



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

"EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA EN DOS TEXTOS DE  
MARTIN HEIDEGGER"

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA:

DANTE KHALIL IBARRA PICHARDO

ASESOR:

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ



Morelia, Michoacán, mayo de 2020.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en primer lugar, y una vez más, a mi asesor el Dr. José Alfonso Villa Sánchez. La confianza en mí y en mi trabajo ha sido un gran aliciente en sentido superlativo. Gracias profe, auténtico profesor.

A mis padres y a mi hermano; que son la condición de posibilidad de esta eternidad que llamo *mi vida*.

A Esmeralda Cerda, *la* compañera.

A mis amigos Adriana, Salvador, Metzner y Melani.

A Héctor Cerda, compañero de mezcal, valedor.

A mis profesores de la maestría en Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Tengo que agradecer a ConaCyt por la beca brindada para este proyecto, pero sobre todo, quiero agradecer a todos las personas -humanas, no humanas, vegetales, minerales- que han trabajado -obreros, campesinos, comerciantes- para que la beca, indispensable para este trabajo, fuese posible.

Finalmente, agradezco muy sinceramente al Dr. Emanuel Ferreira por su atenta lectura de mi trabajo. Asimismo al Dr. Carlos Dipierro González por su lectura y apoyo para este trabajo.

## ÍNDICE

<b>Resumen.....</b>	<b>4</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. La experiencia revela la vida fáctica.....</b>	<b>17</b>
1.1. El suelo de la vida en sí no admite la vía reflexiva .....	17
1.2. De cómo se reconoce la vida en sí .....	19
1.3. La experiencia como acceso a la vida en sí .....	36
<b>Capítulo 2. <i>Dasein</i> y experiencia.....</b>	<b>48</b>
2.1. Recuperación fenomenológica de la pregunta por el ser .....	48
2.2. ¿Quién es el <i>Dasein</i> ? .....	55
2.3. El <i>Dasein</i> “es” experiencia con (su) ser .....	77
<b>Bibliografía .....</b>	<b>90</b>

## **Resumen**

En esta investigación realizamos un estudio del concepto de experiencia (*Erfahrung*) en dos textos de Martin Heidegger. Se abordó, en un principio, cómo es que Heidegger se sirve de la experiencia para poder referirse al ámbito de la vida fáctica. En el segundo capítulo, propusimos una lectura de la primera parte de *Ser y tiempo*, siguiendo el mismo sentido de la experiencia, del ir-con, pero ahora referido a cómo el *Dasein* es experiencia con (su) ser. Concluimos provisionalmente que el 'concepto' de experiencia nos ayuda a comprender los ámbitos originarios sin objetivarlos, permaneciendo en ellos.

## **Abstract**

In this research we conducted a study of the concept of experience (*Erfahrung*) in two texts of Martin Heidegger. Addressed, in principle, how is that Heidegger is served from the experience to refer to the scope of the life of facts. In the second chapter, we proposed a reading of the first part of *Being and Time*, following the same sense experience, go-with, but now referred to as the *Dasein* is experience with (his) to be. We concluded provisionally that the 'concept' of experience helps us to understand the fields originating without objectify them, remaining in them.

**Palabras clave:** Experiencia, *Erfahrung*, vida fáctica, *Dasein*, ir-con.



## Introducción

La investigación que sigue es una reflexión en torno al “concepto” de *experiencia* en dos textos de Heidegger: fundamentalmente los párrafos 1 al 44 de *Ser y tiempo* y el curso escrito titulado *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919/1920)*. Esta reflexión nos lleva a considerar que este término es clave para comprender el despliegue del camino heideggeriano en la filosofía, en la medida en que permite articular el crisol de “conceptos” que nuestro autor emplea (como *Dasein*, vida fáctica, cuidado, ser-en-el-mundo, etc.). Al tiempo que articula, nos previene de no establecer *un* solo punto de vista teórico que oscurezca otros. Antes de avanzar en este problema, es preciso indicar cuál fue la preocupación original de donde esta investigación emerge.

Originalmente, esta investigación comenzó con el fin de interpretar una expresión con la que Heidegger inicia la primera de tres conferencias que, en su conjunto, llevan por título *La esencia del habla*, pronunciadas en 1957, las dos primeras y 1958 la última. Reproducimos, *in extenso*, la cita en cuestión:

[Las tres conferencias] Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Hacer una experiencia con algo -sea una cosa, un ser humano, un dios- significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar.<sup>1</sup>

Heidegger nos dice, de un solo golpe, que la intención del conjunto de dichas conferencias es conducir(nos) apenas ante una posibilidad. La pregunta por la posibilidad no implica, pues, que se acceda a una experiencia actual con el habla. Es natural que el filósofo de *Messkirch* hable en la primera persona del plural “nosotros” (*Wir*), puesto que se trata de una conferencia, donde hay un público y un expositor y, por ende, un “nosotros”. Pero ¿podríamos sacar partido de este “estilo” de hablar, más allá del motivo circunstancial antes mencionado? Pensamos que sí.

