

## 27. EL DASEIN COMO SER EN EL MUNDO Y LA TEMPORALIDAD

### 1. Ser-en-el-mundo

La constitución fundamental del Dasein es ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). La misma forma de escribirlo indica que se trata de algo unitario, de una especie de adjetivo, que indica un modo de ser o una estructura del Dasein. Dentro de esta constitución fundamental ve Heidegger los existenciales que la constituyen.

El primero de ellos es el *In-sein*, que se podría traducir por *ser-en*; pero que Heidegger distingue de un simple *sein in*. En lenguaje corriente significaría precisamente "estar en" y tendría sentido óptico. Heidegger niega expresamente esto. *Ser-en* no ha de entenderse en sentido óptico, como es (o como está) el agua en un vaso o un vestido en un armario. Estos entes, los continentes y los contenidos, se consideran como que están ocupando un lugar en el espacio. En el caso del *In-sein* del Dasein se trata de una estructura, de un modo de ser, de un existencial. Heidegger explica su sentido recurriendo a la procedencia de esta preposición. *En (in)* procede de *innan* y significa "vivir en", habitar, permanecer; *an*, por su parte, significa: estoy acostumbrado a algo, estoy familiarizado, cultivo algo. La expresión *ser-en* indica toda esta relación con el mundo. Lo mismo significaría la expresión "yo soy" (*ich bin*). *Bin* tiene relación con *bei*, junto a, al lado de. La expresión significaría aquí también estar junto al mundo, a su lado, familiarizado con él. Estar "junto a" (*sein-bei*) es un nuevo existencial, fundado en el *ser-en* e indica también algo más que estar, por ejemplo, la mesa junto a la pared. "Estar junto a" es "tocar"; y ambos indican algo más que un contacto físico. El "tocar" se da sólo si al menos uno de los entes es capaz de "encontrar" o de encontrarse con el otro.

Todas estas categorías, así entendidas, indican algo más de lo que se da en una explicación óptica, con categorías de espacio o de cuerpo. Ser-en (*In-sein*) en la expresión *In-der Welt-sein* significa que el Dasein es en la apertura del mundo; que comprendiendo su ser tiene también una comprensión del mundo al que pertenece.<sup>1</sup>

Estar en el mundo o ser-en el mundo como el Dasein es un *factum*. "Al carácter fáctico del *factum* Dasein, tal como está en cada caso todo Dasein, lo llamamos *facticidad*"<sup>2</sup>. Cuando se habla de existencia fáctica, se entiende en este sentido. Facticidad comprende: Ser-en-el-mundo de un ente intramundano, de manera que éste se puede comprender como ligado a su destino con el ser del ente que le sale al encuentro dentro del mundo.

El Dasein es ser-en-el-mundo. ¿Qué es el mundo? Heidegger habla de cuatro conceptos de mundo: 1) Mundo puede entenderse en sentido óptico, como el conjunto de los entes: Casas, hombres, árboles, montañas, etc. Esta es una concepción óptica del mundo, que no llega al sentido del ser del mundo. 2) También puede entenderse mundo ontológicamente, para indicar el ser de los entes mencionados. Tampoco esta concepción llegaría al sentido del mundo, ya que éste se presupone para que el ser de estos entes y éstos puedan entenderse como intramundanos. 3) En tercer lugar se puede entender por mundo aquello en lo cual (*worin*) vive un Dasein fáctico como tal, entendiendo por facticidad el estar abierto en el mundo a la manera que lo está el Dasein. Aquí mundo tiene un sentido preontológico-

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 75-76

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 75

existencial. 4) Y por último, mundo es un concepto ontológico-existencial: La estructura de un momento constitutivo del ser en el mundo, del Dasein. En este sentido se llama mundanidad (*Weltlichkeit*) y es un existencial del Dasein.

De estos significados, el que más propiamente se refiere al mundo es el tercero; y habría que entender el mundo como la condición ontológica que hace que el ente intramundano pueda ser encontrado por el Dasein<sup>3</sup>.

El mundo más próximo del Dasein es mundo circundante (*Umwelt*). El Dasein se mueve por este mundo, tiene trato (*Um-gang*) con él. Este relacionarse con el mundo se divide en múltiples modos de ocuparse (*Besorgen*) del mundo. El modo más próximo del trato con el mundo no es el conocer perceptivo, sino el cuidar (*Besorgen*) que maneja y usa (*das hantierende gebrauchende Besorgen*)<sup>4</sup>. Este cuidar no es inconsciente, sino que tiene su propio conocimiento. Como dice Heidegger: "El comportamiento práctico no es ateórico, en el sentido de carencia de visión; y su diferencia frente al comportamiento teórico no consiste sólo en que aquí se contempla y allí se *actúa*, y en que el actuar, para no quedarse ciego, aplica un conocimiento teórico, sino que el contemplar es tan originariamente un ocuparse, como el actuar tiene *su* modo de ver. El comportarse teórico es un puro mirar-hacia, que no ve en derredor"<sup>5</sup>. En otras palabras: El comportarse práctico no carece de visión; tiene su visión de los entes y es más completo que el ver teórico, ya que tiene una visión circundante (*umsichtig*), mientras que el trato teórico no ve lo circundante.

Heidegger en este contexto no designa los entes como cosas, ya que este término diría poco. Lo que realmente son los entes, lo comprendieron bien los griegos al llamar a las cosas *pragmata*, esto es, aquello con lo que tiene que ver el hombre en la *praxis*. El ente tiene la estructura del instrumento o del utensilio (*Zeug*). El ente no es algo que está delante (*Vorhandenes*), sino un *Zuhandenes*, algo que está a la mano. Lo primero es visto más bien en sentido objetivo-teórico; mientras que *Zuhandenes* sería más bien objetivo-práctico, comprendido de forma preteórica. Y esto se da en la apertura (*Erschlossenheit*) general y en un comportamiento natural del Dasein con el ente.

