero instrumento, ni menos aún "en ambos 'a la vez'". La respectividad que se funda en la temporeidad es la que ha constituido la unidad en la que consiste el ocuparse en el mundo de la acción.

5. Es necesario un cierto olvido de sí cuando el Dasein está ocupado, es decir, perdiéndose entre los útiles. Pero, a la vez, como el Dasein es el que está a la espera "está inserto en el cuidado".

6. Esto que se ha descrito anteriormente es lo que permite al Dasein "habérselas con el mundo público circundante". La respectividad en cuanto dejar ser es lo que hace posible que lo a la mano compa-

rezca "como el ente que él es". Esto permitirá precisar con más detalle la temporeidad de los modos de la llamatividad, apremiosidad y la rebeldía (cf. § 16, p. 99 ss. de *Ser y tiempo*). El útil a la mano no comparece cuando estamos ocupados como un en sí que pueda ser objeto temático, sino que comparece como aquello obvio que está siendo objeto de mi ocupación, y que no llama mi atención. Por ejemplo, el libro que estoy leyendo en este momento no aparece como un en sí; no me está llamando la atención. Pero si alguna cosa dentro del todo llama la atención, entonces se hace posible que el todo pragmático se haga notorio. La pregunta que surge es cuál ha de ser la estructura existencial de la condición respectiva para que algo pueda llamar la atención. Esta pregunta no se orienta a la posibilidad fáctica, sino a la condición ontológica.

7. Este párrafo se refiere a la condición de inservible de un útil. Nos podemos dar cuenta de que algo no sirve en la medida en que queremos usarlo. No nos damos cuenta por una aguda observación. ¿Por qué solo se puede descubrir el desperfecto en el manejo? Si el trato con el útil queda impedido se verá que en él había un desperfecto. Como no puedo usar el útil, comparece el para qué lo necesito y el "para algo" del útil. Ahora bien, solo se puede encontrar que un útil es inapropiado en la medida en que se espera poder usarlo y su utilización está impedida. Este estar impedido el trato con el útil lleva al Dasein a examinar qué es lo que ocurre con el útil y a eliminar el impedimento. Si la ocupación circunspectiva estuviera constituida solamente por una secuencia de vivencias en el tiempo sería imposible ontológicamente que el útil llamara la atención. En resumen: la condición respectiva tiene que estar fundada "en la unidad extática de la presentación que reteniendo está a la espera".

8. Este párrafo se pregunta por la posibilidad de constatar aquello que falta. La experiencia del faltar no consiste en un puro "no presentar", sino que consiste en un modo "deficiente" del presente, o sea, que algo esperado o que siempre se halla presente no está disponible. "Si el circunspectivo dejar estar en respectividad no fuese ya de suyo un *estar a la espera* de lo que es objeto de ocupación, y si el estar a la espera no se temporizase en la *unidad con* una presentación, jamás podría el Dasein 'encontrar' que algo falta".

9. Este párrafo trata de la posibilidad de *ser sorprendido* por algo. Esta se funda en el hecho de que en la presentación estando a la espera de algo a la mano se presenta algo que no se esperaba y que tiene alguna relación con lo que realmente se esperaba. El no estar a la espera de algo que se presenta es lo que abre la posibilidad de *ser sorprendido*.

10. Este párrafo habla sobre la *resignación* que se produce frente a un obstáculo insuperable. Se nos dice que "el resignarse a... es un modo particular del dejar comparecer circunspectivo". Lo que no puede ser dominado se nos presenta como hostil, perturbador, amenazante. "La estructura tempórea de la resignación consiste en un *no retener* que presenta estando a la espera". Eso que está disponible es inapropiado, por ejemplo, quiero limpiar el vidrio y lo que tengo a la mano es una escoba. "No contar con... es un modo de tomar en cuenta (...)". Siguiendo con el ejemplo, si quiero limpiar el vidrio no me sirve la escoba y, por lo tanto, la estoy tomando en cuenta. Cuando me resigno a no poder hacer lo que quería hacer porque no tengo el elemento apropiado, no es que yo me olvide de esa cosa, sino que queda a la mano en su carácter de inapropiado.

11. Únicamente en la medida en que el Dasein encuentra resistencia en un objeto determinado, el Dasein se comprende a sí mismo como un ente abandonado en un mundo "del que nunca llega a enseñorearse". El ocuparse, aun cuando esté reducido a lo más apremiante de la vida cotidiana, no es jamás una pura presentación, sino que, reteniendo, está a la espera existiendo en un mundo. Este estar a la espera es lo que le permite al Dasein saber a qué atenerse incluso en un mundo totalmente extraño.

12. Eso que tiene lugar en la vida diaria y que deja estar a las cosas en respectividad no es todavía una comprensión teórica, sino una comprensión preontológica y atemática. Más adelante se verá que la temporeidad también funda la comprensión ontológica de la condición respectiva y del estar a la mano. Sin embargo, antes será necesario examinar más concretamente esto que es la temporeidad del estar-en-el-mundo. Para ello se analizará cómo desde la ocupación circunspectiva puede surgir el conocimiento teórico.

b) *El sentido tempóreo de la modificación por la que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico de lo que está-abí dentro del mundo*

1. La pregunta acerca de cómo surge el conocimiento teórico a partir de la ocupación circunspectiva será analizada desde un punto de vista ontológico existencial. Por lo tanto, no se referirá a los problemas ónticos de la ciencia, como por ejemplo, su historia o sus causas fácticas o sus fines. La pregunta de carácter ontológico busca las condiciones existenciales que hacen posible que el Dasein realice investigación científica, es decir, se pregunta por el modo de ser del Dasein que hace posible la ciencia. El texto distingue entre un concepto existencial de la ciencia y un concepto lógico. Este último define a la ciencia en función de sus resultados, es decir, de unas proposiciones verdaderas fundadas unas en otras. El concepto existencial de ciencia apunta a una forma de la existencia y, por lo tanto, a un modo de estar en el mundo en que se descubre el ente o el ser. Solo cuando se haya aclarado *"el sentido del ser y la 'conexión' entre ser y verdad"* se logrará una interpretación existencial de la ciencia.
2. Delimitaremos mejor la investigación indicando que lo que se hará es examinar la transformación del ocuparse circunspectivo con lo a la mano cuando se hace una investigación, y esto exclusivamente para *"profundizar en la constitución tempórea del estar-en-el mundo en general"*.
3. Se podría pensar que para la conversión de la ocupación práctica en teoría bastaría con privarse de la ocupación, y esto porque lo primario en el Dasein es estar instalado en la praxis. Pero no parece bastar esto; se requiere *"un puro-mirar-en-torno de sí"*. Sin embargo, con esta actitud no se ha logrado el comportamiento teórico de la ciencia. Por el contrario, lo que sucede al interrumpir la ocupación es un examinar circunspectivo más cuidadoso o *"una mirada en conjunto al 'quehacer momentáneamente paralizado"*. Más aún, al considerar que la circunspección se concentra en el útil a la mano. Además, al trato práctico le corresponde una visión (teoría); a la teoría le corresponde, a la vez, un tipo de quehacer propio. El comportamiento científico requiere muchas veces de algo más complicado, de una preparación, de un *"montaje 'técnico" del proyecto experimental*. Se da como ejemplo de ello la observación al micros-

copio, la excavación arqueológica y se indica que incluso en la elaboración de problemas más abstractos se necesita, por ejemplo, de útiles para escribir. Se advierte finalmente que podría parecer superficial esta consideración de que el conocimiento teórico no radique en cuanto estar-en-el-mundo en una pura actividad intelectual.

4. A lo anterior se responderá que toda manipulación en la ciencia está al servicio del ver y, por lo tanto, este sigue siendo lo primario. Desde siempre la intuición o conocimiento directo ha sido considerado el principio de todo conocimiento. Sin embargo, de acuerdo a esta primacía del ver, para comprender la génesis existencial de la ciencia, se ha de partir por caracterizar ese ver propio que dirige la ocupación práctica y que llamamos la circunspección, es decir, ese mirar y ver que abarca el conjunto de la ocupación.

5. La respectividad de los útiles es lo que fundamenta la posibilidad de una circunspección práctica, es decir, de una visión de conjunto del todo de útiles del mundo de la ocupación. La comprensión de la totalidad respectiva es lo primario, no es fruto de una recolección de los entes que están-ahí, y esta comprensión constituye lo esencial de la visión de conjunto. La visión de conjunto que ilumina la ocupación proviene de ese poder-ser del Dasein en función del cual el ocuparse, en tanto cuidado, existe, tiene realidad. La circunspección práctica que implica una visión de conjunto, que todavía no es teórica, "lleva lo a la mano *más cerca* del Dasein mediante la *interpretación* [esta cursiva es nuestra] de lo visto". Entonces, ocurre un acercamiento de lo que es objeto de ocupación por medio de la circunspección *interpretativa*. A ese acercamiento específico lo llamamos "deliberación" (*Überlegung*). La deliberación se representa como "un si-entonces", es decir, si esto se produce, es porque hay algo anterior que existe. La deliberación no se reduce a una simple constatación de un ente que está ahí, sino que ilumina una relación entre los entes. Se nos dice en seguida que la deliberación puede llevarse a cabo sin que el mundo circunspectivo esté realmente a la mano, sino que se halle solamente re-presentado. La deliberación tiene el modo existencial de una presentación. La representación, se añade, es un modo de la presentación y, por lo tanto, en ella la deliberación ve directamente lo que no está a la mano. La circunspección

representativa de lo que no está a la mano no consiste entonces en "meras representaciones".

6. La presentación circunspectiva que pertenece a "la plena unidad extática de la temporeidad" tiene como fundamento una retención de la totalidad de los útiles de los que el Dasein se ocupa cuando está a la espera de una posibilidad. La deliberación acerca de eso que está a la espera y para que el "si-entonces" sea posible es necesario que el ocuparse tenga una visión de conjunto del contexto respeccional de la circunspección. Cuando se dice "si..." ya tiene que estar comprendido el "esto o aquello", y este esquema no requiere de una predicación, pues el esquema de "algo en cuanto algo" está previamente dado en este comprender antepredicativo. La estructura del 'en cuanto' se funda en eso que ya está comprendido en su temporeidad. Solo en la medida en que el Dasein retorna desde una posibilidad a un "para eso" —al retener un ente a la mano— puede acercarse en forma explícita el retener que está a la espera. La deliberación que acerca ha de ajustarse al modo de aquello a lo que se va a acercarse. Por ejemplo, si quiero acercarse a una ameba para estudiarla, no puedo hacerlo exclusivamente con mis ojos, sino que requiero de un microscopio. No es la deliberación la que descubre, sino tan solo acerca, y de esta manera permitirá ver la cosa en cuanto tal.

7. La condición de posibilidad para que lo proyectado en la comprensión circunspectiva pueda ser acercado como una presentación está constituida por el arraigamiento del presente en el futuro y en el pasado. Solo así sucederá que el presente se ajuste a lo retenido que está a la espera para que pueda interpretarse en el esquema del *en cuanto (als)*. Por ejemplo, eso que se me presenta delante como algo a través de lo cual puedo ver lo que está más allá, lo interpreto como (en cuanto) vidrio. Con esto queda respondido el problema acerca de la relación entre la proyección, propia del comprender, y la estructura existencial del en-cuanto. Lo mismo que el comprender como la interpretación, la estructura del *en cuanto* se funda en la "unidad extático-horizontal de la temporeidad". Ahora bien, en el análisis del "es", que en tanto cópula designa algo como algo, se considerará de nuevo el fenómeno del "en cuanto" y se precisará existencialmente lo que se entiende por "esquema".

8. La caracterización tempórea de la deliberación circunspectiva y de su esquema podrá solucionar el problema de la transformación de la ocupación en comportamiento teórico en la medida en que aclare la situación existencial de esta conversión.
9. La frase "el martillo es pesado" cuando el Dasein está ocupado puede ser una reflexión del ocuparse y puede significar que le será difícil su manejo. Pero también puede significar que el martillo que está delante, que ya ha sido conocido circunspectivamente como martillo, tiene pesantez y esto quiere decir que ya no está comprendido dentro de un todo de útiles, sino de un modo *teórico*, es decir, como una cosa corpórea que tiene masa, que está sujeta a la ley de gravedad.
10. La afirmación teórica acerca del martillo no surge solamente por el abandono del manejo ni solo por dejar de considerarlo como útil, sino por una *visión* nueva, es decir, el martillo comparece ante nosotros como algo que está-ahí. Pero no basta esto, puesto que también lo a la mano puede ser tema de investigación científica. Un ejemplo de esto es la ciencia económica. "Lo a la mano no necesita perder su carácter de útil para volverse 'objeto' de la ciencia". Lo que se modifica es la comprensión de ser, pero no el ente que está delante; únicamente cambia el modo de mirarlo.
11. La primera forma de captación teórica del ente intramundano y, por lo tanto, donde se produce un vuelco, es aquella en la que se considera la naturaleza física de este ente y, no solo se prescinde del carácter de útil del ente mismo, sino de todo aquello que pertenece a un útil a la mano, como es, por ejemplo, el lugar propio. Este también es objeto de una modificación, convirtiéndose en una simple posición dentro del espacio y del tiempo, vale decir, en mero lugar dentro del mundo. El ente estudiado es sacado de sus límites espaciales y es entonces el *todo* que está-ahí lo que se convierte en tema.
12. Como se dijo anteriormente, se suprimen los límites del lugar propio del ente que está ahí, de su lugar propio (*Sein Platz*), pero queda delimitada una región de entes con determinaciones fundamentales

comunes. Esta región que articula un cierto grupo de entes debe quedar bien comprendida y delimitada en sus determinaciones esenciales. De este modo, la metodología para la investigación de este conjunto de entes será la adecuada.

13. En este párrafo se pone la física matemática como clásico ejemplo del desarrollo y surgimiento de una ciencia. Lo fundamental para su nacimiento es la creación del "*proyecto matemático de la naturaleza misma*". Este proyecto consiste en el des-cubrimiento de algo que siempre está-ahí –la materia–, abriendo un espacio para una mirada hacia aquello que constituye *cuantitativamente* a la materia, es decir, el movimiento, la fuerza, el lugar, y el tiempo. A la luz de este proyecto es posible encontrar en la naturaleza eso que llamamos "un hecho" y tomar ese hecho como el punto de referencia para un experimento dirigido en función del proyecto. "La 'fundación' de la 'ciencia de los hechos' solo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto 'meros hechos'". Lo decisivo en este proyecto no es lo matemático, sino el que "*abra un a priori*". Esto quiere decir que la ciencia no se reduce al conocimiento de meros hechos, sino que apunta a una estructura de la realidad que da razón de los hechos. La ciencia entonces no es únicamente la constatación de simples hechos, sino que da cuenta de la estructura de ser en que esos hechos quedan al descubierto y que se manifiesta en la elaboración de los conceptos fundamentales que conducirán al esclarecimiento del método a seguir, del aparato conceptual, del criterio de verdad, del modo de fundamentación, demostración, comunicación, carácter vincutivo, etc. Se aclara con esto que la ciencia es una manera de vivir del hombre, una forma de ser. Es lo que el texto expresa en la frase final: "El conjunto de estos momentos constituye el concepto existencial plenario de la ciencia".

14. El proyecto científico de la naturaleza permite comprender el modo de ser de la naturaleza y abre las vías para el conocimiento del ente intramundano. Llamamos *tematización* a ese proyectar científico que, guiado por una determinada comprensión de ser, convierte a la totalidad de los entes que están siempre ahí en *objetos* de investigación. Normalmente nos movemos en un mundo de entes con los cuales nos ocupamos; la tematización *objetiviza* esos entes en medio de los

cuales nos movemos cotidianamente. La tematización no "pone" el ente, sino que lo deja de tal manera en libertad que el ente se hace "objetivamente" interrogable y, además, determinable. La tematización es una *presentación* muy particular que se diferencia de la presentación propia de la circunspección por el hecho de que el proyectar científico está a la espera del descubrimiento del ente que está-ahí. Este estar a la espera del descubrimiento responde al modo de ser del Dasein de "poder-ser en 'la verdad'". No se va a seguir profundizando en esto por el momento. Lo que interesa es que quede claro que "la tematización del ente intramundano *tiene como supuesto la constitución fundamental del Dasein, el estar-en-el-mundo, y cómo la tiene*" (la cursiva es nuestra).

15. Para que el proyecto científico de la naturaleza sea posible "*es necesario que el Dasein trascienda el ente tematizado*". La objetivación presupone una trascendencia. Si la teoría es un vuelco del ocuparse descubridor, quiere decir que, en la base de la ocupación, ya hay una trascendencia del Dasein.