Una de las cualidades intelectuales que nuestro autor posee es de provecho para esta investigación. Él ha sabido, magistralmente, cómo leer lo “no dicho” en los filósofos con

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, “La esencia del habla” en *De camino al habla*, trad. Ives Zymmermann (Barcelona: Serbal, 2002), 119.

quienes discute. Esta virtud se debe, en gran parte, al descubrimiento del problema del olvido del Ser. Si, volteando la mirada hacia los filósofos que tradicionalmente tejen la narrativa occidental, siguiendo el hilo conductor del olvido del ser, entonces, se obtiene un suelo sólido desde donde reconstruir nuevos sentidos dentro de la misma tradición.<sup>2</sup>

Heidegger supo leer en el “símil” de la Caverna (Platón, República, 514a-516a), lo “no dicho”, esto es, la “doctrina”<sup>3</sup> platónica de la verdad. Lo *dicho* por Platón es la corrección del ojo del alma del personaje encadenado, quien, en diferentes momentos desde que se libera de las cadenas, y hasta que sale a la luz del día, va corrigiendo su “mirar” y, donde, al final, el horizonte determinante para Platón es la idea del bien (τὸ ἀγαθόν) y no tanto los diferentes momentos de apertura (ἀληθείς). Este decir ἀλήθεια, pero pensar en la corrección del juicio (en una suerte de metonimia en donde el juicio ocupa el lugar del ojo del alma que es “solar”<sup>4</sup>), constituye, pues, lo dicho por el Ateniense, en tanto que, lo “no dicho”, son los “grados” de los diferentes estadios de apertura (ἀληθείς). Precisamente, esta lectura de lo “no dicho” que Heidegger explora y de la que concluye un paso determinante en el olvido del ser

---

<sup>2</sup> En ese sentido, W. Brogan y P. Warnek, señalan un punto de no poca monta en la asimilación de Aristóteles, entre Heidegger y un notable contemporáneo suyo, estudioso del Estagirita, Werner Jaeger. El punto, diametralmente opuesto, es en cuanto al carácter del libro θ 10 de la *Metafísica*, relativo al problema de la “verdad y el error”. Para Jaeger “...el décimo capítulo de θ [*Metafísica*] sobre la verdad, debe ser espurio, una imposición posterior que no encaja con el pensamiento de Aristóteles.” En cambio, para Heidegger, en el dicho capítulo 10 del noveno libro “... la filosofía de Aristóteles alcanza su punto más alto”. Citado por Brogan y Warnek. Con este ejemplo evidenciamos que nuestro autor, bajo el hilo conductor de su pensamiento, traía, digamos, su propia agenda filosófica. Cfr. Walter Brogan y Peter Warnek, “Translator’s Foreword” en *Aristotle’s Metaphysics θ 1-3. On the Essence of the force* [trad. mía] (USA: Indiana University Press, 1995), xi. En ese mismo sentido Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi (México, D.F.: FCE, 2012), 85-86.

<sup>3</sup> Cfr. Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés (Madrid: Alianza, 2001), 173. En este texto, revisado en dos ocasiones, Heidegger nos ofrece una lectura muy particular del muchas veces citado “símil” de la Caverna en Platón. Heidegger analiza cómo va teniendo lugar un giro en la concepción griega de la ἀλήθεια que, justamente, queda plasmado en los fragmentos ... del libro VII de la *República*. La investigación que ahí realiza tiene que ver, no solamente con un concepto de “verdad” (*Warheit*), para concebir otro más exacto. Lo que ahí está en juego, a decir de Heidegger, es la inclinación determinante en el camino del pensamiento occidental, en la medida en que la ἀλήθεια se perfila como ὁρθότης y como ὁμίωσις, esto es, como corrección de la mirada y coincidencia con la idea y, a una con ello, se concretiza el olvido del ser; la ἀλήθεια no vuelve a ser pensada como desocultamiento del ser del ente: “Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento.” Heidegger, *La doctrina platónica...*, 192.

<sup>4</sup> Cfr. Heidegger, *La doctrina platónica...*, 189.

y la formación de la *onto-teología*,<sup>5</sup> que terminará por fraguar en la *veritas* y, con ello, en la *adaequatio*,<sup>6</sup> es un ejemplo magistral de la virtud a la que antes hicimos referencia.