Esta estructura del ser del instrumento conduce a una visión propia del mundo. El instrumento es para algo, remite (*verweisen, Verweisung*) a otra cosa. Por estar relacionado con algo, el instrumento nos muestra un conjunto de referencias. Así, el martillo, que consta de hierro y de madera, nos lleva al metal, a la mina, a la madera, al bosque; y por otra parte, al mundo del trabajo, de la fábrica, etc. Y la obra, por otra parte, nos lleva al "para qué", al uso, a los usuarios de los productos y a la sociedad. El instrumento, el martillo en este caso, nos lleva a una totalidad de útiles. Esta totalidad, antes que como una suma de entes, es vista como una totalidad de referencias.

Desde el ente con la estructura del instrumento llegamos a conjuntos referenciales o a totalidades respeccionales particulares, más o menos amplias. Pero se llegaría también a una visión general del mundo como conjunto de referencias o como contexto referencial (*Bezugszusammenhang*). El referirse a algo implica "ser con respecto a algo", tener una "condición respectiva" (*Bewandtnis*); de ahí se deriva otra idea de mundo como "totalidad respeccional" (*Bewandtnisganzheit*)<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibid., pp. 86-88

<sup>4</sup> Ibid., pp. 90-91

<sup>5</sup> Ibid., pp. 93-94

<sup>6</sup> Ibid., pp. 110-115. La traducción de *Bezugszusammenhang* por *contexto referencial* y la de

El mundo como estas formas de totalidad se remonta en último término a un "para qué" (*Wozu*) que ya no es respecto de nada. Este primer "para qué" es el Dasein mismo. Y este "para qué" es un "por mor de" (*Worum-willen*)<sup>7</sup>. De nuevo, este *Um-willen* o "por mor de" es el Dasein mismo, al que en su ser le va esencialmente ese ser del mundo. Como-ser-en-el-mundo, en el trato con el mundo y en el cuidar u ocuparse del mundo, el Dasein, precisamente como poder-ser (*Seinkönnen*), como existencia abierta, tiende a realizarse en el mundo y se proyecta hacia sus posibilidades. Es en este contexto donde comprende el mundo y donde comprende ese conjunto de relaciones o de conformidad. Este concepto de *Worum-willen* es importante para entender el concepto de mundo en Heidegger. Mundo es entendido desde un "por mor de" (*Worum-willen*) que es el ser del Dasein mismo. El Dasein es poder-ser y se comprende como ser que tiene que proyectar sus posibilidades "por mor" de él mismo. "En el comprender el mencionado conjunto de referencias (*Bezugszusammenhang*) desde el poder-ser propio o impropio, captado de forma explícita o implícita, por mor del cual él mismo es, el Dasein se ha remitido a un para-algo"<sup>8</sup>.

Esto lleva implícita la visión de un mundo con significado (*Bedeutung*) o con el carácter de significatividad (*Bedeutsamkeit*).<sup>9</sup> Esta idea de mundo como significatividad es hasta ahora la idea más profunda de mundo. Este nuevo concepto no sustituye a los anteriores, sino que profundiza en ellos, los caracteriza o les da sentido.

## 2. Ser-con (*Mit-sein*) en el mundo

Con esto no ha terminado el análisis del Dasein como ser en el mundo. Este no sólo incluye la relación Dasein-mundo, sino que comprende además un ser-con (*Mit-sein*), ser con otros Dasein, que son igualmente en el mundo. No existe un yo sin los otros, aislado. El Dasein coexiste con los otros y hay que ver mejor esa coexistencia. El mundo del Dasein es mundo compartido con otros (*Mit-welt*), el Dasein es con otros (*Mit-dasein*)<sup>10</sup>. Aquí no se trata de entes que puedan ser considerados como instrumentos, sino que por su modo de ser son también Dasein, como el mismo Dasein que los encuentra.

Según Heidegger, la coexistencia es algo esencial al Dasein. El Dasein es esencialmente ser-con (*Mit-sein*). Este carácter tiene un sentido ontológico-existencial. Con esto Heidegger afirma el fundamento ontológico de una idea antropológica repetida en tiempos recientes por otros autores. Este ser-con otros Dasein es diferente del ser con los instrumentos. También los otros Dasein son encontrados en un cuidado (*Sorge*); pero de manera diferente. "Este ente no es objeto del ocuparse (*Besorgen*), sino de solicitud (*Fürsorge*)"<sup>11</sup>.

Dentro del ser-con y del ser con otros Dasein, se da lo que Heidegger llama *Man*.

---

*Bewandtnisganzheit* por *totalidad respeccional* es la de J.RIVERA

<sup>7</sup> Ibid., p. 113

<sup>8</sup> Ibid., p., 115

<sup>9</sup> Ibid., p. 116

<sup>10</sup> Ibid., pp. 158-159

<sup>11</sup> Ibid., p. 162

*Man* significa *uno*. Es un sujeto impersonal, en el sentido de las expresiones: *Uno* dice, se dice, etc. En el convivir cotidiano, el arbitrio de los otros dispone muchas veces de las posibilidades del Dasein. Pero esos "otros" no son determinados; más bien, cualquiera puede reemplazarlos. Lo decisivo es sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein ha aceptado ya. "Los otros, como uno los llama para encubrir la propia esencial pertenencia a ellos, son los que *están ahí* inmediatamente y las más de las veces en el cotidiano ser de unos con otros (*Miteinandersein*). El quién no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es lo neutro, el *uno (das Man)*"<sup>12</sup>. Es un sujeto impersonal: *uno, se, la gente.*; como en las expresiones: *Se* dice, *se* cuenta; *uno* hace, *uno* lleva... lo que *se* lleva; nos divertimos y gozamos como *se* goza, como *uno* se divierte; juzgamos sobre arte y literatura como *se* juzga, etc. "El *uno*, que no es nadie determinado y son todos, aunque no como la suma de ellos, prescribe el modo de ser de la cotidianidad"<sup>13</sup>.