16. La tematización del ente que está-ahí supone entonces la precomprensión del ser, a la que ya anteriormente se aludió. Pero en esta no se han diferenciado el ente a la mano y el ente que está-ahí, ni tampoco están ontológicamente comprendidos. Sin embargo, para que el Dasein se abra a un complejo de útiles es necesario que a él le esté *abierto* un mundo: "El Dasein existe esencialmente como estar-en-el mundo". Si el ser del Dasein se funda en la temporeidad, esta debe hacer posible el estar-en-el-mundo y, por lo mismo, la trascendencia del Dasein, que fundamenta la ocupación teórica o práctica.

c) *El problema tempóreo de la trascendencia del mundo*

1. En este primer párrafo se plantea el problema de un mundo en relación con el Dasein. Se nos dice que para comprender una totalidad respeccional es necesaria una previa comprensión de las relaciones del para qué, por las cuales los objetos de la ocupación son remitidos uno a otro, y a otro y a otro, con vistas a algo final que da razón de estos para qué. Ya anteriormente, se designó con el nombre de

significatividad a la conexión de estas relaciones. La unidad de los objetos que se remiten unos a otros es lo que llamamos "mundo". La pregunta que habría que plantear sería: ¿cómo es posible *ontológicamente* la unidad del Dasein con el mundo? "¿De qué modo debe ser el mundo para que el Dasein pueda existir como estar-en-el-mundo?".

2. El Dasein existe como "un poder-ser sí mismo"; este poder-ser es lo propio del Dasein, el que existe como arrojado en un mundo. Este mundo dentro del cual el Dasein existente se comprende a sí mismo no es algo apartado del Dasein, sino que ese mundo *ex-siste* como algo sin lo cual no habría Dasein. "El Dasein, existiendo, es su mundo".

3. El Dasein es cuidado y esto significa que es el ente que hace su existencia en el Ahí, que es su apertura constituida por la temporeidad. El Dasein es apertura y, dentro de la apertura que él es, está dado el mundo. Si la apertura está fundada en la temporeidad, el mundo tendrá también que fundarse en la temporeidad. La condición de posibilidad de un mundo se halla en el hecho de que la unidad de los tres éxtasis de la temporeidad "tiene algo así como un horizonte". Estos éxtasis son salidas fuera, hacia algo. El Dasein sale fuera de sí, pero también hacia algo y este hacia qué es lo que Heidegger llama "horizonte". "Por eso la temporeidad tiene una estructura extático-horizontal" (véase nota del traductor en pág. 495 de *Ser y tiempo*). El horizonte que corresponde a cada éxtasis es diferente. El horizonte propio del futuro es el *con vistas a*, poder-ser que es de un modo propio o impropio. El horizonte que caracteriza al pasado, al haber-sido, es el *ante qué* de la condición de arrojado. El horizonte que caracteriza al presente es el *para algo*.

4. Se nos dice que el Dasein está esencialmente abierto hacia un horizonte constituido por la unidad de los tres éxtasis. El Dasein *ex-siste* proyectado hacia un futuro poder-ser y hacia un haber-sido en medio de un presente en el que queda descubierto el objeto de la ocupación. De este modo nos encontramos entonces con que "al ente que es en cada caso su Ahí le pertenezca algo así como un mundo abierto" (la cursiva es nuestra).

5. De la misma manera que el Dasein se temporiza en un presente que surge de un futuro y de un pasado, el horizonte del presente surge del horizonte del futuro y del pasado. En la medida en que el Dasein se realiza en forma tempórea surge también un mundo. Por el carácter extático-horizontal de la temporeidad, el Dasein está esencialmente en un mundo. "El mundo no está-ahí ni está a la mano, sino que se temporiza en la temporeidad". El mundo ex-siste [*ist Da*] "junto con el fuera-de-sí de los éxtasis". "Si no existiera ningún Dasein, tampoco 'existiría' un mundo". Esta frase puede ser malinterpretada. No se quiere decir aquí que si no existiera el Dasein sería imposible la existencia de un mundo, puesto que el mundo en su totalidad es anterior al Dasein. Ese mundo que es propio del Dasein obviamente no existiría si no hubiera Dasein. En otras palabras, si no existiera el mundo no podría existir un Dasein como estar-en-el mundo. Sabemos que el mundo es mucho más antiguo que el Dasein. Lo que no existiría sin Dasein es el estar-en-el-mundo, que es propio del Dasein; no existiría el estar-en-el-mundo, puesto que no habría mundo.

La frase en alemán es la siguiente: "Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt 'da'". Esta frase es fundamental: en efecto, aquí se dice que si no hubiera Dasein, tampoco habría un mundo "Ahí".

6. Tanto el estar ocupado como el conocimiento teórico suponen un mundo y son modos de estar-en-el-mundo. La trascendencia del mundo es posible porque el Dasein está abierto tempóreamente en una unidad extática hacia un horizonte. Para que el ente intramundano comparezca, el mundo tiene que ya estar abierto para el Dasein. El hecho de que el ente quede des-cubierto no depende de la libertad del Dasein. Lo que depende hasta cierto punto es aquello que se descubre, la dirección, amplitud y modalidad. Por ejemplo, aquello que yo percibo depende de la posición desde donde lo estoy mirando. Si lo miro desde arriba, solo veré la parte superior. Si lo miro desde un lado, solo veré ese lado y no el opuesto. Otro ejemplo es que una persona cuando tiene hambre percibe preferentemente aquello con lo que puede saciar el hambre. Respecto a la modalidad, vemos que a cada Dasein se le puede abrir el mundo de un modo distinto; por ejemplo, estéticamente, éticamente, económicamente, etc.

7. La estructura y significado del mundo no dependen de un material que le sea impuesto al Dasein desde el exterior, como si el Dasein fuera un sujeto sin mundo. Es al Dasein que se comprende a sí mismo, y que comprende al mismo tiempo su mundo, al que comparecen los entes intramundanos. El Dasein vuelve *comprensoramente* hacia los entes por medio de una presentación. A estos entes se les llama intramundanos porque comparecen desde un mundo que de alguna manera está mucho más allá de lo que puede estar cualquier objeto. Y aquí Heidegger hace una observación fundamental en la filosofía: "El mundo está, en cierto modo, 'mucho más fuera' de lo que puede estarlo jamás algún objeto", es decir, el mundo forma parte del Dasein; el mundo no es algo que estuviera fuera del ser humano. El Dasein está siempre abierto hacia el mundo; el Dasein está, podríamos decir, siempre fuera de sí. El problema de la trascendencia no consiste en la pregunta de cómo un sujeto puede salir hacia un objeto, sino que lo que hay que preguntar es "qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado".

8. Este párrafo nos vuelve a confirmar algo que es central en la filosofía heideggeriana: que no hay Dasein sin mundo; forma parte del Dasein el mundo que no es él. Y eso no lo entendió ni el idealismo ni el realismo. Es lo que quiere decir Heidegger en este párrafo.

9. Este párrafo señala que la comprensión de la estructura del mundo y de sus posibles modificaciones solo será posible cuando el ser del ente intramundano se haya aclarado mediante la idea del ser en general. Y la idea del ser en general exige dilucidar previamente la temporeidad del Dasein, que será el tema del próximo parágrafo.

§ 70. LA TEMPOREIDAD DE LA ESPACIALIDAD QUE ES PROPIA DEL DASEIN

1. En este párrafo se señala que por temporeidad y espacialidad, vale decir, la condición tempórea y espacial del Dasein, no se entiende lo mismo que eso a que nos referimos habitualmente cuando hablamos de "espacio" y "tiempo". Se pregunta el texto si acaso el análisis existencial-tempóreo del Dasein debiera terminar una vez que se ha

mostrado que la espacialidad y la temporeidad son constitutivas del estar-en-el-mundo.

2. Se reitera que cuando en el análisis existencial nos hemos referido a la espacialidad y temporeidad del Dasein no se quiere decir que el Dasein esté-ahí *en* el espacio y *en* el tiempo. "La temporeidad es el sentido de ser del cuidado". La temporeidad es, entonces, lo que hace posible la espacialidad del Dasein. Esto no significa una deducción del espacio a partir del tiempo. Esta relación entre espacio y tiempo es distinta a la primacía del tiempo sobre el espacio en Kant. En Kant, las representaciones de fenómenos físicos transcurren en el tiempo en cuanto sucesos psíquicos. Aquí no se trata de una interpretación ontológico-existencial del espacio, sino que se afirma una mera constatación óptica de que el ser humano transcurre en el tiempo.

3. Lo importante es hacerse la pregunta por las condiciones tempóreas de posibilidad de la espacialidad que es propia del Dasein, la cual hace posible el espacio intramundano. "El Dasein solo podrá ser espacial en cuanto cuidado". Esta frase significa que el Dasein es espacial *solo por su modo de ser*. El Dasein –por su modo de ser– no está jamás meramente ahí en el espacio, como lo están las cosas. "El Dasein ocupa espacio en el sentido de que toma posesión de él". En el texto alemán se lee que este "tomar" es en sentido literal, o sea, el Dasein hace parte de su ser al espacio ("*das Dasein nimmt – im wörtlichen Verstande – Raum ein*"). No es que el cuerpo del Dasein ocupe un pedazo de espacio, como las cosas que están-ahí. El espacio forma parte de su ser; por su ser mismo, el Dasein ya ha abierto un espacio. El Dasein es espacial *en su ser mismo*. Afirmar que el Dasein solamente ocupa un espacio sería concebirlo erróneamente en su ser. La espacialidad del Dasein no se diferencia tampoco de la de las cosas por el hecho de que él pueda representarse el espacio, sino que más bien, por el contrario, es porque el Dasein es espacial en su ser mismo que él puede representarse un determinado espacio. Igualmente, Heidegger critica la tradicional concepción filosófica de que el Dasein ocupa un espacio por ser un cuerpo unido a un espíritu. "Por el contrario, el Dasein puede tener una espacialidad esencialmente imposible para una cosa extensa por el hecho de que es 'espiritual', y *solo por ello*".

4. "La instalación del Dasein en el espacio está constituida por la direccionalidad y la des-alejación". ¿Cómo se puede explicar esto existencialmente en base a la temporeidad del Dasein? El Dasein se abre al espacio direccionalmente descubriendo lo que se llama una *zona*. Esta *zona* significa, en primer lugar, el ámbito donde es posible un útil localizable y a la mano. El que un útil pertenezca a una zona tiene relación directa con la condición respectiva, con el contexto respectivo del útil a la mano. Las relaciones de respectividad se pueden dar exclusivamente dentro del horizonte de un mundo ya abierto. El descubrimiento de una zona tiene una cierta dirección en la cual se posibilita el acercamiento del útil a la mano objeto de la ocupación. El acercamiento consiste en el hacerse presente de un objeto. Este hacerse presente pertenece "a la unidad de la temporeidad en la que también es posible una direccionalidad". Con esto nos vamos acercando a mostrar la relación que existe entre la temporeidad y la espacialidad.
5. Es en cuanto tempóreo que el Dasein en su ser es extático-horizontal, abre un horizonte fuera de sí, por lo que puede tomar posesión de un espacio ordenado. Este espacio del que el Dasein ha tomado posesión no es jamás un *punto en el espacio*, sino un ámbito que el Dasein mismo abre en una determinada dirección, acercando a los útiles objeto de la ocupación.
6. En el acercamiento (fundado en la presentación) del útil objeto de la ocupación, en la cual el Dasein "se absorbe", se muestra la estructura de la caída. En el acercamiento-presentación de un objeto "desde el allí", "la presentación se pierde en sí misma, olvidando el allí". Y por esto es que cuando observamos una cosa, partiendo de su presentación, tenemos la impresión de que tan solo hay una cosa que está presente, pero el *espacio donde* esa cosa está queda indeterminado.
7. El párrafo comienza con la siguiente frase: "*Tan solo en base a la temporeidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio*". Es la temporeidad del Dasein la que hace posible la entrada del Dasein en el espacio. El mundo no es algo que está-ahí en el espacio, pero el espacio únicamente puede ser descubierto dentro de un mundo.

Se añade que el espacio es independiente del tiempo, pero, a la vez, el Dasein es dependiente del espacio y esta dependencia se manifiesta en el hecho de que, tanto la interpretación que el Dasein hace de sí mismo como su lenguaje, están dominados por representaciones espaciales. Esto no se debe a una "poderosidad del espacio", sino al modo de ser del Dasein. Por ser esencialmente cadente, la temporeidad se "pierde en la presentación" y no se comprende a sí misma solo desde los entes a la mano de la ocupación, sino que además toma de lo que en la presentación de estos entes se encuentra constantemente, vale decir, de las relaciones espaciales los hilos conductores que articulan la interpretación y comprensión en general.

§ 71. EL SENTIDO TEMPÓREO DE LA COTIDIANIDAD DEL DASEIN

1. El análisis de la temporeidad del ocuparse ha mostrado que las estructuras esenciales de ser del Dasein, que fueron interpretadas antes de que se hubiera descubierto la temporeidad y con la finalidad de llegar a ella, han de ser retomadas a la luz de la temporeidad. Ahora bien, en la analítica existencial no se consideró una determinada forma de existencia del Dasein, sino que esta fue guiada por la cotidianidad media, es decir, el "modo de ser en el que el Dasein se mueve inmediata y regularmente".
2. Este párrafo plantea dos problemas: primero, ¿cuál es el sentido ontológico de la cotidianidad?, cuestión que hasta ahora no ha sido abordada; y segundo, si acaso la temporeidad es suficiente para explicar el sentido existencial de la cotidianidad.
3. En este párrafo el texto se plantea el significado de la "cotidianidad" como un vivir de "todos los días". Y, ¿qué significa "todos los días"? No significa la suma de todos los días que haya de vivir el Dasein a lo largo de su vida. Sin embargo, la expresión "todos los días" y "cotidianidad" se refieren de alguna manera al tiempo del calendario. Lo que es fundamental es que la cotidianidad mienta un determinado *cómo* de la existencia, es decir, "el que domina al Dasein durante toda su vida". Anteriormente, el texto se ha referido a la "cotidianidad media" como el existir del Dasein "inmediata

y regularmente". El término "inmediata" se refiere al convivir del Dasein en la publicidad y "regularmente" señala el modo "como el Dasein se muestra 'por regla general', aunque no siempre, a cualquiera".

4. Aquí se habla de la monotonía de la cotidianidad, cómo el Dasein vive todos los días como iguales, y se señala que el Dasein se *acostumbra gustosamente* a esta vida sin cambio, incluso con sus pesares y cargas. Este párrafo nos recuerda la estupenda descripción que hace Camus de la vida cotidiana en el *Mito de Sísifo*. "Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo" (*El mito de Sísifo*, p. 27, Editorial Losada, Argentina, 1985). Se dice al final de este párrafo 4 que, aun cuando el Dasein salga de la impropiedad del uno, la cotidianidad sigue estando presente.

5. En este párrafo se nos dice que la monotonía cotidiana es conocida "en mayor o menor grado" por cada Dasein individual por medio de una disposición afectiva. El afecto que acompaña a esta monotonía es un sentimiento indeterminado de falta de coloración afectiva. Ahora bien, ante este estado de ánimo en que se vive la cotidianidad, el Dasein puede hundirse en él, vivirlo sin atender a él o intentar evadirlo por medio de quehaceres que lo distraigan. También se presenta otra posible salida: que la existencia se adueñe, aunque sea por un instante, de esta cotidianidad, es decir, que el Dasein se *apropie y asuma* esta monotonía del vivir y despierte del uno en que se encuentra atrapado. Esta cotidianidad de vida, sin embargo, jamás puede ser borrada.

6. La cotidianidad que se interpreta a primera vista ópticamente como algo tan obvio presenta, no obstante, muchos problemas en el orden ontológico. "El horizonte 'natural' para el primer arranque de la analítica existencial del Dasein es obvio tan solo en apariencias". El texto hace ver ahora que el modo de existir del Dasein que se escogió como guía de la analítica no está aclarado ontológicamente.

7. Se pregunta si acaso hay una mayor luz en este momento para aclarar el ser de la cotidianidad. Se cuestiona si acaso no se ha puesto al Dasein en situaciones que lo fijan en una inmovilidad al dejar de lado la extensión temporal de su vida. Y se añade que la monotonía y la rutina de la vida cotidiana no pueden ser comprendidas "sin recurrir al extenderse 'temporal' del Dasein".

8. Se hace necesario entonces incorporar a la interpretación de la temporeidad el acontecer cotidiano del Dasein. Solo así se podrá entrar en el problema del sentido ontológico de la cotidianidad. Como la cotidianidad supone la temporeidad y esta es el *ser* del Dasein, habrá que dilucidar el "sentido del ser en general y de sus posibles modificaciones".