Este ejemplo sería, para ser precisos, el impulso de nuestra investigación; nos sentimos autorizados a sospechar que la expresión “hacer una experiencia con el habla” dice algo más que una simple cuestión de estilo y contextual. Guardando, eso sí, toda la distancia posible entre los modestos alcances que puede tener nuestra investigación y los alcances para la filosofía que Heidegger echó a andar.

Quiénes seamos, y que seamos aquellos quienes podamos, de alguna manera, acceder a la posibilidad de hacer una experiencia con el habla es algo que no podemos dejar de lado si queremos entender la “postura” heideggeriana relativa al lenguaje-habla.<sup>7</sup> Y esto nos conecta con el otro concepto clave de la cita que transcribimos en un principio; la *experiencia* (*Erfahrung*). Quien lea a Heidegger, desde al menos 1919, y hasta sus escritos tardíos, pasando por *Ser y tiempo*, se encontrará la palabra ‘experiencia’, utilizada recurrentemente en los diversos *hitos* y contextos del camino heideggeriano. Considerando que, siendo Heidegger tan minucioso como lo fue, es un “detalle” que no debería pasarse por alto.

---

<sup>5</sup> Onto-teología es la expresión con la que Heidegger identifica lo esencial del pensamiento metafísico. “En tanto el ente es pensado como ente, la metafísica es ontológica. En tanto el ente como ente es pensado desde el máximo ente, la metafísica es teológica. La metafísica en su esencia es ontoteológica.” Martin Heidegger, “Dilucidación de la “introducción” a la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Dina V. Picotti (Buenos Aires: Prometeo libros, 2007), 163.

<sup>6</sup> La *adaequatio* o adecuación, es, según Heidegger, la idea rectora que conduce la comprensión de la verdad, atribuida a Isaac Israelí, pero planteada por Tomás de Aquino y que consiste en la postura teórica que sostiene que la verdad consiste en una adecuación de dos instancias separadas: la *res* con el *intelecto*, el sujeto con el objeto. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009), 231. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, trad. José Martorell Capó (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 228.

<sup>7</sup> Utilizamos la expresión “lenguaje-habla” para indicar que la propuesta heideggeriana de acceso al lenguaje tiene que ver con el habla como ámbito originario donde *habla* el ser. La esencia del lenguaje es el habla. Habla y lenguaje están implicados. Por otra parte, la traductora de Heidegger de la edición empleada por nosotros traduce *Sprache* por “habla” y no por lenguaje o lengua, y es que, *Sprache* puede ser también estas últimas dos. A nuestra forma de ver, que la traductora se haya inclinado por la primera traducción y no por la segunda, está relacionado con una perspectiva del lenguaje de la que Heidegger mismo quiere marcar distancia crítica. De acuerdo con el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la palabra ‘lenguaje’ se deriva del occitano *lenguatge* y significa “Facultad del ser humano de expresarse y comunicarse con los demás a través del sonido articulado o de otros sistemas de signos.” (consultado 30 de agosto 2019: <https://dle.rae.es/?id=N7BnIFO>). En ese mismo sentido, “lengua”, que también es otra opción para *Sprache* tiene connotaciones de un idioma en concreto, además de referirse al órgano humano que participa en la fonación. Estas ideas implican que el lenguaje es un instrumento humano mediante el cual se expresa y comunica. Precisamente Heidegger pone en entredicho esta idea, en la medida que implica explicar el lenguaje o habla a partir de otra cosa que no sea él mismo. Por otra parte, el habla tiene otras connotaciones más dinámicas que dan la idea de narración, conversación, charla, etc., y que nos parece que se ajusta más al sentido que Heidegger quiere darle a su preocupación intelectual. Cfr. Heidegger, “el camino al habla” en *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann (Barcelona: ediciones del Serbal, 2002), 181-185.



Valdría la pena ejemplificar esto que estamos diciendo con fragmentos entresacados de diversos textos, lejanos unos de otros, dentro del camino filosófico heideggeriano.

En “El origen de la obra de Arte”, de 1952, Heidegger refiere que los nombres τὸ ὑποκείμενον y τὰ συμβεβηκότα con que los griegos designaron lo que hoy pudiéramos llamar cosas, podrían parecerse arbitrarios, sin embargo, no lo son en la medida en que “En ellas habla lo que ya no puede mostrarse aquí, la *experiencia* griega fundamental del ser del ente en general.”<sup>8</sup> Eso, a lo que ya no podemos acceder, es justamente una “experiencia” que nos queda vedada, y tal fue lo que permitió comprender las cosas como *hypokeimenon*, lo subyacente, y como *symbebekós*, lo accidental. En un sentido paralelo al anterior, Heidegger observa en *¿Qué es la filosofía?* (1956) que “[...] la actual representación del lenguaje está lo más alejada posible de la experiencia griega del lenguaje.”<sup>9</sup> Con ello pretende que ya no tenemos el acceso de la “idea” de lenguaje que tuvieron los griegos, pues, precisamente ni como griegos, ni vivimos en la época en que se concibió de una determinada manera en lenguaje.<sup>10</sup>