Y no sólo esto, sino que el *uno* sustituye al Dasein: "Pero como el uno anticipa todo juzgar y decidir, despoja a cada Dasein de su responsabilidad... Siempre ha sido el *uno*; y sin embargo se puede decir: No ha sido nadie"<sup>14</sup>. El *uno* pertenece al Dasein y puede tomar diferentes formas concretas. "*El uno es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la estructura positiva del Dasein*. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein. La fuerza y el carácter explícito de su dominio pueden variar históricamente"<sup>15</sup>.

Este *uno* se opone al Dasein auténtico: "El sí mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo (Man-selbst)*, que nosotros distinguimos del *sí mismo auténtico*, esto es, del sí mismo tomado como propio"<sup>16</sup>. "De modo inmediato el Dasein es *uno* y las más de las veces permanece así"<sup>17</sup>. Esto hace que el Dasein cotidiano no entienda bien su propio ser.

### 3. Apertura del Dasein como ser-en-el-mundo

El Dasein está en la apertura del mundo y es él mismo el lugar de la apertura. Esta pertenece al ser mismo del Dasein. "Este ente trae en su ser más propio el carácter de lo no-cerrado. La expresión *Da* indica esta apertura esencial. Mediante ella, este ente (el *Dasein*), juntamente con el *Da-sein* del mundo está 'ahí' (*da*) para sí mismo"<sup>18</sup>. En esto consistiría el *lumen naturale* (luz natural) de la que han hablado algunos filósofos. "La metáfora óptica del *lumen naturale* en el hombre no significa otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente: Que es de tal manera que es su *Da*. Está 'iluminado' (*erleuchtet*) significa iluminado (*gelichtet*) en sí mismo, como ser-en-el-mundo; no mediante otro ente, sino de tal

<sup>12</sup> Ibid., p. 169. Para que no pase desapercibido, escribimos *uno*, en cursiva.

<sup>13</sup> Ibid., p. 169

<sup>14</sup> Ibid., p. 170

<sup>15</sup> Ibid., p. 172

<sup>16</sup> Ibid., p. 116

<sup>17</sup> Ibid., p. 172

<sup>18</sup> Ibid., pp. 176-177

modo que él mismo *es* la iluminación (*Lichtung*). Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le hace lo que está ante él (*Vorhandenes*) accesible en la luz y oculto en la oscuridad. El Dasein trae con él su apertura (*Da*) desde sí mismo (*von Hause aus*); privado de ella no sólo no sería de modo fáctico, sino que no sería en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su apertura (Erschlossenheit)*"<sup>19</sup>.

Este interesante paso no necesita muchos comentarios. El Dasein está iluminado, trae su apertura y su iluminación en sí mismo e ilumina lo demás, es la iluminación (*Lichtung*). En el ejemplar de su uso, Heidegger anotó a esto: "Pero no la produce". El Dasein es el lugar en que se da la iluminación, pero ésta viene de otro. El Dasein es el foco que ilumina la sala; pero el foco no es la fuente originaria de la luz, sino que la recibe.

#### 4. Modos de apertura

El Dasein tiene tres modos fundamentales de apertura: 1) La disposición afectiva (*Befindlichkeit*); 2) el comprender (*Verstehen*), al que sigue la interpretación (*Auslegung*); 3) el habla (*Rede*).

##### 4.1. Disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

La disposición afectiva como disposición ontológica no ha de confundirse con un estado óptico. En el plano óptico, lo más cercano a la disposición afectiva ontológica es el estado de ánimo o el temple anímico. Pero antes de todo estado de ánimo concreto, habría que considerar ontológicamente este fenómeno de la disposición afectiva, como un existencial del Dasein. Precisamente porque se da este existencial, el Dasein está siempre "templado" de uno u otro modo.

Heidegger dice que esta disposición es monótona, persistente, tediosa, aunque indeterminada (*ungestimmt*). Por eso afirma Heidegger que "el ser del Da en semejante indeterminación se ha manifestado como carga."<sup>20</sup> El fundamento de la disposición afectiva está en que el Dasein "se encuentra" ahí con el hecho de "que es" y de que "tiene que ser", sin saber de dónde viene ni a dónde va. Esto se puede esquivar de manera óptica mediante diferentes evasiones, como indica Heidegger a continuación. Pero en ese mismo esquivar se muestra que el Dasein está abierto así, con la disposición afectiva fundamental. Este carácter enigmático tampoco es eliminado por la seguridad del "de dónde" y del "a dónde" que es dada mediante la fe ni tampoco lo elimina el hecho de no planteárselo y de medirlo mediante la certeza apodíctica del conocimiento teórico tomado como norma. Y Heidegger añade aún que no menor falsificación de los fenómenos es desplazarlos al campo de lo irracional<sup>21</sup>. Por ninguna vía parece posible evadirse de esta disposición.

Fundado en este "que es y tiene que ser" está lo que Heidegger llama el "ser arrojado", que constituiría el primer carácter de la disposición afectiva o *Befindlichkeit*. "Este carácter del ser del Dasein, oculto en su de-dónde y su a-dónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la *condición de arrojado (Geworfenheit)*

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 177

<sup>20</sup> Ibid., pp. 178-179

<sup>21</sup> Ibid., pp. 180-181

de este ente en su *ahí (Da)*"<sup>22</sup> Con este carácter de ser-arrojado, Heidegger Heidegger quiere indicar un ser del Dasein que no ve fundamento, sino un abismo; que se ve en el mundo como ser libre, con posibilidades abiertas y con una tarea de tener que proyectar siempre un nuevo ser propio.