CAPÍTULO QUINTO

TEMPOREIDAD E HISTORICIDAD

§ 72. EXPOSICIÓN ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DEL PROBLEMA DE LA HISTORIA

1. Este párrafo es un pequeño resumen de toda la tarea de *Ser y tiempo*, que consiste en encontrar una posible respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Como la comprensión del ser pertenece constitutivamente al Dasein será necesario interpretar el ser del Dasein "en forma suficientemente originaria" y, de esta manera, aclarar el sentido del ser que se halla en esa comprensión.
2. Pareciera que con el análisis de la temporeidad, que es la condición de posibilidad del cuidado, ya se hubiera hecho una interpretación lo suficientemente originaria del Dasein. Recordemos que la temporeidad fue comprendida sobre la base del modo propio del estar-entero del Dasein y, a la vez, la temporeidad del cuidado fue confirmada mediante la temporeidad del ocupado estar-en-el-mundo del Dasein. La conexión entre culpa y conciencia fue revelada a partir del análisis del modo propio del poder-estar-entero. Se plantea ahora el problema de si acaso el Dasein puede ser comprendido de un modo aún más originario que el análisis que se ha hecho de su existencia propia.
3. El modo-propio del estar-entero del Dasein se ha visto en cuanto a su término, que es la muerte, pero falta la consideración de su comienzo, es decir, de su nacimiento. Quedó sin considerar "el

extenderse del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte", es decir, de "la trama de la vida".

4. Se pregunta este párrafo si acaso la temporeidad podrá constituirse como fundamento que oriente el sentido ontológico de esta trama.
5. Parecería muy sencillo aclarar en qué consiste esta trama: una secuencia de vivencias en el tiempo. Pero si examinamos más a fondo, nos damos cuenta de que lo propiamente real en esa secuencia sería la vivencia presente; no sería real ni el pasado ni el futuro y la trama de la vida se constituiría por una serie de ahora. También habría un sí-mismo que mantendría una cierta identidad. Pero este sí-mismo no se sabe en qué consiste. En el fondo, en esta caracterización se sostiene algo insostenible: que el Dasein es un ente que está-ahí en el tiempo.
6. En esta concepción no es posible explicar ontológicamente el extenderse del Dasein entre el nacimiento y la muerte, y tampoco es posible plantearse como problema.
7. El Dasein no es ni una suma de vivencias que se suceden en el tiempo y que, por consiguiente, desaparecen con el correr del tiempo, ni tampoco esta sucesión es algo que va rellenando un cierto trecho. No puede ser así porque según esta concepción sería solo real el presente y no los límites del nacimiento y la muerte. Se afirma que, según esta idea, se busca –con toda razón– la solución a la trama de la vida en el Dasein mismo, pero como este se considera algo que está-ahí en el tiempo, el problema no tiene solución.
8. En este párrafo se nos dice que el *entre* del nacimiento y la muerte pertenece al ser del Dasein. Ni el nacimiento es algo puramente pasado que ya no está-ahí, ni la muerte es algo que todavía aún no está-ahí. *Por naturaleza* el Dasein fáctico existe desde que nace hasta que muere; nacimiento y muerte "solo *son* mientras el Dasein existe fácticamente". En el Dasein, en cuanto cuidado, el estar arrojado y el estar vuelto hacia la muerte están íntimamente conectados: "En cuanto cuidado, el Dasein es el 'entre'". Pertenece al ser del Da-

sein mientras está existiendo, tanto el estar puesto en la existencia, como el estar vuelto hacia la muerte.

9. El *fundamento* de la unidad del cuidado ha de ser buscado en la temporeidad. Tanto el extenderse de la vida como los cambios y la identidad dentro de la movilidad de la existencia, podrán entenderse desde la temporeidad del Dasein. A diferencia de los cambios de las cosas que están-ahí, la movilidad del Dasein es un *acontecer*, es decir, un extenderse del Dasein. Comprender "la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*". Esta historicidad, la *Geschichtlichkeit*, que es el acontecer del Dasein, su constante transformación, su ir *haciendo* su propia existencia, cambiando su forma de ser y permaneciendo en su propia identidad, en su *ipseidad*.

10. Con esto se vuelve a plantear el problema de la estabilidad del sí-mismo o del quién del Dasein, que se ha de fundar en el modo propio de ser de la temporización de la temporeidad del Dasein. Esto nos lleva a preguntarnos por "la temporización en cuanto tal".

11. La pregunta por la historicidad, o sea, la pregunta acerca del carácter aconteciente que tiene el extenderse del Dasein, nos lleva a remontarnos a la temporización del Dasein mismo y esta decide el lugar en que se sitúa el problema de la historia como acontecer del Dasein (*Geschichte*). Ese lugar de la historicidad del Dasein no se encuentra naturalmente en el saber histórico, es decir, en la *Historie*. Incluso cuando *teóricamente* nos preguntamos por el modo de saber de la historia, o por el objeto de la historia, se abandona el fenómeno fundamental del acontecer del Dasein, que es el que subyace a una ciencia histórica. Y asimismo, el objeto de la ciencia histórica únicamente puede ser inferido a partir de la historicidad del Dasein. En resumen, lo que se dice aquí es que no podría existir la ciencia histórica si previamente el Dasein no fuera histórico en sí mismo.

12. Se nos dice ahora que la historicidad ha de ser dilucidada a partir de la temporeidad *propia*, es decir, ha de ser aclarada "en contra" del encubrimiento, que caracteriza a la interpretación vulgar de la

historia (temporeidad *impropia*). El apoyo, es decir, el punto de partida para esclarecer la historicidad existencial lo encontramos en "la comprensión vulgar del Dasein", y tiene su guía en los existenciales del Dasein que se han aclarado hasta este momento.

13. Para la investigación se deberá partir desde las concepciones vulgares de la historia, es decir, por lo que habitualmente se entiende como lo esencial de la historia. Desde allí se podrá esclarecer el problema ontológico de la historicidad.
14. El poder-estar-entero propio y el cuidado como temporeidad serán conceptos esenciales para proseguir nuestra investigación. En tanto que la historicidad se funda en el cuidado, el Dasein existe siempre como propiamente o impropiamente histórico. La cotidianidad, en cuanto horizonte inmediato del Dasein, es lo que se nos muestra como la historicidad impropia del Dasein.
15. La aperturidad del Dasein y la interpretación (*Auslegung*), en tanto que articulación de los entes dentro de la totalidad de la comprensión, pertenecen a la esencia del acontecer del Dasein. Aperturidad e interpretación hacen posible la comprensión de la ciencia histórica. Que la historia sea tematizada es la condición de posibilidad de la historia como ciencia del espíritu. Se nos dice que "la interpretación existencial de la ciencia histórica solo apunta a la demostración de su procedencia ontológica en la historicidad del Dasein". Con esto queda explicado que la historia como ciencia es posible exclusivamente por la historicidad del Dasein. Y se nos dice, que por la manera de ser del Dasein, los hechos históricos pueden ser comprendidos dentro de ciertos límites. Sabemos que el Dasein no es plenamente transparente en su ser para sí mismo. Por lo tanto, los hechos históricos tendrán la limitación proveniente de ello. Los actos personales o históricos trascienden la posibilidad de la interpretación científica que pueda hacer el Dasein.
16. Este párrafo lo transcribimos textualmente porque es el resumen perfecto de todo lo expuesto anteriormente: "El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es 'tempóreo' porque 'esté dentro

de la historia', sino que, por el contrario, solo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser".

17. A pesar de esto, el Dasein también es tempóreo por estar "en el tiempo"; usa el calendario y el reloj, y ello antes de todo saber histórico. Igualmente, aquello que transcurre en el tiempo, los procesos de la naturaleza inanimada y viviente, son "intratempóreos". Esto hace pensar que habría que analizar el origen del tiempo de la intratemporeidad en la temporeidad. Este análisis se hará en el próximo capítulo y ha de ser realizado desde la temporeidad del Dasein para privar de la aparente obviedad al carácter vulgar de lo histórico. Historicidad e intratemporeidad son originarios en la medida en que ambos proceden de la temporeidad del Dasein.

18. El problema de la historia es bastante complejo, y aquí solo se pretende ubicar su lugar ontológico. Este problema se agudiza cuando se intenta desarrollar el tema de la verdadera raíz de donde surge la historia; por ejemplo, la cuestión de cómo se transmite y transforma una visión de mundo de una generación a otra. Dilthey avanzó en esta línea, pero el campo que él abrió no ha sido plenamente desarrollado. Es una tarea pendiente para la generación actual.

19. La exposición del problema de la historia será necesariamente limitada por la finalidad ontológica que se pretende aquí. Ella se desarrollará en los párrafos 73, 74, 75, 76 y 77.

§ 73. LA COMPRESIÓN VULGAR DE LA HISTORIA Y EL ACONTECER DEL DASEIN

1. Lo que se busca ahora es aclarar en qué consiste la esencia de la historia, y ello ha de buscarse en lo que es originariamente histórico. Se comenzará por aclarar lo que vulgarmente se entiende por "historia" e "histórico", expresiones que tienen varios sentidos.

2. Por "historia" se entiende habitualmente tanto la realidad histórica como la ciencia histórica. Este segundo sentido se dejará momentáneamente de lado.

3. Cuando se habla de la historia, no como ciencia ni como su objeto, nos referimos habitualmente a algo pasado. En un primer sentido –cuando “algo ya pertenece a la historia”– se puede señalar que algo pertenece al pasado, ya sea estando-ahí o no estando, pero ha perdido su eficacia. Un segundo sentido –cuando se dice “uno no puede escapar a la historia”– se refiere a algo anterior que sigue actuando. Ambos sentidos tienen en común la referencia a la eficacia o a la ineficacia respecto del presente. En otras palabras, lo pasado se refiere siempre a un tiempo anterior, aun cuando no haya desaparecido. Por ejemplo, los restos de un templo griego.
4. Otro sentido con que nos referimos a la historia es cuando algo tiene su origen en el pasado, pero sigue una sucesión en el tiempo, en el devenir, ya sea de una forma positiva o negativa. Teniendo algo su origen en el pasado sigue, sin embargo, haciendo historia, es decir, hay un encadenamiento de hechos que se extienden a lo largo del pasado, presente y futuro. Por ejemplo, la Revolución francesa sucedió en el siglo XVIII y sus principios siguen presentes hoy en la historia.
5. En este párrafo se contrapone la historia de los hombres y de la cultura, que implica el espíritu, con las transformaciones de la naturaleza. Sin embargo, no se puede prescindir en la historia humana de su estrecha relación con la naturaleza.
6. Un cuarto sentido de historia se refiere a lo transmitido a través del tiempo, aunque no sea reconocido en un saber histórico.
7. Este párrafo define la historia tomando las cuatro significaciones mencionadas anteriormente: “Historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer ‘ya pasado’ y, a la vez, ‘transmitido’ y siempre actuante en el convivir”.
8. Aquí se plantea una serie de preguntas que tienen que ver con la relación del Dasein con la historia: ¿el Dasein deviene histórico?; ¿los sucesos que le acontecen son “un alternante emerger y des-

aparecer"? ¿O el Dasein es constitutivamente histórico en su ser mismo? Y una pregunta muy importante es la última: "¿Por qué en la caracterización 'tempórea' del Dasein que acontece 'en el tiempo' tiene precisamente el pasado una función eminente?"

9. El análisis existencial de la historicidad requiere que se precise en forma más clara por qué el pasado tiene una primacía en el concepto de la historia.

10. Una primera observación que se hace en este párrafo se refiere a las antigüedades que indudablemente dicen relación con el pasado, pero están *presentes*, por ejemplo, en un museo. ¿Tienen estos objetos en sí mismos algo de pasado, aunque sean presentes? Tampoco permanecen igual a lo que eran. Ese carácter percedero que hace que el útil sea cada vez más antiguo tampoco es lo que constituye lo histórico del útil; asimismo, tampoco es histórico porque no se use. "En uso o fuera de uso ya no son lo que eran". ¿Qué es entonces lo pasado en esas cosas? Lo pasado no es otra cosa que el *mundo* dentro del cual comparecían para un determinado Dasein. "Es el *mundo* el que ya no es más". Ese útil sigue estando-ahí, pero el mundo al cual pertenecía ya pasó. Y esto porque el mundo pertenece constitucionalmente al Dasein. "El mundo solo es en la forma del Dasein *existente*, que en cuanto estar-en-el-mundo es *fáctico*".

11. Lo histórico de la antigüedad que está-ahí presente se funda en el pasado del Dasein, a cuyo mundo pertenecía. ¿Quiere decir entonces que lo histórico del Dasein se reduce únicamente a un "pasado" y no a un "presente". El Dasein no puede ser ni pasado ni presente porque no es algo que esté-ahí. El Dasein es el ente que "existe"; nunca es un ente que está-ahí. Un Dasein no existente no es un Dasein "pasado", "sino, más bien, un Dasein que *ha existido*" [*Da-gewesen*]. La palabra *Da-gewesen* se refiere al pretérito perfecto de *Da-sein*. Si las antigüedades son antigüedades porque pertenecen al mundo de un Dasein que ha existido, ¿quiere decir esto que el Dasein "se *hace* histórico solamente cuando ya no existe?". ¿No es acaso histórico en su ser mismo? El Dasein es histórico no solo por haber existido, sino "*en cuanto presentante-venidero, es decir, en la temporización de su temporeidad*".

12. En este párrafo se señala que el "pasado" de lo que pertenece a la historia ha de distinguirse del "haber-sido" constitutivo de la unidad extática de la temporalidad. Con esto no queda claro aún el problema de por qué la historicidad del Dasein queda determinada principalmente por el haber-sido, considerando que "el 'haber-sido' se temporiza cooriginariamente con el presente y el futuro".

13. Se insiste nuevamente en el hecho de que la historicidad pertenece primariamente al Dasein y, secundariamente, a lo que aparece dentro del mundo, tanto el útil como "la *naturaleza* del mundo circundante" o "suelo de la historia". Se señala con el nombre de "mundi-histórico" al ente diferente al Dasein y que es histórico por pertenecer al mundo. La historia universal se ha referido al ente secundariamente histórico y este ente es histórico "*como ese ente que él es en sí mismo al comparecer dentro del mundo*".

14. El análisis de lo histórico de un útil "pasado", pero todavía presente, nos remitió al carácter primariamente histórico del Dasein y, a la vez, nos mostró que el carácter tempóreo de lo histórico en general no puede determinarse por el estar en el tiempo de un *ente que está-abí*. Cualquier ente no deviene más histórico en la medida en que se aleja del hoy, "de tal suerte que lo más antiguo fuese lo más propiamente histórico". El Dasein, entonces, no es más histórico por estar más alejado del hoy. Esto no significa que este ente sea atemporal ni que se niegue que esté en el tiempo, sino que el Dasein es de tal modo originariamente tempóreo, que no puede considerarse nunca tempóreo al modo de un ente que está-ahí en el tiempo.

15. La tesis de que el Dasein es histórico y es el sujeto primario de la historia no significa que este sea un sujeto "más o menos importante en el tráfago de la historia universal", sino que plantea el problema siguiente: "*¿En qué medida y en virtud de qué condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto 'histórico' como su constitución esencial?*". Esto nos hace pasar al párrafo siguiente.

§ 74. LA CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DE LA HISTORICIDAD

1. Debemos señalar que el traductor ha corregido la primera frase cambiando la palabra "siempre" por la expresión "en cada caso". Se nos dice que en cada acto que el Dasein ejecuta está su historia, porque, en su ser mismo, el Dasein es histórico. Habrá que dar razón de esta afirmación para poder dilucidar el problema ontológico de la historicidad del Dasein, que es lo que buscamos. Si el ser del Dasein es el cuidado, y este se funda en la temporeidad, tendremos que buscar en esta última el fundamento de la historicidad del Dasein. El Dasein es tempóreo en ese acontecer que es la resolución precursora, que constituye la forma propia del existir. El texto se pregunta ahora: "¿En qué sentido constituye esta [la resolución precursora] un modo propio del acontecer del Dasein?".

2. En el párrafo 60 se había caracterizado la resolución precursora "como un callado proyectarse, en disposición de angustia hacia el propio ser-culpable". Es en cuanto *precursora* que la resolución alcanza la propiedad. ¿Y por qué? Porque en la resolución precursora el Dasein asume plenamente tanto su condición de arrojado como la muerte. En cada decisión el Dasein se resuelve ante una situación, pero no nos es posible saber a qué cosa se resuelve fácticamente cada uno de los Dasein. Esta investigación no pretende hacerlo, pero sí es necesario investigar de dónde se extraen *en general* las posibilidades hacia las cuales el Dasein se proyecta de hecho. No puede ser la muerte porque esta "solo garantiza la integridad y propiedad de la resolución". Menos todavía porque el adelantarse hacia la muerte no constituye una especulación acerca de ella, "sino una vuelta al Ahí fáctico", es decir, a su condición de arrojado. ¿Encontraremos entonces en la condición de arrojado la respuesta a la pregunta de dónde extrae el Dasein las posibilidades propias de existencia? No podemos responder sin abordar antes el concepto plenario del cuidado.