En *Ser y tiempo*, discutiendo expresamente con Descartes, escribe que, de la dureza y la resistencia de los cuerpos, según la *res extensa* cartesiana aún “...son comprendidas en sentido fenoménico como algo experimentado en sí mismo y determinable en esta experiencia.”<sup>11</sup> Recurre, pues, aquí, como en otros textos, al término de experiencia; hay una experiencia griega, una experiencia moderna, una experiencia fenoménica, etc. Por otra parte, en 1947, Heidegger reúne un cuerpo de aforismos y poemas bajo el título *Desde la experiencia del pensar (Aus der Erfahrung des Denkes)*.<sup>12</sup> Así también en los cursos de invierno de 1919/20, reunidos bajo el título *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Y, por supuesto, recurre en éstos a la ya citada expresión de “hacer una experiencia con el habla”.

Baste con lo anterior, pues los ejemplos podrían multiplicarse. Como puede verse, la idea de experiencia es transversal a su obra, es un *leitmotiv*. No hay, pues, ninguna casualidad

---

<sup>8</sup> Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *el Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos (México, D.F.: FCE, 2012), 41. Cursivas mías.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2006), 65.

<sup>10</sup> Esto no significa, en definitiva, que las experiencias no griegas con tal o cual entidad “no valgan” o no sean importantes. Lo que estamos tratando de resaltar es el uso problemático del término ‘experiencia’ con el que Heidegger se sirve.

<sup>11</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 118.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, trad. Félix Duque (Madrid: Abada, 2007).

en que los ejemplos, arriba transcritos, hayan sido entresacados de diferentes momentos de su camino; podríamos decir también que están ahí, antes y después del *giro*.

De ser cierto este supuesto, la expresión “hacer una experiencia con el habla”, con la que abre Heidegger el conjunto de conferencias, *La esencia del habla*, estamos ante una tarea de interpretación ineludible tomando como clave de lectura aquella locución sobre la experiencia. La idea de que “es posible hacer una experiencia con el habla”, es la condición para articular otros conceptos clave, relativos al habla, como la ‘escucha’, el ‘decir’, la ‘poesía’, etc.

Las lecturas secundarias revisadas con motivo de esta investigación, y relativas al problema del lenguaje en Heidegger, hacen un énfasis especial en alguno o algunos de los conceptos clave arriba mencionados, dejando de lado la muy clara intención heideggeriana de hacer una experiencia. Por cierto, que esas lecturas son de un gran valor, definitivamente imprescindibles para quienes nos acercamos a Heidegger. Sin embargo, a partir de ellas y, naturalmente, del mismo Heidegger, nos queda claro que interpretar la cuestión de la experiencia es ineludible para obtener una mejor versión de lo que Heidegger entendió por habla-lenguaje.

Como un gran pensador y tan prolífico,<sup>13</sup> Heidegger dejó un amplísimo número de textos inéditos o publicados, libros, conferencias, poemas, etc. No es tarea de esta investigación hacer un recorrido pormenorizado, pues, tamaña empresa nos llevaría toda una vida. Lo que aquí destacamos es que, en ciertos *hitos* de su camino, hay un problema recurrente que, en nuestra opinión, Heidegger no explora de manera explícita, sino que lo supone, como es el caso del término ‘experiencia’ en “hacer una experiencia con el habla”.

Entonces, tenemos una amplia bibliografía del propio Heidegger, así que hay que tomar decisiones: elegir un opúsculo, una conferencia o un tratado en detrimento del resto. ¿Qué criterios tomar para ello? Hasta cierto punto depende del carácter y problema de la investigación, pero, hay una pregunta precedente ¿estamos autorizados a ello, a saber, a hacer saltos de un escrito a otro, saltos, por ejemplo, del “Heidegger” de los cursos de 1919 a *De*

---

<sup>13</sup> La *Gesamtausgabe* (GA) u Obra integral posee 102 volúmenes que comenzaron a publicarse en 1975 y se estima que finalice su publicación en 2025. Cfr. <https://www.sociedadheidegger.org/listado-de-la-gesamtausgabe-de-heidegger> . Revisado 31 de agosto de 2019.