Una ilustración más concreta de la disposición afectiva la hace Heidegger mediante en análisis del miedo. El autor analiza el "ante qué" del miedo, el "porqué" del mismo y el "tener miedo". El "ante qué" del miedo (*das Wovor der Furcht*) es lo temible. Lo propio de lo temible es lo amenazante. Esto tiene varios caracteres: Se muestra como lo perjudicial e inquietante; y esto se caracteriza por no estar presente, sino en la cercanía, amenazante, que puede alcanzarnos, o quizá no; pero el hecho de que pueda no alcanzarnos no aminora ni elimina el miedo<sup>23</sup> El "porqué" del miedo (*das Warum der Furcht*) es el mismo que tiene miedo, el Dasein. "Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su ahí"<sup>24</sup>.

El "tener miedo por" abre el ente intramundano, el ser-en-el-mundo y es un modo de la disposición afectiva del Dasein. Podemos tener miedo no por nosotros, sino por otros, cuando tal vez ellos mismos no lo tienen. Esto indicaría que también en este caso está presente el ser-con (*Mit-Sein, Mit-Dasein*) y que la disposición afectiva es también co-disposición (*Mitbefindlichkeit*)".<sup>25</sup> Las modalidades del miedo muestran que el ser-en-el-mundo es "miedoso". Esto no ha de entenderse en sentido existencial, no óntico.

#### 4.2. El comprender

La segunda estructura fundamental del Dasein, el segundo modo de la apertura (*Erschlossenheit*) es el comprender (*Verstehen*), igualmente originario que la disposición afectiva.<sup>26</sup> Este comprender es diferente del comprender entendido en sentido corriente óntico, como un modo del conocimiento, diferente, por ejemplo, del explicar, etc. El comprender, en este sentido, se da en el Dasein como poder-ser (*Seinkönnen*): "El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, *posibilidad arrojada*. El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser"<sup>27</sup>. Pues bien, el comprender del Dasein está íntimamente ligado a este poder-ser. "*El comprender es el existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*"<sup>28</sup>.

Heidegger se pregunta por qué el comprender se refiere siempre a posibilidades; y responde: "Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 180

<sup>23</sup> Ibid., pp. 186-187

<sup>24</sup> Ibid., p. 188

<sup>25</sup> Ibid., pp. 188-189

<sup>26</sup> Ibid., p. 190

<sup>27</sup> Ibid., p.191

<sup>28</sup> Ibid., p. 192

llamamos el *proyecto (Entwurf)*.<sup>29</sup> La estructura del proyecto es propia del Dasein. "En cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador, por medio del cual el Dasein organizará su ser, sino que en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe"<sup>30</sup>. Por esto el Dasein proyecta siempre. La misma idea de proyecto indica que el Dasein va siempre más allá de lo que es.<sup>31</sup> Este ir constantemente más allá nos dice también que el comprender del Dasein es un proceso. En este proceso el Dasein trasciende su propio ser, el ser de los entes y el mundo.

En el comprender se funda la explicación. "El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollarse. A este desarrollo del comprender lo llamamos *Auslegung*".<sup>32</sup> El término *Auslegung*, en sentido etimológico significa ex-posición o explicación, en el sentido de hacer explícito algo ya contenido allí de modo implícito. Pero hay que tener en cuenta que aquí se trata del comprender del Dasein, en el que hay una comprensión vaga, una pre-comprensión, que se da en un proyecto, en una anticipación en el tiempo. Por eso, la explicación es necesariamente interpretación o hermenéutica, que va cambiando y completándose a lo largo del proceso. Por este motivo, en este contexto *Auslegung* hay que traducirla por interpretación.

Todo este proceso de comprensión y de interpretación se da en el mundo como *Bewandtnisganzheit*, como totalidad respectiva, a la que nos hemos referido más arriba, de la cual se da una comprensión previa atemática e implícita. Heidegger habla aquí de los tres aspectos de lo previo: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, ya mencionados al hablar de la hermenéutica. "Esta interpretación se funda siempre en un *haber previo (Vorhabe)*. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiado por un punto de vista... La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver (Vorsicht)* que 'recorta' lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad... La interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en un aprehender previo (*Vorgriff*)". En general, dice Heidegger a continuación: "La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera previa de entender. La interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado"<sup>33</sup>.

Heidegger se pregunta si no se da en este proceso un círculo vicioso. Pero su respuesta es clara: "*Sin embargo, ver en este círculo un círculo vicioso y buscar cómo evitarlo, o por lo menos sentirlo como imperfección inevitable, significa comprender mal radicalmente el comprender*".<sup>34</sup> Se trata más bien del círculo hermenéutico. La precomprensión constituida por el tener previo, la manera previa de ver y el aprehender

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 193

<sup>30</sup> Ibid., p. 193

<sup>31</sup> Ibid., p. 193

<sup>32</sup> Ibid., p. 197

<sup>33</sup> Ibid., pp. 199-200

<sup>34</sup> Ibid., pp. 202-203

previo y la interpretación que sigue son llamados por Heidegger situación hermenéutica.<sup>35</sup> En la interpretación, la pre-comprensión del Dasein se va haciendo explícita. Con ello no desaparece la pre-comprensión, sino que esta misma cambiando. Hay una dialéctica de precomprensión y de comprensión, en un proceso con continuo cambio de horizontes.

Modo derivado de la interpretación es el enunciado. Heidegger hace ver que el enunciado está enraizado en la interpretación y antes aún en el comprender; muestra también que en el enunciado se da una modificación, o tal vez mejor, una reducción de la apertura originaria, del horizonte de totalidad en el que se ve la cosa que es objeto de enunciado, del horizonte de proyecto en el que se da y del contexto de apertura.

#### 4.3. El habla

El tercer modo de apertura del ser-en-el-mundo es el habla. Dice Heidegger: "El hecho de que *sólo ahora* se haga temático el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la apertura del Dasein. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla (Rede)*"<sup>36</sup>.