3. El estar arrojado implica estarlo en el "mundo" y entre los otros Dasein. El Dasein se encuentra corrientemente perdido en el uno y esto significa que comprende las posibilidades de su existencia desde las opiniones que circulan en el mundo público y no desde sí-mismo. El Dasein no reconoce estas posibilidades, pero sí que

las sabe ciertamente. El Dasein está de tal manera sumergido en el mundo del uno que se haya perdido de sí mismo. Esto no significa, sin embargo, que en la existencia propia el Dasein esté libre del estado interpretativo que recibe del uno; la resolución se ejecuta siempre *desde* el uno, ya sea contra él o en pro de él. En el acto resolutorio el Dasein no se puede sustraer totalmente de aquello que "recibe" del mundo.

4. Se nos aclara aquí que el Dasein en su condición de arrojado ha recibido un legado, está en medio de una tradición que la recibe, pero no por el hecho de que sean tradiciones. Y en cuanto retorna a sí-mismo, el Dasein *asume* esa tradición. Es a partir de ese legado que se le abren las posibilidades del existir propio. En la medida en que el Dasein se comprenda a sí mismo desde sus más propias posibilidades y se adelante hasta la muerte, la elección que haga será menos casual y "provisional". El Dasein en cuanto es libre para la muerte, es decir, en cuanto asume su condición de mortal y su finitud, alcanza su existencia plenaria. Es la finitud asumida la que saca al Dasein de las múltiples dispersiones que se le ofrecen, tales como las comodidades, el bienestar, la vida fácil, etc y de este modo "asume la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*]", que ocurre en la resolución propia en que el Dasein "hace *entrega* de sí mismo a sí mismo", es decir, que se asume en lo que es.
5. El Dasein "*es destino*", porque tiene que elegir dentro de las circunstancias en que le ha tocado vivir y el Dasein es libertad para acoger lo bueno y lo difícil que se le presenta. El que no se decide vive igualmente sacudido por circunstancias del destino, pero no las asume, las evade, no acepta que esa es la vida que le ha tocado y, por lo tanto, "no puede 'tener' un destino".
6. Cuando el Dasein en su libertad finita se adelanta hasta la muerte, asume la impotencia de una situación abierta y se abandona a las contingencias de esa situación. Pero estando en el mundo el Dasein es un co-existir con otros con los cuales tiene un destino común (*Geschick*). Frente a este destino común se le abre la posibilidad de compartir con los otros este difícil destino. La plenitud la alcanza el Dasein compartiendo su destino con los otros de su generación.

7. El destino que antes hemos caracterizado como "el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia", implica que el Dasein ha asumido la impotencia de su estar entregado a sí mismo, a las contrariedades de la existencia y al proyectarse hacia el propio ser-culpable en disposición de angustia. Este destino exige como condición de posibilidad el cuidado y, por consiguiente, también la temporeidad. Esto es lo que hace posible que el Dasein sea histórico en el fondo de su existencia.

8. En la medida en que el Dasein es esencialmente venidero hacia la muerte y libre para ella, puede dejarse arrojar hacia atrás. Esto quiere decir que el Dasein solo puede volverse hacia atrás en la medida en que con la misma originariedad está vuelto hacia adelante. Únicamente así *"puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para 'su tiempo'"*, es decir, para el momento en que se encuentra existiendo. Esto que constituye la temporeidad propia y finita hace posible el destino y, por tanto, la historicidad propia.

9. En la resolución precursora no es necesario conocer explícitamente el origen de las posibilidades en las que el Dasein se proyecta. Lo que sí conoce explícitamente el Dasein es su poder-ser existensivo. Entregarse a lo heredado se convierte en *repetición* de una existencia posible recibida por tradición. *"La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido"*. La repetición es posible por una decisión del Dasein. Por esta decisión, el Dasein se puede liberar o ser fiel a lo repetible. Repetir no es hacer real lo pasado de la misma manera que fue, ni quedar amarrado a lo de atrás, sino que en la repetición se *"revoca"* (*widerruft*) lo que en el momento presente sigue actuando como pasado. *"La repetición ni se abandona al pasado ni tampoco aspira a un progreso"*; es indiferente para la existencia propia.

10. Se define la repetición como aquel modo de entregarse de la resolución a lo heredado y, por el cual, el Dasein realiza su destino. Se nos dice, en seguida, que si el destino, es decir, el acontecer originario del Dasein que se da en la resolución precursora, libre para la muerte y entregada a lo heredado y elegido, constituye la

historicidad originaria del Dasein, el peso de la historia no recae en el pasado, sino en el futuro del Dasein. Esto ocurre porque la muerte hace volver a la existencia precursante hacia atrás, a la condición de arrojada y, de esta manera, le da al *haber-sido* la primacía de lo histórico. “*El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein*”. Aquí hay un giro brusco en la comprensión común de lo histórico que se entiende habitualmente como algo del pasado, y se afirma, contrariamente a esto, que el Dasein no es histórico por repetición, sino que, por ser histórico, puede volver sobre sí mismo hacia su historia pasada. “Para esto no necesita aún de ningún saber histórico”. Es, más bien, justamente porque el Dasein es histórico en su ser mismo, que podrá haber ciencia histórica.

11. En este párrafo se enfatiza que el destino consiste en “un entregarse al Ahí del instante” en la resolución precursora. En cuanto co-estar con los otros, el destino de cada Dasein es un destino común. Este destino común se puede abrir al legado de la tradición, revelando al Dasein por primera vez su propia historia.

12. Lo que hasta ahora hemos definido como historicidad, es decir, el acontecer que tiene lugar en la resolución precursora, lo llamaremos “*el modo propio de la historicidad del Dasein*”. Se señala que resulta difícil de entender que la trama de la vida entera del Dasein –desde su nacimiento hasta su muerte– pueda estar constituida por el acontecer histórico. ¿Puede afirmarse que la trama de la propia existencia sea una serie ininterrumpida de actos resolutorios? Se pregunta en seguida la razón por la cual no se ha podido hallar aún una respuesta satisfactoria a aquello que constituye la trama de la vida. ¿No habrá que preguntarse por la legitimidad de la pregunta? Nuevamente, como ya se ha visto tantas veces en la Analítica, una comprensión ordinaria del ser oscurece la investigación. Esto solo podrá remediarse si se indaga por el *origen* de una pregunta aparentemente obvia, como es la constitución de la trama de la vida del Dasein.

13. Como la historicidad forma parte del ser del Dasein, el existir impropio también habrá de ser histórico. El texto plantea aquí una pregunta fundamental: ¿no será que la historicidad *impropia*

del Dasein es la que determina la dirección de la pregunta por la trama de la vida y cierra el acceso a la historicidad propia? No se podrá, por lo tanto, excluir la historicidad impropia para una exposición del problema ontológico de la historia que sea suficientemente completa.

§ 75. LA HISTORICIDAD DEL DASEIN Y LA HISTORIA DEL MUNDO

1. Primeramente, y la mayor parte de las veces, el Dasein se comprende a sí mismo desde las cosas que le rodean y desde el objeto de su ocupación. Este comprender debemos entenderlo como proyección de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo y, como se refiere a una comprensión común, pertenece al Dasein impropio. En la ocupación cotidiana no solo comparece el útil y la obra, sino lo que acontece con ellos. Además, comparecen los otros Dasein con los cuales también acontecen cosas, tales como discutir, aprobar, etc, pero lo que prima "*es lo que se hace y lo que de allí resulta*". Lo que determina la comprensión del Dasein es el progreso o el estancamiento en su ocupación. Esta comprensión cotidiana común no es ontológicamente transparente. El texto se pregunta si acaso se puede determinar la trama de la vida por la ocupación y por lo que se vive en ella. También se pregunta si el acontecer de la historia no incluye el útil, la obra y las cosas con que el Dasein se encuentra, o incluye únicamente la "*corriente de vivencias en los sujetos individuales*".

2. Si se atribuye la historia a la relación sujeto-objeto habrá que preguntarse por el modo de esa relación, puesto que entonces esa relación es lo que propiamente acontece. Como el Dasein es esencialmente un estar-en-el-mundo, el "*acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo*". La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo [...]. *Con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está-abí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo*". Los libros, las obras arquitectónicas, etc tienen su historia; igual la naturaleza. Sin embargo, en este caso, no en el sentido de una historia natural, sino en el sentido del paisaje vivido por el hombre, del lugar del campo de batalla o de culto... Se dice que estos entes intramundanos son históricos; los llamamos lo "*mundi-histórico*". La expresión "*historia del mundo*", utilizada en el

título del párrafo, apunta al hecho de que el mundo acontece en una "esencial y existente unidad con el Dasein". A la vez, como con el mundo queda descubierto el ente intramundano, esa expresión se refiere al acontecer de lo a la mano y de lo que está-ahí. El texto se refiere, en seguida, a la movilidad que acontece con el útil a la mano y con la obra. Por ejemplo, el anillo que se entrega a una persona y que ella lo lleva luego en un dedo de la mano, no representa un simple cambio de lugar. Lo mismo ocurre con todo lo mundi-histórico, tema que no corresponde profundizar aquí.

3. Aquí nos limitaremos a los fenómenos que implican ontológicamente la historicidad del Dasein. Lo mundi-histórico ya está siempre en el acontecer del Dasein como estar-en-el-mundo; sin embargo, no queda aprehendido en un saber histórico; está dado en el acontecer del Dasein, pero no en el saber histórico. Y como el Dasein caído está absorbido en las cosas que le ocupan, comprende primeramente su historia mundi-históricamente. Como la comprensión vulgar del ser entiende el ser de las cosas como un estar-ahí, resulta que el ser de lo mundi-histórico se interpreta como lo que está-ahí, "viniendo, haciéndose presente y desapareciendo". Sucede entonces con la comprensión del ser de lo mundi-histórico, lo mismo que con la comprensión del ser en general, es decir, que aparece como algo presuntamente obvio.
4. El Dasein cotidiano se halla disperso entre los entes de la ocupación y este Dasein impropio considera su historia a partir "de lo que es objeto de ocupación". De esta manera, si el Dasein quiere llegar a sí mismo, es necesario que se recoja de la dispersión e inconexión en que se encuentra. Desde esta historicidad impropia surge por primera vez el problema de crear un cierto tipo de conexión de la existencia misma, entendida como conexión de las vivencias "que 'también' están-ahí en el sujeto". Este problema tiene como causa la falta de resolución, que es propia de la in-estabilidad del sí mismo.
5. El origen de la pregunta por la trama de la vida se debe a la concatenación de vivencias que ocurren entre el nacimiento y la muerte. La trama de la vida así considerada lleva a una interpretación incom-

patible con "una interpretación existencial originaria de la totalidad del acontecer del Dasein". Y esto explica por qué el modo propio de la historicidad del Dasein que es el destino y la repetición, parece el menos apto para fundamentar el problema ontológico de la trama de la vida.

6. El problema no es cómo se logra la unidad de la trama de la vida, sino más bien qué es lo que lleva al Dasein a dispersarse y perderse de tal modo que necesite reunirse a sí mismo, para que lo reunido tenga así "*una unidad que lo haga coherente*". "La pérdida en el uno y en lo mundi-histórico se reveló más arriba como huida ante la muerte". Huir ante la muerte es una determinación fundamental del ser del Dasein. "La resolución precursora lleva a este estar vuelto hacia la muerte a la existencia propia". La historicidad propia consiste en que la resolución del sí-mismo destruye la inestabilidad de la dispersión y genera la "*continuidad extensa*" que incorpora "dentro de su existencia, tanto el nacimiento y la muerte, como su 'entre'". Esto significa que en la resolución del sí-mismo, el Dasein vuelve hacia atrás a su condición de arrojado "desde la posibilidad insuperable de la muerte".

7. La resolución precursora es fiel al propio sí-mismo. La resolución fiel, acompañada de angustia, implica la "única autoridad de un existir libre", es decir, la apertura a todas las posibilidades que se pueden volver a presentar. La resolución no es lo mismo que la vivencia del resolverse, sino que ella anticipa por esencia todo lo que de ella puede brotar. La resolución puede incluso renunciar a una determinada decisión en el caso de que la situación misma lo demandare, y con ello no se interrumpe la estabilidad de la existencia, sino todo lo contrario, se la confirma en el instante. Aquí hay que entender que la estabilidad de la existencia no consiste en una acumulación de instantes, sino que, más bien, los instantes brotan de la temporeidad, que ya es extensa.

8. Este párrafo se refiere ahora a la historicidad impropia. En esta no hay una extensión continua, sino que lo que se manifiesta es la inestabilidad del uno que va de una cosa a otra. Se vive a la espera de la novedad que viene y se olvida lo antiguo. El uno evita la elección.

No es capaz de vivir lo que ha sido y se limita a retener el pasado en los restos e informaciones que quedan en el presente acerca del pasado. "Absorto en la presentación del hoy comprende el 'pasado' desde el 'presente'". La historicidad propia en la resolución precursora y que asume el legado de la tradición se sale de las conductas usuales del uno. La historicidad impropia no reconoce el legado del pasado y, sin embargo, está cargada de su herencia. Busca entonces lo "moderno". La historicidad propia comprende la historia como un posible retorno de lo pasado, pero entiende que ello es posible tan solo en una "repetición resuelta".

9. La interpretación existencial de la historicidad del Dasein es todavía oscura porque ronda la no aclaración del enigma del ser y del movimiento, el viejo enigma griego. Se sostiene, sin embargo, que es posible comprender ontológicamente la ciencia histórica a partir de la historicidad del Dasein. Esto servirá a su tiempo para destruir la concepción tradicional de la filosofía, tal como se anunció en el párrafo 6 de la Introducción.

§ 76. EL ORIGEN EXISTENCIAL DEL SABER HISTÓRICO EN LA HISTORICIDAD DEL DASEIN

1. El saber histórico, lo mismo que toda ciencia en cuanto esta es un modo de ser del Dasein, depende de la concepción dominante del mundo. Se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo es posible ontológicamente que las ciencias tengan su origen en el modo de ser del Dasein? Y se señala que esta pregunta aplicada al saber histórico interesa solo en la medida en que logre hacer más comprensible la historicidad del Dasein y cómo ella arraiga en la temporeidad.
2. En cuanto el Dasein es histórico, toda ciencia como modo de ser del Dasein, presupone la historicidad y, más aún, la presupone el saber histórico.
3. Esto se podría explicar porque el objeto de la ciencia histórica presupone un ente originariamente histórico. Pero el texto aclara que podemos conocer el acontecer histórico porque *"la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica – [se realice o*

no fácticamente], en la *historicidad del Dasein*". Se nos dice aquí que el saber histórico —se realice o no de hecho— tiene su origen *por su ser mismo* en la historicidad del Dasein. El método que se ha de seguir para aclarar la conexión entre saber histórico e historicidad tiene que partir de la historicidad del Dasein para llegar a la "*idea del saber histórico*". Se descarta partir de la actual actividad científica fáctica del saber histórico y se descarta también identificar el saber histórico con esta actividad. No hay garantía de que lo que hoy se realiza como ciencia histórica sea lo que constituye esencialmente el saber histórico. Y si así fuese, el concepto de saber histórico que se obtendría sería el de la idea que está implícita en ese saber desarrollado hoy. Tampoco quedaría justificada la idea existencial de saber histórico por el hecho de que el historiador constatará que su oficio corresponde a esa idea. Lo que se nos está diciendo es que aun cuando el comportamiento del historiador corresponda a la idea de saber histórico que él ha desarrollado en su actividad, nada garantiza que esa sea la idea que corresponde al saber histórico originariamente.

4. La tarea de la historia como ciencia implica que el ente histórico se abra al Dasein. "Lo que precientíficamente es familiar al Dasein en cuanto abierto estar-en-el-mundo, es proyectado en su ser específico" y con esto se delimita una región del ente. Las vías de acceso que dirigirán el camino hacia el ente tienen que estar abiertas al Dasein. Respecto a la historia, si la consideramos como estudio del pasado, dejando a un lado por el momento el problema de una historia del presente, será necesario que el pasado esté de alguna manera abierto a nosotros. Habrá que demostrar esto porque "no es en absoluto evidente".
5. En la medida en que el Dasein es histórico y, por ser tempóreo extático-horizontalmente, está abierto a su haber-sido y de este modo se hace posible la tematización del pasado. Como solo el Dasein es originariamente histórico, el tema de la ciencia histórica "deberá tener el modo de ser de un Dasein *que ha existido*". Como el Dasein es un estar-en-el-mundo, se tiene que dar igualmente con el Dasein una historia del mundo.