*camino al habla*, de 1959? Con esta pregunta entramos de lleno a la polémica de si hubo “Heidegger I” y “Heidegger II”; que, si hubo ruptura, regreso o continuidad.<sup>14</sup>

Por nuestra parte, apelamos a lo consignado por el mismo Heidegger. Nuestro autor dejó constancia de esta problemática en una carta dirigida al Padre Richardson. Ahí encontramos lo siguiente, a propósito de la vuelta o giro, *Kehre*, punto de inflexión entre un “Heidegger I” y “II”:

El pensar del giro *es* un cambio en mi pensamiento. Pero este cambio no es una consecuencia de alterar la perspectiva, mucho menos del abandono del problema fundamental de *Ser y tiempo*. El pensamiento del giro resulta del hecho de que seguí con el-asunto-por-pensar del “Ser y tiempo”, a saber, de investigar sobre la perspectiva que ya en *Ser y tiempo* fue diseñada como “Tiempo y Ser”.<sup>15</sup>

De llamarse cambio o giro, no se trata de un abandono o de un fracaso en *Ser y tiempo*, sino, bien al contrario, de seguir las consecuencias del tratado de 1927. Basta solo recordar que, en ningún momento, el filósofo alemán defiende su *Magnum opus* como un tratado definitivo, sino como un camino preparatorio. El parágrafo ocho de *Ser y tiempo* es un ejemplo de ello.<sup>16</sup>

Pero hay más. No sólo nos enfrentamos a este panorama en construcción. Líneas adelante, Heidegger le escribe en la carta al Padre Richardson que “Contrariamente (a lo que se ha supuesto), el problema de *Ser y tiempo* se complementa decisivamente en el pensar del

---

<sup>14</sup> Las voces en torno a si hay diferencia y de qué tipo son divergentes. Xolocotzi, parafraseando a Gethmann, resume que hay dos vertientes con relación al cambio que va de la ontología fundamental al pensamiento del *Ereignis*, llamado “giro” (*Kehre*). Hay “evolucionistas” y “pluralistas”. Los primeros “...ven un Desarrollo “ascendente” o “descendente” en la obra de Heidegger”, en tanto que los segundos “...ven el conjunto de la obra en término[s] de “etapas” y “fases”.” Y es que, definitivamente, quien se acerca a la obra de Heidegger se dará cuenta que hay un cambio notable entre la forma de escribir antes de *Ser y tiempo* y posterior al giro (en *Aportaciones*, por ejemplo), que es difícil no interpretarlo de alguna manera. Nuestra postura, en ese sentido, es que tratamos de apegarnos a lo que Heidegger dice de su propia investigación, como se verá en el siguiente párrafo. Ángel Xolocotzi Yáñez, “Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación gadameriana del “giro” (*Kehre*)” en *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (México, DF: BUAP-Miguel Ángel Porrúa, 2011), 57-60.

<sup>15</sup> En la traducción del alemán al inglés: *The thinking of the reversal is a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of Being and Time. The thinking of the reversal results from the fact that I stayed with the matter-for-thought [off] “Being and Time,” sc. by inquiring into that perspective which already in Being and Time (p. 39) was designated as “Time and Being”.* Martin Heidegger, “Preface” en *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, trad. William J. Richardson (New York: Fordham University Press, 2003), XVI.

<sup>16</sup> El plan mismo de la elaboración de la pregunta por es ser, en el parágrafo 8 de *Ser y tiempo*, es el más claro testimonio de que ese tratado es el inicio de una investigación, un momento preparatorio y provisional. Sabido es que en el plan original la obra constaba de dos partes, publicada finalmente sólo la primera.

giro.”<sup>17</sup> Pensar del giro y *Ser y tiempo* son, a los ojos de Heidegger, complementarios. Si se quiere obtener una visión de conjunto, es preciso atender al giro y al modo en que se consuma *Ser y tiempo* en éste. En este contexto, y si es que estamos autorizados a hacer saltos, será sólo a condición de mantener el horizonte completo, respetando, eso sí, los hitos de cada etapa en sus propios alcances.

Las conferencias *De la esencia del habla* son posteriores al giro. Se trata de una época de madurez intelectual y también de revisión de su camino. Heidegger expone ahí, *grosso modo*, cómo cierta determinación tradicional que entiende la esencia del lenguaje como instrumento de la comunicación humana olvida su dimensión de ser, esto es, su relación con el ser. La esencia del lenguaje es el *habla*, una dimensión que acontece antes de la articulación fónica o gramatical. Previamente a cualquier articulación fónica, el habla *habla* como un *decir* (*Sage*): es un decir que convoca al hablante a que lo *escuche*, pero que no “dice” nada, es silencioso en la medida en que no es un ente y, en esa misma medida, es previo a toda determinación óptica. Ahí Heidegger se encuentra de lleno en el giro (*Kehre*) y, sólo desde ahí, es posible comprender cómo es posible que el habla *hable*, esto es, cómo es posible la escucha del ser. Cuando es el ser el “agente”, o lo que es lo mismo, cuando el punto de vista ya no parte desde el *Dasein*, sino desde el *Sein* mismo, la forma y estilo de escribir<sup>18</sup> tienen que ser, *a fortiori*, otros.