Heidegger usa: *Rede* y *Sprache*. *Rede* significa habla, discurso. Creemos que la mejor traducción es "habla", ya que se refiere a algo originario, como los modos anteriores, propio de la apertura (*Erschlossenheit*) primera del ser-en-el-mundo, según dice el autor: "*El habla es existencialmente cooriginaria con la disposición afectiva y el comprender*". Y poco más adelante añade: "La comprensibilidad afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo se expresa como habla. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras"<sup>37</sup>. El lenguaje es llamado por Heidegger *Sprache* y se funda en el habla. El fenómeno del habla incluye no sólo lo que generalmente llamamos "hablar", sino también el "oír" y el "callar". Dice, incluso, Heidegger: "En estos fenómenos se torna enteramente clara la función constitutiva del habla para la existencialidad de la existencia"<sup>38</sup>. Y poco más adelante explica: "El escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto ser-con. El escuchar constituye incluso la primera y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende"<sup>39</sup>. Y algo semejante sucede con el callar. "El que en un diálogo guarda silencio, puede 'dar a entender', es decir, promover la comprensión con mayor propiedad que aquel a quien no le faltan palabras. No por mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión". Y añade Heidegger: "Pero callar no significa estar mudo... Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica apertura de sí mismo"<sup>40</sup>.

Heidegger se refiere aquí a otras corrientes que tratan del lenguaje. "Los intentos para aprehender la esencia del lenguaje se han orientado hacia alguno de estos momentos,

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 308

<sup>36</sup> Ibid., p. 213

<sup>37</sup> Ibid., p. 213-214

<sup>38</sup> Ibid., p. 214

<sup>39</sup> Ibid., p. 217

<sup>40</sup> Ibid., pp. 218-219



concibiendo el lenguaje al hilo de la idea de 'expresión', de 'forma simbólica', de comunicación declarativa, de 'manifestación' de vivencias o de 'configuraciones' de vida. Pero para una definición plenamente satisfactoria del lenguaje no se ganaría nada con reunir en forma sincretística esas múltiples determinaciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la analítica del Dasein, la totalidad ontológico-existencial de la estructura del habla"<sup>41</sup>.

#### 4.4. Modos inauténticos de apertura del Dasein

Hasta ahora hemos considerado los modos auténticos de apertura del Dasein. Pero hay que tener presente el Dasein real de cada día. Después de exponer los modos de apertura, Heidegger vuelve a considerar el fenómeno del "uno" (*Man*) ya visto y especifica de manera más concreta sus modos de apertura.

El primero de ellos es la habladuría (*das Gerede*). En principio no habría que entenderlo en sentido peyorativo. Es más bien un fenómeno positivo, fundado en que el habla se expresa en palabras. Pero tiene también el lado negativo o el peligro: "El discurso expresado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender el ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal".<sup>42</sup>

El segundo modo inauténtico de apertura es la curiosidad. Esta se funda también en un hecho positivo. Aristóteles dice al comienzo de la *Metafísica* que todos los hombres desean saber. Así lo muestra el amor a los sentidos, sobre todo al de la vista, que preferimos a los demás<sup>43</sup>. Cuando la curiosidad queda libre, no se preocupa de ver para comprender, sino que busca ver tan sólo por ver, saltando siempre a otra cosa nueva.

Y el tercer modo inauténtico es la ambigüedad que se da en el convivir cotidiano. "Cuando en el convivir cotidiano comparece algo... de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica"<sup>44</sup>.

Relación con lo dicho, tiene la caída y la condición de arrojado del Dasein. "Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su 'ahí'... En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* (*Verfallen*) del Dasein"<sup>45</sup>. La caída no se refiere a un estado de corrupción del hombre, que haya sobrevenido después de un estado anterior, sino que es un concepto ontológico del Dasein como ser en el mundo.

#### 5. El cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein

Después del análisis precedente, Heidegger busca una unidad ontológico-

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 216

<sup>42</sup> Ibid., pp. 223-224

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Met. I, I, 980 a 21-26*

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 230

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 233

existencial de todas las estructuras del Dasein. Según el análisis hecho, "la cotidianidad media del Dasein puede determinarse... como *el ser-en-el-mundo decaído-abierto, arrojado-proyectante, al que en su ser junto al mundo y en su ser-con otros, le va su poder-ser más propio*"<sup>46</sup>. Heidegger se pregunta ahora si es posible captar la totalidad de ese conjunto de estructuras del Dasein cotidiano.

La unidad de todas estas estructuras la ve luego Heidegger en el cuidado (*Sorge*), considerado aquí como el ser del Dasein. "Pero el ser para el más propio poder-ser ontológicamente significa: El Dasein en su ser se ha *anticipado ya (sich vorweg)* siempre a sí mismo. El Dasein está ya siempre 'más allá' de sí... A esta estructura de ser del esencial 'le va' (*es geht um...*) la llamamos el *anticiparse (das Sich-vorweg-sein)* del Dasein"<sup>47</sup>. Como ya se ha visto, el Dasein no está aislado, sino arrojado *a un mundo (in eine Welt geworfen)*. Según esto, el Dasein de manera más completa es: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*. Esto es: *Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*. Y este Dasein no está arrojado de cualquier manera al mundo, sino que está junto a (*Sein bei*) los entes a la mano, ocupándose de ellos y junto a otros Dasein. Uniendo estos aspectos, habla Heidegger de la estructura completa del ser del Dasein: "*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*": *Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo como ser-con el ente que se encuentra dentro del mundo*. Este ser constituye el contenido o significado del término cuidado (*Sorge*), que es empleado aquí en sentido puramente ontológico-existencial<sup>48</sup>. Como tal, se da a priori antes de todo comportamiento y de toda situación del Dasein.<sup>49</sup>

## 6. Dasein, apertura y verdad

En este contexto hay que ver el concepto de verdad según Heidegger. Tres son, según él, las tesis tradicionales sobre la verdad: 1) El lugar de la verdad es el enunciado, el juicio. 2) La esencia de la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el intelecto. 3) Aristóteles, padre de la lógica es el autor de estas dos tesis.