6. Ruinas, monumentos, crónicas constituyen el material "posible" para la apertura del Dasein en su pasado. Y pueden ser material para la ciencia histórica por su carácter *mundi-histórico* (cf. p. 404 de *Ser y tiempo*). Se convierten efectivamente en material para la ciencia histórica porque, en cuanto el Dasein es apertura al mundo, estos restos del pasado están ya comprendidos en su intramundaneidad. No es el trabajo sobre ese material lo que nos vuelve hacia el pasado, sino más bien las actividades que son propias de la ciencia histórica *presuponen* el estar vuelto del Dasein hacia el pasado, es decir, "presuponen la historicidad de la existencia del propio historiador". Ahora bien, esta historicidad es el fundamento existencial de toda ciencia histórica.
7. Desde el hecho de que el saber histórico tenga su fundamento en la historicidad del Dasein es posible determinar cuál es "propia" el *objeto* de la historia. Recordemos que antes se ha dicho que no hay garantía de que el saber histórico tal como se ha desarrollado hasta ahora corresponda al ser del saber histórico. Para fijar entonces en qué consiste esencialmente el saber histórico, el Dasein ha de "ajustarse a la historicidad *propia*" (la cursiva es nuestra) y, por tanto, a la repetición. "La repetición comprende al Dasein que ha-existido en su posibilidad propia ya existida". Si la historicidad propia del Dasein proyecta su haber sido "hacia su más propia *posibilidad* de existencia" (la cursiva es nuestra), ¿no deberá la historia considerar el tema de "lo *posible*"? ¿Y cómo se concilia esto con la comprensión de la historia como un saber de hechos?
8. ¿Qué significa que el Dasein sea "efectivamente"? Él es real solamente existiendo y, por lo tanto, por los actos que efectivamente ha decidido y que han determinado su destino individual, colectivo y la historia del mundo. Como la existencia es tal porque está fácticamente arrojada, el saber histórico puede abrirse a lo posible en la medida en que exponga el pasado a partir de su posibilidad.
9. El problema del objeto del saber histórico, en cuanto sea considerado solamente una sucesión de acontecimientos o, además de esto, las leyes de ellos, no está bien planteado. El tema del saber histórico consiste más bien "en la posibilidad que ha sido fácticamente

existente". El saber histórico solo puede abrirse por la historicidad propia "en cuanto destino resuelto". De esta forma puede comprenderse la historia del pasado, de modo que "la 'fuerza' de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futuridad". Se nos dice que "la apertura *historiográfica* misma se temporiza *desde el futuro*", de la misma manera que la historicidad del Dasein no arranca desde el presente para ir hacia un pasado. El posible objeto del saber histórico está determinado "en la *elección* fáctica y existencial de la historicidad del Dasein".

11. Porque el tema central del saber histórico es la posibilidad de la existencia del pasado, y esta se da siempre en el mundo, es que la ciencia histórica se puede atener a los hechos y referirse a los útiles, a las obras, a la cultura, a las ideas, etc. La investigación histórica se realiza en el contexto de una tradición que influye en la interpretación del hecho histórico y, por lo tanto, la cercanía que tenga con su tema será variable.

12. El interés histórico por el pasado no constituye una prueba de la historicidad propia de una época. Más aún, el historicismo es una prueba de cómo la ciencia histórica puede enajenar al Dasein de su historicidad propia. La historicidad propia no requiere del saber histórico. "Épocas sin interés por el saber histórico no son, solo por eso, menos históricas".

13. Las ventajas o inconvenientes del saber histórico para la vida radican en el hecho de que la vida misma es histórica en su ser, y que se decide fácticamente por una historicidad propia o, bien, impropia. Nietzsche comprendió profundamente estas ventajas o inconvenientes como se puede comprobar en las *Consideraciones intempestivas* (1874). En esta obra, Nietzsche se refiere a tres formas del saber histórico: monumental, anticuarial y crítico. Heidegger señala que esta "triplicidad del saber histórico está bosquejada en la historicidad del Dasein". La historicidad del Dasein permite también comprender que estas tres posibilidades han de estar unidas en forma fáctica y concreta para un saber histórico propio.

14. Ya hemos dicho que el Dasein es histórico porque es tempóreo. Esta temporeidad tiene lugar en la unidad de los tres éxtasis. En cuanto futuro, el Dasein es *propio*, en razón de la elección de posibilidades desde sí mismo, y está "abierto a las posibilidades 'monumentales' de la existencia humana" (usando la terminología de Nietzsche). En tanto "está-siendo-sido, el Dasein está entregado a su condición de arrojado". Abierto a sus posibilidades, el Dasein puede conservar el pasado que ha venerado y la tradición (lo anticuarial). En la unidad de futuro y pasado el Dasein se temporiza como presente, y este presente considerado como instante "abre el hoy en forma *propia*" (la cursiva es nuestra). En la medida en que el hoy ha sido interpretado desde un comprender venideramente repitente de una posibilidad ya asumida, el hoy queda interpretado en un modo *propio* y se desliga de su cadente carácter público. Heidegger establece la unidad de los tres aspectos de la historia en Nietzsche haciendo ver que necesariamente un saber histórico monumental-anticuarial *propio* es crítico. Y se añade que el *Grund des Fundaments* del saber histórico propio está constituido por la temporeidad, entendida como "el sentido existencial del ser del cuidado". Con esto se quiere señalar que la temporeidad es lo constitutivo de ser del Dasein.

15. Se nos dice que el tema de la ciencia histórica es la repetición de lo que ha ocurrido en la existencia misma. El *modo propio* de la aperturidad de la existencia histórica es lo que constituye la posibilidad de verdad de este saber. El supuesto de las ciencias del espíritu consiste en la *historicidad* del Dasein porque los conceptos fundamentales de la ciencia histórica son conceptos de existencia. Este es el tema de la investigación de Dilthey y que profundiza el conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897).

§ 77. CONEXIÓN DE LA PRECEDENTE EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD DE LAS INVESTIGACIONES DE W. DILTHEY Y LAS IDEAS DE YORCK

1. Se afirma que el análisis que aquí se ha hecho en los párrafos anteriores es consecuencia de la apropiación del trabajo de Dilthey y confirmado por las tesis de Yorck en sus cartas a Dilthey.

2. La imagen central del pensamiento de Dilthey, hoy ampliamente difundida, es la siguiente: Dilthey es "un 'fino' intérprete de la historia del espíritu" y, sobre todo, de la historia de la literatura y, además, intenta diferenciar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, asignando un papel preponderante a la historia de las ciencias del espíritu y a la psicología. Por otra parte, "deja esfumarse todo esto en una 'filosofía de la vida' de carácter relativista". A esta caracterización común de la filosofía de Dilthey se le escapa lo sustancial y, "en vez de revelar, encubre".
3. Se podría decir que la filosofía de Dilthey abarca los siguientes temas: 1) los límites de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza; 2) historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado; 3) fundamentación y elaboración de una psicología expositora de "la integridad del hecho humano". Estos tres temas se compenetrán entre sí. Su meta es lograr una comprensión filosófica de la "vida", partiendo de la "vida misma". Lo central está en la psicología, la cual ha de comprender la "vida", en tanto: a) manera de ser del hombre; b) objeto de las ciencias del espíritu; y c) "raíz" de estas ciencias. En Dilthey, "la hermenéutica es el autoesclarecimiento de este comprender y solo en forma derivada, una metodología de la ciencia histórica".
4. Considerando los intereses de la época, Dilthey orientó sus investigaciones hacia la fundamentación de las ciencias del espíritu, dejando a un lado su lógica. Su psicología tampoco pretende ser un mero perfeccionamiento de la ciencia de lo positivo de lo psíquico.
5. Lo fundamental en Dilthey queda expresado en sus cartas a Yorck en las siguientes palabras: "*Nuestro común interés por comprender la historicidad*". Con el objetivo de señalar las ideas principales de Dilthey, Heidegger se centrará en pasajes seleccionados de su intercambio epistolar.
6. El cuestionamiento de Yorck a Dilthey se muestra principalmente en la crítica a la *Psicología descriptiva y analítica* (1894). Lo primero que Yorck destaca acerca del pensamiento de Dilthey es:

“La reflexión sobre sí mismo como el medio primario del conocimiento, y el análisis como su procedimiento primario quedan firmemente establecidos. A partir de aquí se formulan proposiciones que son verificadas por propia constatación. No se marcha hacia un análisis crítico o hacia una aclaración y, por consiguiente, una refutación de la psicología constructiva y de sus supuestos” (*Briefe*, p. 177).

Yorck atribuye estas falencias a la teoría del conocimiento que profesa Dilthey. Señala Yorck que solo una teoría del conocimiento que adecúe los métodos científicos es lo único que puede fundamentar una metodología apropiada para la psicología.

7. Lo que está exigiendo Yorck es una lógica que anteceda y dirija a las ciencias, como en Platón y Aristóteles, y que logre mostrar en forma positiva y radical la diferencia entre el ente natural y el ente histórico, “entre lo óntico y lo histórico”, ya que en Dilthey esta diferencia es poco clara. Continúa Yorck: “En particular, se echa mano de la comparación como método de las ciencias del espíritu” y luego hace la siguiente crítica: “La comparación es siempre algo estético, se aferra siempre a la forma [*Gestalt*]”. Le señala a Dilthey que entiende la historia como cambios en las formas y le hace ver que el concepto de “tipo” que Dilthey maneja es mucho más profundo porque se refiere a caracteres y no a meras formas. Para Windelband (1848-1915), la historia es una serie de imágenes, de formas individuales. Recuérdese aquí la división que hace Windelband de las ciencias: por un lado, las ciencias “nomotéticas” o de la naturaleza, que se ocupan de las leyes y de los hechos que caen bajo esas leyes; y, por otra parte, las ciencias “idiográficas” que se ocupan de fenómenos particulares y de las relaciones entre ellos (véase Ferrater Mora, *Diccionario de la filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1999, Tomo IV, pág. 3.762).
8. La investigación tradicional de la historia, señala Yorck certeramente, continúa sin distinguir entre objeto óntico e histórico, manteniéndose “en determinaciones puramente oculares’ que apuntan a lo corpóreo y figurativo”.
9. Este párrafo habla de Ranke y se refiere a él como “un gran ocular” para quien lo pasado no puede ser concebido como realidad. Él

limita la historia a lo político porque "solo lo político es dramático". Dice Yorck que desde aquí no se ha producido ningún cambio importante, ni siquiera con la escuela histórica. Esta escuela "antiquarial" sigue el esquema de la construcción mecánica dominante en esa época, la que solamente aportó algo así como "un sentimiento del conjunto".

10. En este párrafo, Yorck hace una crítica a los filólogos en términos como: su "concepto de la historia es una caja de antigüedades"; son "cultivadores de las ciencias naturales"; "no hay nada vivo en todo ello"; "lo efectivamente real se convierte en espectro cuando se lo considera como 'cosa en sí', cuando no se lo vive"; "determinaciones relacionales, última palabra de la sabiduría", etc. Yorck contrasta con esto lo siguiente: "Todo saber histórico verdaderamente vivo, y no solo descriptivo de la vida, tiene el carácter de una crítica". Y continúa: "Pero el conocimiento de la historia es en buena parte conocimiento de las fuerzas ocultas. [...] Pasa con la historia que lo espectacular, lo que salta a la vista, no es lo principal. Los nervios son invisibles; como también es invisible lo esencial en general".

11. Heidegger afirma que Yorck tiene un claro concepto del carácter fundamental de la historia porque parte del ser del existir humano mismo y no de una teoría del conocimiento. "El hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no es ["ser = estar-ahí de la naturaleza" (Nota de Heidegger)], sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad". Añade Yorck que "una autorreflexión que no esté dirigida a un yo abstracto, sino a la propia mismidad me encontrará históricamente determinado, de la misma manera como la física me conoce en cuanto cósmicamente determinado. De igual modo como soy naturaleza, soy también historia". Por tanto, hay que reconocer que formamos parte de dos ámbitos distintos: naturaleza e historia. Lúcidamente, Yorck hace ver que una metodología de la historia no puede prescindir de la historicidad de la conciencia de sí. De la misma forma, la filosofía tampoco puede prescindir de la historicidad; ello sería metodológicamente "como un resto de metafísica". Filosofar es vivir y tiene que haber, por tanto, una filosofía de la historia. Al mismo tiempo, "no habrá ningún filosofar efectivo que no sea histórico. La separación entre filosofía sistemática y exposición histórica es esencialmente incorrecta". Y continúa Yorck

señalando algo muy importante: toda ciencia tiene la posibilidad de hacerse práctica, y análogamente la filosofía tiene una finalidad, que es algo así como su alma, tal como sucede en Platón y Aristóteles. La filosofía –dice Yorck– es manifestación de la vida, y no “expectoración de un pensar sin fundamento”. La filosofía así es una difícil tarea que, además, supone una libertad de prejuicios.

12. La posición de Yorck que capta la diferencia entre lo óptico ocular y lo histórico lleva a una comprensión científica de la vida y esta no es fácil de realizar. La manera estético-mecanicista de pensar es mucho más fácil de expresar en palabras, lo cual es explicable porque las palabras en general provienen de la vista. En cambio, un análisis proveniente de una intuición y que penetra hasta el fondo de la vida es mucho más difícil de decir, y su terminología, inevitablemente simbólica, es difícil de entender para la mayoría de las personas. Por consiguiente, la filosofía tiene su propio lenguaje. Yorck expresa su predilección por la paradoja, a la que considera como “un signo distintivo de la verdad”, verdad que se le escapa a la mayoría, que vive en “una comprensión a medias generalizante”. De este modo, la educación debiera promover la individualidad del ver.

13. Heidegger señala que para la comprensión de la historicidad debe ser desentrañada la diferencia entre lo óptico y lo histórico. “Con esto queda fijada la *meta fundamental de la ‘filosofía de la vida’*”. Se pregunta cómo se podría diferenciar lo óptico de lo histórico si no son llevados ambos a conceptos, es decir, a una unidad originaria. Esto es posible tan solo si se tiene claro lo siguiente: que tanto la pregunta por lo óptico como por lo histórico, son preguntas ontológicas porque se refieren a la constitución de ser de esos entes y que lo óptico “es tan solo *un* dominio del ente. La idea de ser abarca lo ‘óptico’ y lo ‘histórico’. *Ella* es la que debe dejarse ‘diferenciar genéricamente’”.

14. Nos indica Heidegger que la denominación del ente no histórico como “lo ‘óptico’ a secas” revela la influencia de la ontología tradicional que restringía el ámbito de la ontología. El problema de la diferencia de lo óptico y lo histórico presupone haber “*llegado a asegurarse previamente el hilo conductor* por medio de la aclaración ontológico-fundamental de la pregunta por el sentido del ser en general”.

CAPÍTULO SEXTO

TEMPOREIDAD E INTRATEMPOREIDAD COMO ORIGEN DEL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO

§ 78. LO INCOMPLETO DEL PRECEDENTE ANÁLISIS TEMPÓREO DEL DASEIN

1. Hasta ahora hemos hecho ver que la historicidad considerada como constitución de ser de la existencia es, en última instancia, temporeidad. En el análisis precedente no se ha tomado en cuenta el hecho de que todo lo que sucede acaece "en el tiempo", ni se consideró que la comprensión cotidiana entiende a la historia como un acontecer "intratempóreo", es decir, que transcurre dentro del tiempo. La Analítica Existencial debe reconocer la facticidad, por lo tanto, es necesario tomar en cuenta explícitamente la interpretación fáctica óntico-tempórea de la historia. Además, se debe considerar el tiempo en que los entes comparecen, ya que también los procesos naturales están determinados por el tiempo. Pero lo fundamental es que el Dasein, antes de toda teoría, "cuenta con el tiempo" y su vida se ordena por el tiempo. Y esto sucede antes de medir el tiempo con un reloj. En este párrafo nos parece importante hacer notar que aquí Heidegger reafirma una tesis fundamental de su propia ontología: que la Analítica Existencial debe partir de la facticidad y hacerla ontológicamente transparente al Dasein.
2. Este párrafo plantea una serie de preguntas que se siguen de lo dicho anteriormente. Estas se pueden resumir en el uso del término "tiempo" en la vida cotidiana y terminan con la cuestión fundamental: la relación de este tiempo cotidiano con la temporeidad del Dasein.

3. Como el Dasein fácticamente cuenta con el tiempo, sin tener una comprensión existencial de este, será necesario examinar cómo el Dasein "en cuanto temporeidad" temporiza su comportamiento, de tal modo que efectivamente *cuenta con el tiempo*. La interpretación hecha hasta aquí es incompleta e inacabada por el hecho de que no se ha considerado que a la temporeidad le pertenece el tiempo del mundo. "Así llegará a aclararse 'el tiempo' ordinariamente conocido, el tiempo 'en el que' se presentan los entes y, a una con ello, se hará clara la intratemporeidad de estos entes".