Con el pensamiento del giro, el *Dasein* pasa a un segundo plano, sin embargo, no desaparece o, sino que se consume. El ente que somos sale a la superficie en la expresión, tantas veces reiterada, de “hacer una experiencia” con el habla. Somos nosotros, en nuestra condición de *ex-sistencia*,<sup>19</sup> a quienes nos estaría permitido ser los destinatarios del llamado de habla. Hacer una experiencia con algo, decíamos, quiere decir “que algo nos acaece, nos

---

<sup>17</sup> Heidegger, *Preface*, XVI. [Trad. Mía].

<sup>18</sup> En Introducción a “Tiempo y ser” de la edición empleada para este trabajo, Manuel Garrido ejemplifica esto con el siguiente caso hipotético: “Si por hipótesis un estudiante del Heidegger de los días de *Ser y tiempo* hubiese despertado de una hibernación de treinta cinco años en la sala de conferencias de la Universidad de Friburgo a finales de 1962, justo cuando el maestro pronunció la conferencia «Tiempo y ser», no le resultaría fácil dar crédito a sus oídos”. Cfr. Manuel Garrido, “Introducción” en *Tiempo y ser* (Madrid: Tecnos, 2011), 12.

<sup>19</sup> “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre.” Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2006), 27. Para cuando Heidegger le escribe a Beaufret, destinatario de la *Carta sobre el Humanismo* (1946), Heidegger ya está de lleno en el giro, *Kehre*, y el *Dasein* ya no es el centro de gravedad del problema del ser, sino el ser mismo. La determinación de la ex-sistencia como la “esencia” del hombre, como bien dice la cita, se refiere al estar en el claro del ser, un ser que el hombre no descubre, ni crea, sino sólo habita.

alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma.”<sup>20</sup> El destinatario, el “alcanzado”, el “transformado” somos nosotros, el ente al que le va su ser (antes del giro, *Kehre*) o el habitante del claro (después del giro).

La experiencia con el habla, el intento de llegar a que el lenguaje-habla nos alcance, tiene que ver con la forma en la que ya habitamos en el claro; un claro del ser que nos habla, que nos interpela, que ya se muestra siempre comprendido. La época moderna, por ejemplo, interpela al humano a exigir a la naturaleza a que saque sus energías ocultas, le dispone (*Gestell*) a ser una reserva (*Bestand*), tiñendo ya al humano a comportarse y comprender siempre las “cosas” de forma que se explote a sí y a los entes otros.<sup>21</sup> La experiencia en la época moderna es el llegar a ser alcanzado por eso que ya somos, es decir, por eso que ya nos está hablando y que reluce en el lenguaje-habla.

Quizá Heidegger debería ser considerado como uno más de los “maestros de la sospecha”, pues “desenmascara” al ente sujeto moderno, aunque no solamente moderno. Que el hombre no sea, en última instancia, quien determine la comprensión de lo que comprende, su “conciencia”, sino que el ser sea el ámbito de instancia previo que le interpela, que le dice qué comprender y cómo. Es decir, que el humano sea un extraño en su propia comprensión de lo que dice, que el lenguaje previamente le ha dicho su decir; que no seamos “dueños” ni de nuestra propia comprensión, en esta medida, pues, decimos que nos parece sensato añadirlo a la lista ricoeuriana.<sup>22</sup>

Mantengamos, entonces, dos cosas: 1): el término “experiencia” es una constante en Heidegger, una constante no aclarada del todo y que se encuentra, por lo menos, desde 1919 en su pensamiento; 2): de acuerdo con el propio Heidegger, el habla, la esencia del lenguaje, es “algo” con lo que podemos hacer una experiencia. Ambos puntos, como se puede ver, están implicados; comprender “2” implica haber entendido previamente “1”. Bajo estas premisas, nuestra hipótesis era originalmente esta: el concepto de experiencia (*Erfahrung*)

---

<sup>20</sup> Cfr. Nota a pie de página 1.

<sup>21</sup> Cfr. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, Ciencia y técnica*. Trad. Jorge Acevedo (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

<sup>22</sup> Cfr. Paul Ricoeur, “Hermenéutica y Psicoanálisis”, en *El Conflicto de las interpretaciones*. Trad. Alejandra Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003). Cristina Lafont ha hecho énfasis en la crítica a las “filosofías de la conciencia” moderna por parte de Heidegger quien, por cierto, no es el origen de esta crítica que comienza, precisamente, con una crítica del lenguaje, el “giro lingüístico” en la filosofía alemana. Cfr. Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica heideggeriana*, trad. Pere Fabri i Abat (Madrid: Alianza, 1997), 21-33.

permite la articulación del ente que somos (*Dasein*) con el decir del ser. Así fue planteada esta investigación que, mediante dos grandes capítulos, se nos fuera aclarando aquello que Heidegger indica en el texto de 1956, *De la esencia del habla*.