Heidegger cree que estas tesis no se sostienen y empieza por negar la tercera. Según Aristóteles, las vivencias del alma serían adecuaciones a las cosas<sup>50</sup>. Esta afirmación, que no es una definición de verdad, dio origen a la definición tradicional. Esta se encuentra en Santo Tomás: La verdad es *adaequatio intellectus et rei*. Santo Tomás remite a Avicena, el cual tomó la definición de Isaac Israelis. Este concepto de verdad sigue presente en Kant.<sup>51</sup>

El hecho de que esta definición se haya mantenido durante más de dos milenios y en filosofías tan diferentes, indicaría que hay en ella algo profundo. Pero ¿cómo habría que entender la verdad como adecuación? ¿Con respecto a qué concuerdan el intelecto y la cosa?

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 241

<sup>47</sup> Ibid., p. 254

<sup>48</sup> Ibid., p. 255

<sup>49</sup> Ibid., pp. 257-258

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, De interpr. 1,16 a 6

<sup>51</sup> KANT, KrV, B 82; cf. M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 284

Heidegger pone el conocido ejemplo del que vuelto de espaldas a la pared dice: "El cuadro que cuelga de la pared está torcido". Para comprobarlo, se vuelve hacia el cuadro. Cuando pronuncia el juicio sin ver el cuadro, no se refiere a representación en el sentido de un proceso psíquico ni en el sentido de una imagen del cuadro, sino que el enunciado se refiere al cuadro real. Y en la comprobación se hace evidente que lo que percibo es el mismo ente al que se refería el enunciado, que el ente mismo se muestra tal como es; y se hace evidente que el juicio en es *descubridor* del ente. "Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el *cómo* de su estar descubierto... *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad*. La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente. Esto sólo es posible si el conocimiento enunciador y autocomprobatorio es, por su propio sentido ontológico, un *estar vuelto descubridor hacia* el ente real mismo"<sup>52</sup>.

En definitiva: "El enunciado *es verdadero* significa: Descubre el ente en sí mismo; enuncia, muestra, hace ver el ente en su carácter de descubierto. *Ser verdadero (verdad)* del enunciado ha de entenderse como *ser-descubridor*... A su vez, el ser-verdadero en cuanto ser-descubridor sólo es ontológicamente posible sobre el fundamento del ser-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein, es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad"<sup>53</sup>.

Heidegger cree que los griegos entrevieron este fenómeno más originario de la verdad al denominarla *αλήθεια*. Esta palabra griega es traducida por Heidegger por "desocultación". Pero en realidad, Heidegger no ha llegado a su concepto de verdad por esta palabra griega. Lo dice él mismo: "La 'definición' de la verdad como carácter de descubierto (*Entdecktheit*) y ser descubridor (*Entdeckendsein*) tampoco es la mera aclaración de una palabra, sino que surge del análisis de los comportamientos del Dasein que ante todo solemos llamar verdaderos"<sup>54</sup>.

Con esto llegaría Heidegger a la verdad más originaria: "Ser-verdadero, como ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein. Lo que hace posible este descubrir mismo necesariamente ha de ser llamado 'verdadero' en un sentido más originario. *Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno originario de la verdad*". Y añade: "Descubrir es una forma del ser-en-el-mundo. El ocuparse (*Besorgen*)... descubren el ente intramundano. Este se convierte en lo descubierto (*das Entdeckte*); es verdadero en un segundo sentido. Primariamente *verdadero*, es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad en el segundo sentido no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (carácter de descubierto)"<sup>55</sup>.

Después de esto, parece claro que el juicio como lugar de la verdad es un fenómeno de segundo o de tercer orden. "El enunciado y su estructura, el *como (Als)* apofántico, están fundados en la interpretación (*Auslegung*) y en la estructura de ésta, en el *como (Als)* hermenéutico; y más allá de éste, en el comprender (*Verstehen*), en la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein"<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 289

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 289-290

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 291

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 291-292

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 294

Lo dicho muestra que la verdad está esencialmente relacionada con el Dasein. "El Dasein, como constituido por la apertura (*Erschlossenheit*) está esencialmente en la verdad. La apertura es un modo de ser esencial del Dasein. 'Hay' verdad sólo en cuanto que y mientras que es el Dasein. El ente sólo es descubierto cuando y solamente mientras es el Dasein en general. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y en general toda verdad, son verdaderos sólo mientras el Dasein es... Antes de que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran 'verdaderas'; de lo cual no se sigue que fueran falsas... Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton. En virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein"<sup>57</sup>.

Pero Heidegger dice que esto no significa que toda verdad sea subjetiva, en el sentido de que toda verdad esté sometida al arbitrio del sujeto, ya que el descubrir enfrenta al Dasein con el ente mismo.<sup>58</sup> Una vez más hay que tener presente el significado de Dasein y Da-sein.

## 7. Dasein y temporalidad

El análisis hecho hasta aquí no es ni completo ni originario. "En el Dasein, mientras él es, queda siempre un algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el final (*Ende*) mismo. El final del ser-en-el-mundo es la muerte"<sup>59</sup>.

### 7.1. Ser-para-la-muerte

Una comprensión completa del Dasein resulta problemática. "Mientras el Dasein en cuanto ente es, jamás habrá alcanzado su integridad. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del ser-en-el-mundo. Entonces no volverá nunca más a ser experimentado como ente"<sup>60</sup>. Además, el problema se complica, porque no tenemos experiencia de la muerte. Tenemos cierta experiencia de la muerte de los demás, pero esa no es la experiencia de la propia muerte.

La consideración ontológica de la muerte ha de hacerse desde lo visto hasta ahora; desde las estructuras analizadas y sintetizadas en el cuidado. A su vez, este existencial de la muerte modificará todos los otros modos de ser del Dasein: Su existencia, facticidad, decaimiento, apertura con sus modos, cotidianidad, proyecto existencial.

Es problemática la relación de la muerte con la realización de las posibilidades. "La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte el Dasein mismo, en su poder-ser más propio, está ante sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su ser-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-existir-más... Esta posibilidad más propia... es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein no puede superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir... Este momento estructural del cuidado tiene en el ser para la muerte su concreción más originaria"<sup>61</sup>.