4. Primeramente, el Dasein cotidiano encuentra el tiempo en lo a la mano y en lo que está-ahí. El Dasein comprende este tiempo como algo que también está-ahí. ¿Cómo llega el Dasein a formarse este concepto vulgar del tiempo? Se responde a esta pregunta diciendo que "el concepto vulgar del tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario". Con esto igual se justificará lo expresado anteriormente acerca de la interpretación de la temporeidad como "tiempo originario".

5. La concepción vulgar del tiempo se refiere a este en términos de tiempo subjetivo u objetivo, vacilando en qué consiste cada uno. Curiosamente sucede que cuando se comprende al tiempo como algo que es en sí, es comprendido como algo subjetivo y atribuido al alma; en cambio, cuando el tiempo tiene el carácter de conciencia, entonces se le considera objetivo. El texto añade que la concepción hegeliana parecería superar ambas posibilidades, es decir, tanto lo objetivo como lo subjetivo. Sabemos que Hegel relaciona "tiempo" y "espíritu" para explicar "que el espíritu en cuanto historia 'cae en el tiempo'". La pertenencia del tiempo del mundo a la temporeidad del Dasein pareciera "coincidir con Hegel en el resultado". Pero el análisis de Hegel es opuesto ontológicamente al planteamiento que se ha hecho aquí de la temporeidad. Revisar la concepción hegeliana del tiempo y del espíritu nos permitirá aclarar mejor los temas que nos hemos propuesto: "La interpretación ontológico-existencial de la temporeidad del Dasein, la interpretación del tiempo del mundo y la del origen del concepto vulgar del tiempo".

6. La pregunta si al tiempo le corresponde un cierto "ser", esto es, "por qué y en qué sentido lo llamamos 'ente'", solamente podrá ser respondida en la medida en que "se haya mostrado hasta qué punto la temporeidad misma hace posible, en el todo de la temporización, una comprensión del ser y un hablar del ente". Es lo que se propondrá mostrar en los próximos capítulos finales.

§ 79. LA TEMPOREIDAD DEL DASEIN Y EL OCUPARSE DEL TIEMPO

1. Este primer párrafo es un excelente y detallado resumen de la constitución de ser del Dasein en cuanto tempóreo. El estar-en-el-mundo en medio de los entes se expresa constantemente en la ocupación y en el decir algo de los entes. El ocuparse circunspectivo de la comprensión común se realiza en un presente que está a la espera y que, a la vez, retiene u olvida. En cuanto ocupación, los tres éxtasis del tiempo se encuentran juntos y se expresan en el decir con los términos "luego", "antes", "entonces" y "ahora".
2. En la palabra "luego" se expresa un estar a la espera dentro de la ocupación; en la palabra "ahora" se expresa un presente y en el "entonces", un pasado. Se nos indica que en el "luego" se dice tácitamente "ahora todavía no", es decir, hay un presente que está a la espera y retiene o bien olvida aquello pasado por lo cual está a la espera, por ejemplo, en cuanto eso a la espera ha sido habitualmente así o me lo anunciaron antes. El "entonces" quiere decir "ahora ya no más", es decir, en el presente se registra algo que pasó y que ya no sucederá. Tanto el "luego" como el "entonces" se comprenden desde un "presente". Este presente "tiene una particular preponderancia". Siempre el presente hace referencia a un pasado y a un futuro; se da en unidad con un pasado y un futuro, aun cuando estos estén olvidados y nos enredemos en un ahora-ahora. Se añade que el "en seguida" tiene el sentido de algo futuro que ocurrirá muy pronto; el "recién" tiene el sentido de un pasado inmediato. "El horizonte de la retención que se expresa diciendo 'entonces' es el 'anteriormente': el del 'luego', el 'más tarde' ('venidero'), el del 'ahora', el 'hoy'." Recordemos que la temporeidad en sus tres éxtasis es un trascender, un salir de sí, hacia un cierto horizonte de trascendencia.

3. A la estructura del "entonces", "luego" y "ahora" la llamaremos databilidad (*Datierbarkeit*). Esta databilidad no implica una fecha determinada del calendario, aun cuando "el 'ahora', el 'luego' y el 'entonces' quedan más o menos determinadamente fechados".

4. Pareciera algo superfluo examinar el sentido del ahora, el luego y el entonces. Es claro que con estos términos nos referimos a algo del tiempo. "Pero que todo ello se refiera al 'tiempo' mismo, cómo sea posible esto y qué signifique 'tiempo', no queda conceptualizado en la comprensión 'natural' del 'ahora', etc". ¿Por qué el Dasein al hablar de lo que es objeto de ocupación se refiere a un ahora, a un luego y a un entonces? La respuesta a esta última pregunta es que cuando el Dasein "habla de alguna cosa interpretándola, se expresa también a sí mismo, es decir, coexpresa su *estar en medio* de lo a la mano comprendiéndolo circunspectivamente (...)". Este estar del Dasein –al descubrir lo a la mano– lo hace comparecer y, además, al hablar de las cosas, el Dasein se interpreta, a la vez, a *sí mismo*, lo cual es posible solamente porque se funda en una presentación.

5. La presentación abierta al pasado y al futuro se interpreta a sí misma porque desde siempre está abierta a sí misma. "Puesto que la *temporeidad* 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". El tiempo "es la presentación que se interpreta a sí misma". Esto quiere decir que la temporeidad extáticamente abierta, que originariamente se da en el Ahí, como se ha dicho, es conocida de forma inmediata en la ocupación. Sin embargo, la comprensión inmediata del tiempo no significa que se comprenda la temporeidad originaria ni el origen del tiempo que en ella tiene lugar.

6. La relación esencial del ahora, del luego y del entonces que es propia de la estructura de la databilidad demuestra que estos tres momentos tienen su origen en la temporeidad que se interpreta a *sí misma*, es decir, en la temporeidad que lleva consigo su autointerpretación. Cuando decimos "ahora", estamos diciendo también que sucede algo, y que este algo es un algo que se está dando: una presentación de entes. En el ahora de la presentación de entes queda abierto extáticamente el presente y, por lo tanto, también el pasado

y el futuro. La estructura de la databilidad del ahora, luego y entonces "es el reflejo de la constitución extática de la temporeidad" y estos tres momentos en cuanto proceden de esta constitución extática de la temporeidad son ellos mismos tiempo. Las expresiones del ahora, luego y entonces que hemos examinado anteriormente constituyen "la más originaria *indicación del tiempo*". En la última parte del párrafo se concluye algo fundamental: en la unidad extática de la temporeidad, el Dasein ya está siempre abierto para sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo y, junto con ello, quedan al descubierto los entes intramundanos que comparecen en la aperturidad del Ahí y del ahora. Podemos decir en resumen que el tiempo es algo que forma parte del modo en que el Dasein se abre a sí mismo y al mundo.

7. Se añade que también los horizontes que son propios del ahora, luego y entonces tienen este carácter de databilidad en la forma del "hoy que...", "más tarde cuando..." y "anteriormente cuando...".
8. Ya se ha dicho que el estar a la espera se interpreta como un "luego", y que este luego implica un "ahora todavía no" (cf. párrafo 2 de este parágrafo). Se añade que el estar a la espera que presenta comprende un "hasta entonces". El "hasta entonces" tiene la forma temporal de un "entre tanto" (*inzwischen*), que a su vez tiene la estructura de la databilidad, que se expresa en un "mientras que" (*während*). Este "mientras que" se puede expresar también de otra forma, vale decir, como un "hasta entonces" que se articula en un "desde tal momento-hasta tal momento". El mientras que está a la espera y presentando, constituye la *duración*. Esta duración queda en la ocupación comprendida –no en forma expresa– como "lapso de tiempo". La duración tampoco expresa un "mientras tenso" [*gespanntes*], "sino en la medida en que está abierta *para sí misma* como *extensión* extática de la temporeidad histórica [...]. No solo es tenso el 'mientras', sino que todo 'ahora', 'luego' y 'entonces', tiene siempre, además de la estructura de la databilidad, una tensidad de variable amplitud (...)"
9. La ocupación que ahora está a la espera y que retiene, se da o se toma un tiempo que no está calculado en forma determinada. Este tiempo queda "datado" (*datiert sich*) a partir del objeto de la ocupación de cada uno de los modos de ocupación en que el Dasein se da

tiempo, el cual se abre "en la comprensión afectivamente dispuesta, a partir de aquello que se hace 'a lo largo del día'". El tiempo que el Dasein se da queda encubierto en la medida en que el Dasein se absorbe en la ocupación olvidándose de sí, es decir, el Dasein a lo largo del día no se comprende a sí mismo como viviendo en una serie continua de "ahoras". El tiempo se le presenta al Dasein con "agujeros". De esta manera no podemos rehacer un día íntegramente, de forma continuada. "Esta falta de integridad del tiempo horadado no es, sin embargo, un despedazamiento, sino un modo de la temporeidad ya siempre abierta y extáticamente *extendida*". El tiempo que nos damos en la ocupación solo se puede ver si abandonamos la representación teórica de un flujo de "ahoras" y si comprendemos que las formas del darse tiempo del Dasein son "determinadas primariamente a partir de *la manera como el Dasein, de acuerdo con el modo concreto de su existencia, 'tiene' su tiempo*".

10. En este párrafo se explica la propiedad y la impropiedad de la existencia por medio de los modos en que se temporiza la temporeidad. El Dasein impropio vive en un presente que no está a la espera de un futuro y no toma en cuenta el pasado: vive inmerso en lo inmediato, yendo de aquí para allá y perdiendo su tiempo. A la vez, como está tan disperso, "no tiene tiempo para nada". La existencia propia, en cambio, nunca pierde el tiempo porque está comprometida con su decisión y, por lo tanto, "siempre tiene tiempo". La existencia propia vive el presente como *instante* que ha retenido el pasado y que, además, abre el futuro. Esta existencia que vive el instante es ella misma una forma de temporeidad que se caracteriza por una estabilidad y por un existir desde sí-mismo, teniendo "su tiempo *para* lo que la situación exige de ella". En la resolución que caracteriza a la propiedad, el Dasein queda abierto a una situación en la cual no se puede perder de su resolución.
11. Se nos dice que el Dasein que ha sido arrojado puede tomarse y perder su tiempo solamente en cuanto "*le ha sido asignado un 'tiempo'*".
12. El Dasein convive siempre con los otros manteniéndose en una comprensión pública y de término medio. En esta convivencia cotidiana los "ahora... que" y "luego... cuando" son interpretados de

modo distinto por cada Dasein. Cada uno, por ejemplo, al decir "ahora", entiende esta expresión en forma diferente dentro de ciertos límites. El tiempo adquiere un carácter público, deja de ser el de cada cual. En la ocupación el tiempo no es el mío, sino un tiempo que se *aprovecha* y con el que se cuenta. El tiempo es tanto más público "cuanto más *explícita* es la forma como el Dasein fáctico *se ocupa* del tiempo (...)".

§ 80. EL TIEMPO DE QUE NOS OCUPAMOS Y LA INTRATEMPOREIDAD

1. Se ha dicho que el Dasein, existiendo, se ocupa del tiempo y cómo el tiempo llega a ser público. La pregunta que surge es si acaso ese tiempo público *es*, y si acaso se puede hablar de él como si fuera un ente. Antes de decidir acerca de la objetividad o subjetividad del tiempo público, habrá que estudiar más detenidamente el tiempo público como fenómeno.
2. "El hacerse público del tiempo no es algo que ocurra a momentos en forma ocasional y ulteriormente", sino que es algo que *siempre* ocurre porque el Dasein ya siempre está abierto y comprende e interpreta. De este modo, en la ocupación el Dasein comprende el tiempo como algo por lo que todo el mundo se rige.
3. Una manera en que podemos ocuparnos del tiempo puede ocurrir teniendo como base la datación de los acontecimientos del mundo circundante, pero, en el fondo, precisamente esto mismo sucede dentro de un horizonte del tiempo astronómicamente fijado por medio del calendario. El calendario mismo tiene su fundamento ontológico en el cuidado, es decir, en la condición de arrojado y cadente. El Dasein "calcula" el tiempo, y esta es la razón por la que el tiempo se hace público. Desde el análisis de la consideración que se hizo del tiempo que acontece en el ocuparse, quedó claro que "el ocuparse del tiempo *no* consiste en la aplicación de determinaciones numéricas en la datación". Lo decisivo en el cómputo del tiempo se hace comprensible más originariamente a partir de la temporeidad del Dasein que no puede hacer nada sin tomar en cuenta el tiempo.

4. El tiempo público es el tiempo en el que comparecen los entes a la mano y los entes que están ahí. Estos entes serán llamados "entes intratempóreos" y su interpretación nos permitirá aclarar la esencia del tiempo público.

5. Por su condición de arrojado y abandonado al mundo, el Dasein tiene que ejecutar su existencia en el mundo a través de su ocupación y queda a la espera de su poder-ser-en-el-mundo. Para ello tiene que "contar *con*" y "apoyarse *en*" un ente con una "condición respectiva" muy especial, aquel que le permita ver con claridad las cosas de la naturaleza. La luz del sol que hay en el día le permite verlas claramente; la noche se lo imposibilita.

6. El Dasein que está a la espera de la posibilidad de ver se da su tiempo a través del "luego, cuando amanezca". Este "luego" queda datado por la salida del sol que le da luz y calor. "El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse [y] de esta datación surge la medida 'más natural' del tiempo: el día". Y como el Dasein es finito, estos días ya están contados. A la vez, "el mientras es de día" hace posible que dividamos el día en diferentes momentos. El día del Dasein queda determinado por el transitar del sol no solo de su salida, sino también de su ocaso y de su cenit. En virtud de todo esto, la existencia del Dasein "es un acontecer *cotidiano*".

7. En la fijación del día y de la noche por la posición del sol están todos de acuerdo, ya que es una experiencia que todos podemos realizar. El sol es algo disponible para todos, es algo universal, a pesar de que en algunas partes del mundo, cuando es de día, en otras es de noche. A través del día y de la noche todos podemos medir el tiempo, y esta medida depende de la posición del sol. Este tiempo se mide a través del reloj. El fundamento del reloj es la temporeidad. Es por la temporeidad por lo que podemos descubrir el reloj, ya que la presentación del curso del sol en la forma del estar a la espera y del retener (futuro y pasado), cuando cobra conciencia de sí, es lo que posibilita y exige una datación hecha en función de algo públicamente a la mano, vale decir, el sol.

8. El reloj artificial tiene que estar en sincronía con el reloj disponible para todos, el cual es llamado "reloj natural", es decir, el sol. Y esto, para que los relojes artificiales puedan mostrar el tiempo descubierta en este último.
9. Si queremos determinar en forma ontológico-existencial los rasgos fundamentales del modo cómo se desarrolla la medición del tiempo y del uso del reloj, tenemos que examinar previamente en forma más plena ese tiempo de que nos ocupamos cuando medimos el tiempo. Si es la medición del tiempo la que determina el carácter público del tiempo, entonces tendremos que examinar la manera cómo llega a ser accesible eso que está datado en la medición calculante.
10. El "luego" del estar a la espera en la ocupación contiene un "luego cuando amanezca, será tiempo *para*". Ese "*para*" es lo fundamental: "El tiempo interpretado en el ocuparse es comprendido siempre como un tiempo para (...)". El "ahora que sucede" tal o cual cosa indica un tiempo apropiado o inapropiado para algo. Este *para algo* se funda en un poder-ser del Dasein. Este "tiempo para" revela esa estructura esencial del mundo que hemos llamado anteriormente "significatividad" (cf. § 18, p. 109 ss. y § 69 c, p. 379 ss. De *Ser y tiempo*). Por lo tanto, el "tiempo para" tiene esencialmente carácter múnico [*Weltcharakter*]. "Por eso, llamamos al tiempo que se hace público... *tiempo del mundo* [*Weltzeit*]". Se le llama así no porque sea un ente intramundano, sino porque forma parte de la estructura del mundo. La frase siguiente expone una tarea futura que es fundamental, pues resume lo logrado hasta el momento: "Ahora ya es posible caracterizar estructuralmente de un modo completo el tiempo del que nos ocupamos: este tiempo es datable, tenso, público, y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo".
11. El reloj natural, el sol, es lo que permite que se haga público el tiempo de la ocupación para todo Dasein. Esa publicidad se ve acrecentada y consolidada por el uso del reloj. La pregunta que se plantea en seguida es acerca del modo de la temporeidad del Dasein, que se muestra en esta nueva dirección del desarrollo que ha tomado el

cálculo del tiempo y el uso del reloj. La respuesta a esta pregunta permitirá una comprensión más originaria de ese hecho que consiste en que la *medición del tiempo*, vale decir, el hacerse público en forma explícita del tiempo, se funda en la temporeidad del Dasein o, dicho de manera más precisa, "en una muy determinada temporización del Dasein".