Sin embargo, la amplitud de la investigación desborda con mucho los alcances que este trabajo tiene. Por lo tanto, para la presente investigación hacemos una primera incursión a este problema enfocándonos en el punto “1” y, en particular dos textos; *Problemas fundamentales de la Fenomenología 1919/1920* y unos párrafos de *Ser y tiempo*. Con arreglo a ello, reformulamos la hipótesis particular para esta investigación, que encaminamos al punto “1”: *La experiencia (Erfahrung) es la expresión que le permite a Heidegger seguir los ámbitos pre-reflexivos; en 1919, la vida fáctica y, en Ser y tiempo, al Dasein en la relación con el (su) ser*. Dicho con otras palabras, el problema del ser, problema heideggeriano por excelencia, se va construyendo desde diferentes *hitos* con diferentes “conceptos”, como *Dasein, Ereignis, Logos, die Sage, vida fáctica*, etc., mismos que podrían comprenderse desde el punto de vista de la experiencia. Pues, como tendremos ocasión de ver, la experiencia subyace como la forma propia (por contraste al pensamiento metafísico) de acceder al camino heideggeriano de la pregunta por el ser.

Será preciso advertir, sin embargo, que ya Heidegger tenía presente el modo “conceptual” de acceso a los ámbitos originarios -vida fáctica o ser, respectivamente. En efecto, sabemos que Heidegger tenía presente desde épocas tempranas y posterior a *Ser y Tiempo*<sup>23</sup> que los “conceptos filosóficos” debían tener el carácter de ‘Indicación formal’ (*Formale Anzeige*). Dado que, como veremos en el primer capítulo, a la vida fáctica -o eso que ya somos- no se le puede ver desde una u otra perspectiva que la objective, pues la vida fáctica no es algo que se le oponga al sujeto,<sup>24</sup> se precisa *indicarla*, señalarla, reconocerla en su curso sin objetivarla. Pues bien, los indicadores formales cumplen su función en ese sentido de indicarla sin aprehenderla, en la medida en que siguen la “vivencia del entorno”,

---

<sup>23</sup> Cfr. Xolocotzi, “Fenomenología de la vida fáctica...”, 115. En relación con *Ser y tiempo*, D. O. Dahlstrom concluye que “Así también la ontología fundamental de Heidegger consiste, no en formular proposiciones teóricas acerca del ente a-la-mano, sino más bien en señalar formalmente la presencia-ausencia del *Dasein* y la transformación auténtica del *Dasein*, el pensador, su comprensión implícita.” Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994): p. 795. Trad. Mía.

<sup>24</sup> “Preguntar por la vida fáctica en su origen no significa ver la vida como un objeto que podamos contraponer. Ya que de entrada nos encontramos en la vida, no podemos fijar una posición respecto a ella.” Xolocotzi, “Fenomenología de la vida fáctica...”, 95.

comprendiendo desde el decurso mismo de la vida.<sup>25</sup> La función que cumplen los existenciales en *Ser y tiempo*, de acuerdo con Escudero,<sup>26</sup> es la misma que la de un indicador formal, a saber, señalar el ente que soy en cada caso, el *Dasein* pues. Los indicadores formales no son, pues, poca cosa al momento de enfrentarse con el pensamiento de Heidegger. Los indicadores formales le sirven a nuestro autor para poder moverse en todos aquellos aspectos que *su* tradición filosófica ha dejado de lado, en virtud, por supuesto del predominio teórico.

En relación con tales indicadores formales, la experiencia, en la lectura que proponemos, no podría plantearse como el acceso a los ámbitos, bien de la vida fáctica, bien del ser como tal, pues, por así decirlo, la tarea ya estaría hecha con echar un vistazo a la problematización de tales indicadores. De alguna manera, la experiencia nos permite comprender que es la forma, si no de acceso a los ámbitos preteóricos, sí, en cambio como la forma de seguir lo dichos ámbitos sin teorizar.

La idea es destacar, a manera de dos núcleos problemáticos, el papel que tiene la experiencia en la formación “conceptual” de Heidegger, en los textos arriba enunciados. Ya adelantamos que estos “saltos” de un texto a otro podrían ser posibles a condición no perder el horizonte más amplio de su camino. Ahora bien, la elección del curso de 1919-1920 para esta investigación, tiene que ver con dos supuestos. Se trata de una de las evidencias escritas donde Heidegger parece despegarse de su maestro Husserl y formar, realmente, su propio pensamiento.<sup>27</sup> En segundo lugar, porque ahí, de manera muy clara, Heidegger le dedica un papel notable a la experiencia. Con relación a *Ser y tiempo*, lo tomamos como un tratado de referencia ineludible para comprender a nuestro autor y por la que hay que pasar.