En la cotidianidad el Dasein se evade o es apartado de esta realidad de la muerte de diferentes modos, mediante el fenómeno del "uno" y los modos inauténticos de

---

<sup>57</sup> Ibid., pp. 299-300

<sup>58</sup> Ibid., p. 300

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 310

<sup>60</sup> Ibid., p. 315

<sup>61</sup> Ibid., p. 333

apertura. Si el Dasein está en el uno (*Man*) parece obvio que la autenticidad o la propiedad del Dasein habrá de darse por una modificación del uno”, que es donde el Dasein tiene sus patrones corrientes de medida y sus normas. Está perdido en el “uno” y debe encontrarse. Para ello el Dasein debe dejar de oír al uno y oírse a sí mismo; necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, de que su ser-posible es un hecho. Esto le es atestiguado por la voz de la conciencia.

No se entiende aquí la conciencia en sentido psicológico de descripción de las vivencias, ni en sentido teológico-moral, sino en sentido existencial.<sup>62</sup> “*La conciencia se revela como llamada del cuidado*. El vocante es el Dasein que en su condición de arrojado (ser-ya-en...) se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse a sí). Y el Dasein es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno”.<sup>63</sup>

Aceptar la llamada de la conciencia significa, según Heidegger, *querer tener conciencia*. Este modo de apertura del Dasein es una decisión. Lo llamamos la *resolución (Entschlossenheit)*.<sup>64</sup> El Dasein se decide a realizar sus posibilidades concretas. Y esto se da en la situación. Este concepto parece referirse ante todo a un lugar y a unas condiciones o circunstancias objetivas de un momento concreto. Pero Heidegger entiende la situación como algo más complejo. “La situación no es un marco meramente presente donde se halla el Dasein o donde pudiera instalarse. Lejos de ser una mezcla meramente presente de circunstancias y accidentes, la situación es sólo mediante la resolución y en ella”<sup>65</sup>

## 7.2. La temporalidad como ser del Dasein

Hablando del tiempo en Heidegger, Von Herrmann hace notar que se trata de una reflexión nueva sobre el mismo. Del tiempo se han ocupado muchos autores desde la antigüedad. Aristóteles trata de él en el libro IV de la *Física*; San Agustín también reflexiona sobre él en el libro XI de las *Confesiones*; Kant lo trata en la *Estética trascendental*; y Husserl en sus *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interior del tiempo*. Todas estas reflexiones son profundas; pero entre ellas y la de Heidegger hay una diferencia importante. En la base de estas interpretaciones del tiempo está la siguiente concepción del tiempo: *Ahora* (presente), *ya no ahora* (pasado) y *todavía no ahora* (futuro). La interpretación heideggeriana no considera lo temporal del tiempo ante todo en el *ahora* y sus modificaciones, sino que para él lo originario del tiempo es el futuro.<sup>66</sup>

Hemos visto repetidamente que el Dasein está vuelto hacia su propio poder-ser. Ahora dice Heidegger: “El hacer-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente es el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*). ‘Futuro’ no quiere decir aquí un ahora que *todavía no* se ha hecho efectivo, actual, y que sólo más tarde *llegará a ser*, sino que indica la venida en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hacia el Dasein venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es venidero en su ser mismo”.<sup>67</sup> Este ser “futuro” es, según Heidegger, el

<sup>62</sup> Ibid., pp. 357-358

<sup>63</sup> Ibid., pp. 368-369

<sup>64</sup> Ibid., p. 393

<sup>65</sup> Ibid., p. 397

<sup>66</sup> F. W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, pp. 76-77

<sup>67</sup> Ibid., pp. 430-431

principal modo de ser del Dasein. El pasado es visto en relación con el futuro. “Siendo venidero en forma propia, el Dasein es propiamente *sido*. El adelantarse hacia la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido”<sup>68</sup> También el presente es visto desde la perspectiva del futuro.

Heidegger llega a esta conclusión: “La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propiamente dicho”. Y añade: “La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad (*Zeitlichkeit*)”.<sup>69</sup> Y el sentido primario de ésta es el futuro. “El ‘antes’ y el ‘anticiparse’ indican ese futuro, que en definitiva hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser. El proyectarse en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro*”.<sup>70</sup>

La temporalidad unifica todas las demás estructuras y es, pues, el ser del Dasein. Pero ¿qué es la temporalidad? “La temporalidad no ‘es’ en absoluto un *ente*. La temporalidad no es, sino que se temporaliza (*zeitigt sich*)... La temporalidad temporaliza precisamente posibles modos de ella misma”.<sup>71</sup>

Futuro, pasado y presente son llamados por Heidegger *éxtasis de la temporalidad*. Heidegger repite el análisis existencial del Dasein, repasando las estructuras existenciales ya vistas. Todas ellas son posibles y se comprenden ahora desde la temporalidad; desde el ser-en-el-mundo y el ocuparse de los entes, hasta el tema del ser-para-la muerte, últimamente expuesto.

### 7.3. Problemas de la temporalidad

En una reflexión posterior, Heidegger intenta aclarar lo que es la temporalidad misma. Para ello busca la aclaración ontológica de lo que constituye la trama de la vida humana. La vida humana es histórica en su mismo ser. La historia es acontecer humano como acaecer del existente Dasein. La historia pertenece al ser del Dasein y deberá ser entendida desde la temporalidad.