12. Con el progreso han sucedido algunos cambios respecto al cómputo del tiempo. Por ejemplo, la noche puede hacerse día por la luz artificial y el uso del reloj ha permitido medir directamente el tiempo sin acudir al reloj natural. Sin embargo, aunque no parezca evidente, también la medición del tiempo por el uso del reloj se halla fundada en la temporeidad del Dasein y en la aperturidad del Ahí, puesto que el uso del reloj está regulado por el reloj natural.
13. El Dasein primitivo se libra de la lectura del tiempo en el cielo midiendo la sombra proyectada por un ente (reloj del campesino) y en esa sombra queda representada la posición del sol. Las distintas longitudes de la sombra miden el tiempo, de modo que una persona del campo puede concertar una reunión con alguien "cuando la sombra mida tantos pies".
14. Ni el reloj que nosotros usamos ni el reloj que mide el tiempo por la sombra proyectada son el tiempo mismo.
15. Al mirar el reloj no nos estamos fijando en la postura de los punteros del reloj. "Al determinar, en el uso del reloj, la hora que es, *decimos*, explícita o tácitamente, *ahora* es tal o cual hora, *ahora* es tiempo para... todavía hay tiempo..., vale decir: desde *ahora* hasta...". Se afirma en seguida algo fundamental: "Mirar el reloj para ver la hora es un acto fundado en y dirigido por un tomar para sí tiempo". ¿Qué significa esto? Al mirar el reloj para ver la hora lo que constatamos es un presente, un ahora. Nos decimos "ahora" y esto es tan obvio que no lo advertimos.
16. El reloj revela una datación bajo el carácter de una medición. En el reloj leemos inmediatamente un número que está contenido en

un trecho que tiene que ser medido posteriormente. La unidad de medida es invariable y estable, está-ahí en todo momento para cualquiera. La datación que medimos se nos da en un presente, es decir, la lectura del reloj se expresa en un ahora: ahora son las ocho de la noche. Entonces, el tiempo que es accesible en todos los relojes es algo así como "una *multiplicidad simplemente presente de aboras*" y este tiempo medido no es el tiempo en cuanto tal.

17. La temporeidad del Dasein posibilita originariamente la apertura del espacio y puesto que el Dasein es espacial, el Dasein se encuentra en "un 'aquí' existencial desde un 'allí' previamente descubierto", es decir, el estar en un aquí presupone un allí que se ha mostrado antes. Por lo tanto, el tiempo está para nosotros siempre ligado a un lugar del Dasein. La temporeidad es la condición de posibilidad para que la datación se pueda ligar a un lugar determinado. No es que el tiempo quede primariamente ligado a un lugar, sino que ese espacio se conecta con el tiempo por la temporeidad del Dasein y determina la medición del tiempo, de modo tal que puede ser entendido por todos los habitantes del mundo. Por ejemplo, en el momento en que estamos escribiendo esto que ustedes leen son las siete de la tarde aquí en Santiago de Chile. En este mismo momento, en el Perú es una hora totalmente distinta, en Argentina es otra hora diferente de la de Santiago y de la del Perú. Se nos dice que, como el reloj y el cálculo del tiempo se fundan en la temporeidad del Dasein, y ya que por esta temporeidad el Dasein es histórico, él también tendrá carácter histórico y tendrá historia. Por ejemplo, hubo un tiempo en que los relojes eran relojes de arena, otro tiempo en que los relojes eran de péndulo, otro, que eran de cuerda; hoy, los hay digitales, etc.
18. En la medición del tiempo, este no se convierte en espacio por el hecho de que se usen medidas espaciales. Tampoco el hecho de que se usen números para medir la trayectoria del tiempo constituye lo esencial de la *medición* del tiempo. "Lo ontológicamente decisivo radica, más bien, en la específica *presentación* que hace posible la medición". La presunta espacialización del tiempo no es tal, sino que la medición del tiempo por el espacio significa solo la presencia de un ente que "en todo ahora está ahí para cualquiera", es decir, el reloj. En la medición del tiempo en un determinado ahora

se nos olvida aquello que estamos midiendo en cuanto tal, es decir, el tiempo en sí mismo, y nos quedamos con la trayectoria espacial y los números.

19. Cuanto menos tiempo tenemos para perder, más precioso se nos torna el tiempo. Por ejemplo, en este momento tengo solo media hora para estudiar y si en esa media hora tengo un reloj que no es manejable, voy a perder mucho tiempo en ver la hora, y cuando vea la hora, ya será otra hora que la hora que estoy viendo. Tiene que ser muy rápida la determinación del tiempo que es el ahora. La hora del ahora tendría que verla "al tiro", como dice esa magnífica expresión chilena que se refiere al disparo que se hace en las carreras para indicar el momento de partida.

20. Hasta el momento se trataba solamente de relacionar el uso del reloj con el tiempo que el Dasein *se toma* usando de las cosas que entonces aparecerán "dentro" del tiempo (ver nota del traductor en la página 424, que se encuentra al final de la página 496 de *Ser y tiempo*). El cálculo astronómico del tiempo del mundo que divide el día y la noche, por ejemplo, es algo que pertenece al ámbito de la naturaleza, al descubrimiento de la naturaleza. Así también, la cronología calendario-historiográfica solo puede ser comprendida desde "el ámbito de los problemas del análisis existencial del conocimiento histórico". Se añade en la nota de Heidegger, al final de la página, que estas conexiones y la relación de ellas con la temporalidad e historicidad del Dasein "requieren una investigación más a fondo".

21. Gracias a la medición que se hace del tiempo, este adquiere un mayor carácter público y así constituye eso que en general llamamos "el tiempo". En la ocupación se le atribuye a cada cosa su propio tiempo. Por ejemplo, el estudio se hace a una determinada hora. Y este tiempo "se tiene", al igual que los entes intramundanos *tienen* tiempo, como, por ejemplo, el libro que estoy ocupando, está en el tiempo. "El tiempo 'en el que' comparecen los entes intramundanos es lo que llamamos tiempo del mundo". Este tiempo es trascendente por el hecho de que forma parte de la trascendencia del mundo. Junto con la aperturidad del mundo, se ha hecho público también

el tiempo del mundo y, por tanto, cuando estamos ocupados con los entes intramundanos comprendemos a estos en el tiempo.

22. El tiempo de lo que está-ahí no es algo objetivo, si con la palabra "objetivo" entendemos que ese tiempo es algo que pertenece al ente que se nos hace presente. Tampoco es "subjetivo", si por esta palabra se entiende que el ente que está-ahí está en el tiempo porque se presenta al Dasein. Sin embargo, se nos dice que el tiempo del mundo es más objetivo que cualquier objeto por el hecho de que *"ya está siempre 'objetivado' [...] con la aperturidad del mundo"*. Contra Kant, se dice que el tiempo se encuentra tan inmediatamente en lo físico como en lo psíquico. Muestra de esto es el tiempo que se nos muestra en el cielo y por el cual podemos regirnos naturalmente.

23. En seguida se nos dice que *"el tiempo del mundo es también 'más subjetivo' que todo posible sujeto"* porque contribuye a hacer posible el ser del Dasein. El tiempo no está ni en el sujeto ni en el objeto, "sino "que 'es' [nótese el 'es'] anterior a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta 'anterioridad misma". Surge entonces la pregunta si acaso el tiempo tiene ser o es algo fantasmagórico, "o es 'más ente' que todo posible ente". Se responde que si es la temporeidad extático-horizontal la que temporiza el tiempo del mundo, los entes intramundanos deben ser intempóreos, como todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein. Esto ocurre tanto si llegan a ser o dejan de ser realmente como si tienen tan solo consistencia ideal.

24. Se debe evitar una concepción tanto objetivista como subjetivista del tiempo del mundo, ya que este pertenece a la temporización de la temporeidad. Para evitar esto habrá que entender cómo la comprensión teórica inmediata del tiempo y su predominio en el Dasein impiden la comprensión del tiempo originario, es decir, de la *temporeidad*. Para aclarar la génesis del tiempo vulgar se debe partir de la intratemporeidad, ya que la ocupación cotidiana encuentra el tiempo en el ente intramundano.

§ 81. LA INTRATEMPOREIDAD Y LA GÉNESIS DEL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO

1. Se plantea la pregunta acerca de cómo se hace explícito de forma inmediata el tiempo de la ocupación. Se nos dice que el "uno" se rige explícitamente por el tiempo en el uso del reloj. Esta referencia al "uno" se aclarará en párrafos posteriores, en cuanto se dirá que el "uno" huye de sí mismo en la ocupación. El puntero del reloj, presentando, retiene el pasado, y presentando también está a la espera del futuro. Lo que el puntero del reloj muestra es el tiempo y en esta muestra se confirma la definición aristotélica del tiempo: "Porque el tiempo es lo numerado en el movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior". Esta definición se entiende dentro del horizonte ontológico en que se mueve Aristóteles y que ha sido puesto en cuestión en esta investigación. Tan solo cuando haya sido resuelto el problema del ser, si es que esto se logra, podremos hacer una crítica a la concepción aristotélica del tiempo.

2. Todas las discusiones acerca del tiempo se atienen fundamentalmente a esta definición de Aristóteles que se refiere al tiempo de la ocupación. El tiempo es medido numéricamente y es expresado por el movimiento de los punteros del reloj. "Lo numerado son los ahoras. Y estos se muestran 'en cada ahora' como 'en seguida-ya-no-más' y 'justo todavía no'". Y a este tiempo lo llamamos "el tiempo del ahora" [*Jetzt-Zeit*] o, como podríamos decir también, con una palabra un poco quizá extraña, "el tiempo ahórico".

3. Cuanto más insertos espontáneamente estamos en la ocupación, menos nos detenemos en el tiempo en cuanto tal y diremos con o sin palabras: ahora, después, entonces, o sea, ahora [presente], después [más tarde], entonces [antes (*danals*)]. La comprensión vulgar del tiempo se muestra "como una serie de ahoras constantemente 'presentes' a la vez que transcurrentes y advenientes". Se pregunta en seguida: *Was liegt in dieser Auslegung der besorgten Weltzeit?* "¿Qué yace dentro de esta interpretación del tiempo de la ocupación?".

4. Recibiremos la respuesta a esta pregunta si retrocedemos a lo que constituye la estructura esencial plenaria del tiempo del mundo y

la comparamos con la comprensión vulgar del tiempo. Recordemos que la databilidad es el primer momento esencial del tiempo de la ocupación, la cual "se funda en la constitución extática de la temporeidad". El ahora datable es esencialmente un "ahora-que", y este es un tiempo apropiado o inapropiado. Por ejemplo, este momento es un tiempo apropiado para estudiar y no es el momento para ir a cenar. Otro momento esencial del tiempo de la ocupación o tiempo del mundo es la *significatividad*. Tanto la databilidad como la significatividad quedan encubiertas en la concepción vulgar del tiempo de ahora, y este encubrimiento pone a un mismo nivel un ahora junto al otro, de modo que conforman una sucesión o secuencia.

5. Estas estructuras se escapan a la concepción vulgar del tiempo porque esta se muestra solo en el horizonte de la ocupación y "solo comprende lo que se 'muestra' dentro de ese horizonte". El ahora que es lo medido en el tiempo de la ocupación se comprende "en el ocuparse de lo a la mano y de lo que está-ahí". Aun cuando no se dice explícitamente que los ahora estén-ahí a la manera de las cosas, sin embargo, se los ve ontológicamente a la manera de un estar-*ahí*. Estos ahora "pasan" conformando el pasado y "vienen" conformando el futuro. La interpretación vulgar del tiempo como tiempo del ahora, como ya se dijo, encubre aquello que llamamos el mundo, la significatividad y la databilidad.
6. En este párrafo se nos dice fundamentalmente que la secuencia de ahora es concebida como algo que está ahí (*vorhanden*) "dentro del tiempo".
7. Se señala nuevamente que se intenta solucionar ontológicamente el problema de la continuidad del tiempo como un algo que está-ahí. Con ello queda encubierta la muy particular estructura del tiempo del mundo, es decir, la databilidad y su tensidad.
8. Este párrafo muestra que el tiempo de la interpretación vulgar como una secuencia de ahora, en que siempre hay un "denantes" y un "en seguida", es un tiempo infinito dentro del cual no se puede encontrar nunca un fin.

9. Este encubrimiento de la temporeidad en una infinitud del tiempo público tiene su raíz en el hecho de que el Dasein impropio se pierde en una ocupación que esquivo su propia finitud, y olvida su muerte viviendo una existencia cotidiana, "que en el ocuparse anhelaba... coger lo más posible del tiempo que aún está por venir y que 'sigue pasando'".

10. En el esquivar la muerte, esta, no obstante, persigue al que huye. Cuando el Dasein habla del "pasar del tiempo", el Dasein comprende mucho más de la temporeidad de lo que él "quisiera admitir". La temporeidad, por lo tanto, pese a todos los encubrimientos, no está para el Dasein totalmente cerrada. El Dasein quisiera detener el tiempo. "Hay aquí un impropio *estar a la espera* de los 'instantes', que a la vez *olvida* los que se escurren". Sin embargo, de alguna manera, el Dasein comprende "la secuencia de los ahora como *escurridiza* y pasajera", es decir, aunque sea veladamente, sabe de su muerte.

11. En la interpretación vulgar el Dasein registra la secuencia de ahora como irreversible. Esta imposibilidad de inversión se debe a que el tiempo público se funda en la temporeidad, cuya temporización marcha irremediadamente hacia el fin.

12. La interpretación vulgar del tiempo se origina en el Dasein cadente. También la historia se entiende públicamente como un acontecer de hechos que transcurren dentro del tiempo. Pero ya se ha visto que "solo a partir de la temporeidad del Dasein y de su temporización llega a ser comprensible *por qué y cómo el tiempo del mundo pertenece a dicha temporeidad*". Es desde la interpretación plena del tiempo del mundo, lograda por la comprensión de la temporeidad, que se puede llegar a entender el encubrimiento que tiene lugar en el concepto vulgar del tiempo.

13. Si por la comprensión de la temporeidad podemos comprender la interpretación vulgar, no podemos decir que lo inverso sea verdadero, es decir, que por la interpretación vulgar podamos comprender la temporeidad. Es por esto que la temporeidad es considerada legítimamente como el "*tiempo originario*".

14. Se reitera lo dicho en el párrafo anterior: que desde la concepción vulgar del tiempo no es posible aclarar "el fenómeno extático-horizonta del *instante*", de ese instante que forma parte de la temporeidad propia. Tampoco coincide el futuro extáticamente comprendido del Dasein con "el 'luego' datable y significativo y el concepto vulgar de 'futuro'". De la misma manera, tampoco coincide el pasado (el haber sido) referido al Dasein con "el concepto del pasado en el sentido de los puros ahora que ya transcurrieron".

15. Aun cuando la concepción vulgar del tiempo se refiere tan solo al tiempo del mundo, indirectamente hace referencia al alma y al espíritu, confirmando lo expresado por Aristóteles en la *Física*, capítulo 4, 223 a25, y por Agustín, en *Confesiones*, libro XI, cap. 26. Y así "la interpretación del Dasein como temporeidad tampoco queda, en principio, fuera del horizonte del concepto vulgar del tiempo". También Hegel trató de mostrar de modo explícito la conexión del tiempo de la concepción vulgar con el espíritu. Kant ve el tiempo como algo subjetivo, pero que, sin embargo, está unido al "yo pienso", aunque no esté relacionado con él. La interpretación de Hegel es especialmente apropiada para iluminar de alguna forma la interpretación del Dasein como temporeidad y la comprensión del origen del tiempo del mundo en esta temporeidad.