¿Cómo definir la temporalidad de modo más preciso? Heidegger hace notar que el Dasein cuenta con el tiempo: Se rige por el tiempo, tiene tiempo o le falta tiempo para algo, etc. Pero ¿comprende el Dasein lo que es la temporalidad? El autor dice que “el Dasein fáctico da cuenta del tiempo sin comprender la temporalidad existencialmente”.<sup>72</sup> El Dasein tiene una comprensión extática del tiempo. “*Porque la temporalidad constituye extática y horizontalmente el carácter de iluminado del Da, por eso es... ya siempre interpretable y por eso conocida*”. Pero este conocimiento es escaso y oscuro. Heidegger añade que “la temporalidad cognoscible en cuanto extáticamente abierta sólo es conocida inmediata y regularmente en el estado interpretativo que guía la ocupación”, esto es, en el ocuparse concreto, en los tiempos concretos. Y añade: “Sin embargo, la inmediata comprensión y la cognoscibilidad (*Verständlichkeit und Kenntlichkeit*) del tiempo no excluyen que permanezcan desconocidos e incomprensibles tanto la originaria temporalidad en cuanto tal como el origen del tiempo expresado que se temporaliza en

<sup>68</sup> Ibid., p. 431

<sup>69</sup> Ibid., pp. 432-433. Traducimos *Zeitlichkeit* por temporalidad. No creemos conveniente recurrir a otros términos raros, como “temporeidad” y luego “temporizar” etc. Pensamos que esto no hace sino complacar la comprensión. El contexto aclara suficientemente en qué sentido hay que entender los términos; y si es necesario se harán las aclaraciones oportunas.

<sup>70</sup> Ibid., p. 433

<sup>71</sup> Ibid., pp. 434-435

<sup>72</sup> Ibid., p. 535

ella”.<sup>73</sup> Y termina en este contexto afirmando que la unidad extática de la temporalidad no es realmente conocida, sino comprendida (*verstanden*) de manera atemática (*unthematisch*) y como tal no conocida (*unkennlich*).<sup>74</sup>

Poco más dice Heidegger acerca de la temporalidad originaria. Repite que el Dasein es “*temporalidad estáticamente extendida*” y que en esa temporalidad se funda la apertura del Da; que el Dasein es extático-temporal.<sup>75</sup> Esta sería la explicación más profunda de la temporalidad.

Si la temporalidad es el ser del Dasein, parece obvio que la comprensión del ser será un modo de temporalización de la temporalidad. Pero Heidegger formula luego dos preguntas que parecen poner en duda todo el proceso de *Ser y tiempo*. ¿Se podrá llegar a partir del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser? Del contexto de *Ser y tiempo* que se ha expuesto parece que habría que responder que sí, dado que el Dasein se ha visto siempre como *en el ser en general*, que la apertura del Dasein es también desde el principio Da-sein. Pero hasta ahora de la temporalidad como ser del Dasein no tenemos sino una comprensión extática. ¿Se podrá lograr una comprensión más explícita de la misma?

A esto debería responder la sección siguiente de la primera parte de *Ser y tiempo*, titulada *Tiempo y ser*. Pero esa sección no se escribió; *Ser y tiempo* es una obra inconclusa. En 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo*, dio Heidegger el curso: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Al comienzo de la introducción hay una nota que dice: “Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*”. Según esto, las clases querían ser un desarrollo de la sección titulada: *Tiempo y ser*. Pero esto no se hace. La primera parte habla de otros temas. La segunda parte promete más, con el título: *La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general. Las estructuras y modos generales del ser*. Heidegger habla sobre el tiempo y la temporalidad, repitiendo ideas expuestas en *Ser y tiempo*. Luego habla de la temporalidad en el doble sentido: *Zeitlichkeit und Temporalität*. Ambos términos significan temporalidad. Pero Heidegger distingue dos sentidos de la misma, como ya había hecho en *Ser y tiempo*: “Hay que mostrar: La temporalidad es la condición de la posibilidad de la comprensión del ser en general. Ser se comprende y se entiende desde el tiempo. Si la temporalidad (*Zeitlichkeit*) actúa como tal función, la llamamos *Temporalität*”.<sup>76</sup>

El desarrollo del tema no corresponde a lo que promete el título. Hacia el final de las clases Heidegger empieza a afrontar el tema con el título: *Temporalität und Sein*. Pero a lo que llega es a explicar un poco más cómo en la base de los tres tiempos están los éxtasis de la temporalidad, los cuales, a su vez, se fundarían en la unidad extática de la temporalidad. “El Dasein –así repetimos sin cesar- es el ente a cuya existencia le pertenece comprensión del ser. Una interpretación suficientemente originaria de su constitución fundamental en general, esto es, la exposición de la temporalidad como tal deberá ofrecer la base para aclarar la posibilidad de la comprensión del ser a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), o de modo más preciso, a partir del esquema horizontal de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), de la *Temporalität*”.<sup>77</sup> Pero una explicación de la

<sup>73</sup> Ibid., p. 539

<sup>74</sup> Ibid., p. 540

<sup>75</sup> Ibid., pp. 542-544

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 389; cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 26. Traducimos ambos terminos por temporalidad. El contexto aclara suficientemente en qué sentido se toma en cada caso. Además, aquí no nos vamos a extender a análisis que exijan mayor precisión.

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 444

temporalidad tampoco se da aquí<sup>78</sup>

En las clases de 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger se vuelve a encontrar con el problema y se pregunta: ¿Qué es la temporalidad misma y cómo podemos acercarnos a ella? Heidegger ve la dificultad: “El tiempo está más bien... en una relación oscura con la comprensión del ser en general... El camino hacia él no es fácil. El que yo he seguido no es el único. Pero cualquiera de ellos es largo y está lleno de obstáculos”.<sup>79</sup>

La vía seguida por Heidegger para llegar al sentido del ser en general ha sido el análisis fenomenológico-hermenéutico del Dasein. Mediante él quería llegar al sentido del ser del Dasein y ganar un horizonte para la comprensión del ser en general. Heidegger ha llegado a la temporalidad como ser del Dasein. Pero de ésta no tiene sino una comprensión o precomprensión extático-horizontal que no llega a ser explícita. ¿Qué rumbo tomará la reflexión heideggeriana para llegar al sentido del ser?

---

<sup>78</sup> Para una explicación más amplia cf. M. BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, pp. 84-96

<sup>79</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 254