**§ 82. CONFRONTACIÓN DE LA CONEXIÓN
ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE LA TEMPOREIDAD, DEL DASEIN
Y DEL TIEMPO DEL MUNDO CON LA CONEXIÓN ENTRE TIEMPO
Y ESPÍRITU EN HEGEL**

La historia, que es por esencia historia del espíritu, transcurre, como dice Hegel, "en el tiempo" (*La razón en la historia. Introducción a la filosofía de la historia del mundo*, Edición de G. Lasson, 1917, p. 233). Pero Hegel hace un esfuerzo por entender la *posibilidad* de que el espíritu caiga dentro del tiempo; el espíritu tiene, por tanto, que ser afín a la esencia del tiempo. De aquí surgen dos preguntas: "1. ¿Cómo determina Hegel la esencia del tiempo? 2. ¿Qué hay en la esencia del espíritu que le hace posible 'caer dentro del tiempo'?".

a) *El concepto del tiempo en Hegel*

1. La *Física* de Aristóteles es la primera interpretación de la concepción vulgar del tiempo, relacionando al tiempo con el lugar y el movimiento, dentro del contexto de una ontología de la naturaleza. Hegel, fiel a la tradición, trata del tiempo en su "Filosofía de la naturaleza", que es la Segunda Parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En la Primera Sección relaciona espacio y tiempo. "Ellos son la exterioridad abstracta", noción que se aclarará más adelante.
2. Espacio y tiempo en Hegel no están simplemente acoplados. Hegel afirma que "el espacio 'es' tiempo, es decir, el tiempo es la 'verdad' del espacio". Cuando el espacio es pensado en su ser mismo, comparece como tiempo. La pregunta que surge, en seguida, es: "¿De qué modo debe ser pensado el espacio?".
3. Dice Hegel que "el espacio es la multiplicidad abstracta de los puntos en él diferenciables". El espacio no surge por mero acoplamiento de los puntos. Aunque el hombre pueda diferenciar distintos puntos en el espacio, sin embargo, el espacio no surge por medio de esta diferenciación que el hombre puede hacer. El espacio no queda dividido por estos puntos, como tampoco el espacio surge de la unión de estos puntos. A pesar de estos puntos diferenciables, el espacio permanece en sí indiferenciado. En cuanto el punto diferencia algo en él, es *negación* del espacio. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el punto de suyo no tiene ninguna espacialidad. El punto no es un pequeñito espacio. Es solo un lugar dentro del espacio, pero —entiéndase bien— que ese lugar es un lugar no espacial. El espacio tampoco es punto, sino como dice Hegel, es "puntualidad". Y este es el fundamento por el cual Hegel piensa que el espacio es tiempo.
4. El punto en cuanto negatividad del espacio se relaciona, no obstante, con el espacio determinando la línea y la superficie en un estar-fuera-de-sí porque sale de sí convirtiéndose en línea, la cual sale de sí convirtiéndose en espacio. Podemos decir que al moverse el punto, deja de ser punto porque, a la vez, se niega a sí mismo cuando avanza creando la línea, la que negando esa misma dirección en que iba, se desplaza entera creando la superficie.

5. "Cuando el espacio es representado [*Vorgestellt* = 'puesto al frente'], es decir, inmediatamente intuido en el indiferente mantenerse de sus diferencias, las negaciones quedan, por así decirlo, simplemente dadas". Pero todavía no nos es dado aprehender el espacio en su ser. Para ello se requiere pensar la síntesis que haya pasado por la tesis y la antítesis superándolas. El espacio es pensado solo cuando las negaciones no se mantienen en su indiferencia, sino que son superadas y negadas. En la negación de la negación, lo cual significa que el punto es de suyo una negación porque no tiene ningún espacio, el punto sale de la indiferencia del mero estar-ahí y se distingue: ya no es este ni tampoco todavía aquel. El punto no queda ya paralizado en el espacio y se "pavonea" despidiéndose de los otros. Esta negación de esa negatividad, que era propia del punto, es lo que Hegel va a llamar el tiempo. "El ponerse-para-sí de todo punto es un ahora-aquí, ahora-aquí, y así sucesivamente". "Aquello por lo cual el punto se puede poner cada vez para sí como un 'este aquí', es siempre un ahora". Las últimas frases se refieren con más detalle a la justificación de la afirmación de que "el espacio es tiempo". El párrafo termina con la pregunta: "¿Cómo se determina este tiempo?".

6. Según Hegel, "el tiempo en cuanto unidad negativa de estar-fuera-de-sí", es algo abstracto e ideal. El tiempo es aquello que "siendo, no es, y que, no siendo, es: el devenir intuido". Las diferencias en el tiempo entre lo que es y lo que no es son momentáneas y aparecen como distintas a sí mismas. Hegel, como se dijo, se refiere al tiempo como "devenir intuido", esto es, el devenir es aprehendido directamente como el paso del ser a la nada y de la nada al ser. El ser del tiempo es el ahora que tan pronto es, deja de ser y antes del ahora, todavía no es. El tiempo, entonces, puede ser comprendido como no-ser. El tiempo es un devenir "intuido", en cuanto sus secuencias no son "pensadas", sino que son aprehendidas directamente.

7. La interpretación del tiempo en Hegel corresponde a la comprensión vulgar del tiempo. La interpretación hegeliana del tiempo encubre y nivela la estructura del ahora, con lo cual el tiempo queda determinado entonces como algo que está-ahí, como un *Vorhanden*.

8. En este párrafo se presentan algunos textos de Hegel que muestran esta nivelación del tiempo.

9. En la concepción del tiempo como "devenir intuido", ni el dejar de ser ni el llegar a ser tienen importancia. Podemos decir que Hegel caracteriza el tiempo como un mero acabarse ("la abstracción de la consunción": *Abstraktion des Verzehrens*), llevando al extremo la comprensión vulgar del tiempo. Esta primacía del acabarse en la concepción hegeliana del tiempo no es la misma que con razón se produce en la concepción cotidiana del tiempo. En efecto, Hegel no hubiera podido demostrar en forma dialéctica esta primacía. Ni tampoco hubiera podido demostrar esa afirmación obvia para él de que "el ahora emerge justamente en el ponerse-para-sí del punto". La interpretación hegeliana del tiempo como devenir tiene un sentido mucho más abstracto que la idea de un "fluir" del tiempo. Al comprender el tiempo como negación de la negación, es decir, de esa puntualidad del punto, el tiempo queda visto como una secuencia de horas. Esta concepción del tiempo le hizo posible a Hegel relacionar el tiempo con el espíritu.

Remitimos al lector a la nota número 5 de Heidegger en las páginas 445-446 de *Ser y tiempo*, donde este hace una magnífica relación de la concepción hegeliana del tiempo con la concepción aristotélica y la de Bergson.

b) *La interpretación hegeliana de la conexión entre tiempo y espíritu*

1. Se pregunta cómo en Hegel ha de ser entendido el espíritu para que caiga dentro del tiempo, comprendido como "negación de la negación". Se responde que en Hegel la "esencia del espíritu es el concepto". Concepto no está tomado en el sentido habitual de la universalidad de un género, sino como "la forma del propio pensar que se piensa a sí mismo" y se concibe a sí mismo como una aprehensión del no-yo. La aprehensión del no-yo consiste en una diferenciación con el yo que está pensando en algo distinto a sí mismo. Por lo tanto, la aprehensión de esta diferencia implica un acto de diferenciación. Esto lo podemos entender a la luz de la afirmación cartesiana *cogito me cogitare rem*, en el sentido de que al pensar, yo estoy pensando una cosa diferente a mí, lo cual para Descartes es la esencia de la

conciencia. En Hegel, el concepto, como se ha dicho, es pensarse a sí mismo y, por otro lado, podemos decir que este pensarse a sí mismo es *negado* en cuanto estoy pensando una cosa. Es por esto que el espíritu es la negación de la negación.

2. Se añade que el concepto en este pensarse a sí-mismo es libre, en tanto que al autoconcebirse, es propiamente lo que puede ser. Se nos dice que el yo es el concepto puro mismo "que ha venido a la existencia". Este yo no se relaciona consigo mismo de manera inmediata, sino que solamente lo hace abstrayendo de toda determinación y contenido. En este sentido es universal, siendo, a la vez, singular.
3. El espíritu, en cuanto es negación de la negación, es "absolutamente inquieto" y su esencia es la automanifestación. La historia es actualización del progresar del espíritu e implica una exclusión que no es una separación de lo excluido, sino un trascender lo excluido, a la vez que llevándolo dentro de sí. Y es en esto que consiste la libertad del espíritu. A consecuencia de lo anterior, el progreso no es algo cuantitativo, sino cualitativo. El progreso es un proceso cognoscitivo, que va alcanzando un saber de sí-mismo. En cada paso [*Schritt*] el espíritu va sobrepasándose a sí-mismo realizando una lucha contra sí mismo. La meta por alcanzar es llegar a pensarse a sí mismo.
4. En su actualizarse el espíritu, cuya meta es el concepto (negación de la negación), tiene que *caer* dentro del tiempo, "inmediata negación de la negación". El tiempo es una intuición vacía en la que necesariamente aparece el espíritu y permanecerá en él mientras no alcance su concepto puro y se suprima el tiempo. Resumiendo: el espíritu, por su misma esencia, "aparece necesariamente dentro del tiempo". "La historia universal es... la interpretación del espíritu en el tiempo". Finalmente se añade que al hablar de exclusión se hace referencia a un no-ser. El ahora del tiempo se exhibe como siendo y dejando de ser.
5. El tiempo en cuanto "devenir intuido" no es sino el concepto que está-ahí. Estando ahí no tiene ningún poder sobre el espíritu, sino

que el concepto, el autopensarse, el espíritu "es más bien el poder del tiempo".

6. En este párrafo, Heidegger entra de lleno en una crítica a la concepción hegeliana del tiempo. Hegel sostiene que la realización histórica del espíritu en el tiempo es posible en razón de "*la mismidad de la estructura formal del espíritu y del tiempo como negación de la negación*". Es esta negación de la negación, algo "máximamente vacío" ontológicamente, la que posibilita que el espíritu y el tiempo se diferencien y que, a la vez, pueda haber una afinidad entre ambos. Este tiempo al que se refiere Hegel es el tiempo del mundo como secuencia de horas y del cual no se explica su origen, incluso queda "encubierto". De esta manera, el tiempo queda establecido como algo que está-ahí, como un mero *Vorhanden*. Y por eso es que el espíritu tiene que caer "dentro del tiempo". No queda claro, sin embargo, el significado de este caer ni el modo como el espíritu se realice en el tiempo. También queda sin explicar la constitución del espíritu como negación de la negación, al no apelar a la temporeidad originaria.

7. Lo importante, sin embargo, es que Hegel se "aventure" a una conexión entre tiempo y espíritu, aun cuando no podamos aclarar en estos momentos si es correcta o no. El esfuerzo de la filosofía hegeliana se dirige hacia poder mostrar en qué consiste concretamente el espíritu. En el último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* aparece el espíritu como aquello que se realiza en el tiempo, sin llegar a su plena realización, es decir, el espíritu se mueve dialécticamente sin llegar nunca a la plena identidad consigo mismo; es puro proceso e inquietud.

8. En cambio, la analítica existencial del Dasein que se ha hecho en las páginas anteriores tiene como punto de partida la existencia concreta, arrojada del Dasein y busca aquello que hace posible la temporeidad *originaria*. A diferencia de Hegel, en Heidegger el espíritu no "cae" dentro del tiempo, sino "que la existencia fáctica, en cuanto cadente, 'cae' desde la temporeidad originaria y propia". Heidegger señala que es por la temporeidad del Dasein por la que se puede explicar la historia. Si el Dasein no fuera tempóreo, no habría historia ni sería posible una ciencia histórica.

§ 83. LA ANALÍTICA TEMPÓREO-EXISTENCIAL DEL DASEIN
Y LA PREGUNTA ONTOLÓGICO-FUNDAMENTAL POR EL SENTIDO
DEL SER EN GENERAL

Este último párrafo es un magistral resumen de todo lo que se ha intentado realizar en *Ser y tiempo* desde la Introducción hasta las últimas páginas. A partir de la síntesis del arduo trabajo realizado en esta obra para poder fundamentar una ontología, Heidegger, sin embargo, deja planteada una serie de interrogantes fundamentales para la elaboración de una filosofía del ser. Veremos ahora, al final, que esta obra *Ser y tiempo* queda presentada solo como un *camino* abierto para profundizar en todo aquello que va implicado en la pregunta por el ser en general.

1. Se nos dice que la finalidad de esta obra ha sido interpretar ontológicamente "*desde su fundamento el todo originario del Dasein fáctico*", considerando los modos de la propiedad e impropiidad en que el Dasein existe. El ser del Dasein se reveló como cuidado y este, a su vez, como temporeidad. Las estructuras señaladas en la etapa preparatoria de la Analítica Existencial han podido ser comprendidas ahora tomando en cuenta la integridad del Dasein desde el comienzo de su existencia hasta la muerte que es el fin de sus posibilidades. Se señala que la comprensión de la constitución de ser del Dasein es sólo un "*camino*", ya que "*la meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general*", considerando que "*la filosofía es una ontología fenomenológica universal*". Como se ha dicho, el hilo conductor de esta ontología lo constituye la pregunta por el ser del Dasein, este ente privilegiado en quien se da una pre-comprensión del ser.
2. Se señala que la distinción hecha entre el ser del Dasein y el ser de los otros entes es el punto de partida para la elaboración de una ontología distinta a la realizada anteriormente en la historia de la filosofía. La ontología antigua cosificó la conciencia pensándola como algo que estaba frente a las cosas y pretendió, además, comprender el ser a partir de las cosas que están ahí "y no a partir de lo a la mano que está *mucho más cerca*". Y plantea Heidegger la siguiente cuestión: ¿es posible *buscar* una respuesta si no se ha aclarado previamente la *pregunta* por el sentido del ser en general?

3. Se critica la posibilidad de que la abstracción lógica sea un medio para comprender la idea del ser en general. Lo que se requiere es, como se ha dicho, buscar un camino para aclarar la pregunta y recorrer ese camino de la pregunta. "Si es el único o el correcto solo puede zanjarse después de la marcha". Y se añade que la cuestión del ser no puede ser abordada porque todavía ni siquiera su problema ha sido planteado ni se ha desencadenado. ¿En qué punto nos encontramos ahora?

4. Se ha visto que el Dasein es el ente abierto a una comprensión "vaga", no conceptual del ser, y esta apertura hace posible que el Dasein "pueda habérselas con el ente", con el ente que es él mismo y con los entes del mundo. Pero ¿cómo es posible esta apertura al ser? Esta pregunta nos remite al modo de ser del Dasein y a la constitución ontológica de la totalidad del Dasein. Esta se funda en la temporeidad. ¿Cuál es el modo originario de temporización de la temporeidad extática?

El libro termina con dos preguntas: "¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?"

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4878



JORGE EDUARDO RIVERA estudió filosofía clásica en el Escolasticado de los Sagrados Corazones en Chile y se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg, Alemania, con el profesor Hans-Georg Gadamer. Su traducción de *Ser y Tiempo* es reconocida en el mundo de habla hispana por su excelencia y fue alentada en su ejecución por el propio Heidegger, a quien conoció personalmente. Trabajó también en Madrid con el destacado filósofo español Xavier Zubiri. Reconocido como maestro de numerosas generaciones de filósofos, ha sido profesor de la Universidad Católica de Valparaíso y de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde fue distinguido con el Premio de Excelencia a la Docencia. Entre sus obras más importantes se cuentan *De Asombros y Nostalgia*, *Itinerarium cordis*, *Heráclito el Esplendente*, *En torno al ser*, *Heidegger y Zubiri* e *Historia de la filosofía griega*.

MARÍA TERESA STUVEN estudió filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile y se ha dedicado por cerca de cuatro décadas a la docencia y la investigación, siendo reconocida por su contribución al entusiasmo por esta disciplina en numerosas generaciones de estudiantes. Actualmente es docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica y también en la Escuela de Psicología de la Universidad Diego Portales, donde fundó y dirigió el Departamento de Filosofía. Durante los últimos años se ha dedicado al estudio de las relaciones entre filosofía y psicología y al pensamiento de Martin Heidegger. Es miembro de la Sociedad Interamericana de Estudios Heideggerianos y del Centro de Investigación Edith Stein de la Universidad Católica.

Con este tercer volumen los filósofos Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stüven dan término a un trabajo de más de diez años de prolija lectura de *Ser y tiempo*, la obra más importante del filósofo alemán Martin Heidegger publicada en 1927, que conmocionó la filosofía de esos años y que constituye un hito fundamental para comprender el transcurso de la filosofía de los Siglos XX y XXI. Heidegger constata que no sabemos lo que significa ser y "que se requiere despertar nuevamente para la comprensión del sentido de esta pregunta" al hacerla partir del Dasein, es decir, de la existencia humana.

En este último volumen se aborda la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, donde se profundiza en la constitución fundamental del Dasein y se abordan asuntos tan relevantes como el ser proyecto, el resolverse a un ser propio o auténtico, la conciencia como llamada al más propio ser, la culpa, el sentido del tiempo, la finitud y la muerte. Todos estos temas esenciales a la existencia humana y al mismo tiempo tan difíciles de asumir en la vida cotidiana, son abordados por Heidegger con la valentía y el rigor intelectual de quien quiere invitar a pensar al ser humano en su verdad más honda y a vivir desde ella.