---

<sup>25</sup> Xolocotzi escribe: “Ya que mediante la vivencia del entrono se descubre la esfera ateorética originaria, oculta para la tradición, con ello también se devela la posibilidad preteorética originaria de los conceptos filosóficos. Heidegger nombra a esta posibilidad preteorética de los conceptos filosóficos *indicación formal*.” Xolocotzi, “Fenomenología de la vida fáctica...,” 109.

<sup>26</sup> “Los conceptos básicos a los que recurre la hermenéutica filosófica para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser y saber cómo se desenvuelve en el mundo reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de ‘indicadores formales’, lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* equivale a los existenciales.” Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Diánoia*, volumen XLIX, número 52 (mayo 2004): p. 26.

<sup>27</sup> “El nacimiento de Heidegger como un filósofo original viene desde 1919, a la edad de 29 años. Aunque aún haya rastros visibles del ADN husserliano, la filosofía heideggeriana es ya un organismo independiente.”: Graham Harman, *Heidegger explained: from phenomenon to thing*.(Chicago: Open Court, 2007), 16 [Trad. Mía].

Dividimos esta investigación en dos breves capítulos. En el primero, titulado “La experiencia revela la vida fáctica” nos proponemos reconstruir el sentido que tiene la idea de la experiencia en Heidegger, tratando de destacar su importancia en la articulación de su pensamiento en esos pasos iniciales de su camino. Decimos, pues, que la idea de experiencia le sirve a Heidegger para poder moverse en la exploración de la vida fáctica, para evitar caer en la teorización.

En un segundo capítulo, que lleva por título “*Dasein* y experiencia” retomamos lo ganado en el primero. El descubrimiento de la vida fáctica en su carácter hermenéutico es llevado a concreción en la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Nuestra apuesta es que, el papel de la experiencia en la obra de 1927 funge como un concepto clave para articular la relación del *Dasein* con (su) ser: la experiencia del *Dasein* no es un “empirismo” sino experiencia (con) de (su) ser.

Para terminar, en una tercera parte, ofrecemos nuestra conclusión en donde sostenemos la importancia de la experiencia, según lo indicamos al principio, y que nos permite comprender la experiencia en dos movimientos paralelos: la articulación de camino heideggeriano y, al mismo tiempo, evitar caer en el pensamiento metafísico que olvidó al Ser y olvidó este olvido. Sirva, entonces, esta incursión para abordar otras investigaciones posteriores.



## Capítulo 1. La experiencia revela la vida fáctica

En este apartado vamos a plantear en qué sentido se sirve Heidegger de la experiencia para allanarse el camino de cara al problema que le ocupará en toda su obra; el ser. Correlativamente, haremos notar que, desde la experiencia, implícitamente, es posible seguir ámbito originario de la vida fáctica que, a la postre, se reformula como la analítica existencial en el marco de la pregunta por el ser.

### 1.1. El suelo de la vida en sí no admite la vía reflexiva

Para entender mejor el planteamiento de la pregunta por el ser, desde *Ser y tiempo*, es preciso saber de dónde viene Heidegger. Por supuesto que esta tarea ameritaría una investigación a parte, dada la cantidad ingente de autores con quienes discute explícita o implícitamente. La bibliografía al respecto es asimismo amplia.<sup>28</sup> Por otra parte, nuestra investigación no aspira a desarrollar un proyecto de tal calado que revise pormenorizadamente las influencias y contextos diversos en y desde los cuales el filósofo de *Messkirch* emerge. En cambio, vamos a tomar como hilo conductor la idea de experiencia que subyace, como bajo continuo, en algunos de los textos previos a *Ser y tiempo* y encaminarnos al proyecto en sentido amplio; entender qué quiere decir Heidegger con la expresión “hacer una experiencia con el habla”. Por lo pronto vamos a analizar el papel de la experiencia en un par de textos heideggerianos de sus inicios.

De acuerdo con Xolocotzi “...la pregunta por la vida fáctica puede verse como el punto de partida filosófico de Heidegger.”<sup>29</sup> En ese mismo sentido, Ramón Rodríguez, en su lectura de los inicios heideggerianos ve en la búsqueda de la “ciencia originaria” una “herencia fenomenológica”. Y, precisamente, el núcleo de esta ciencia<sup>30</sup> se cifra en la vida

---

<sup>28</sup> Por citar algunos: Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*, (México, D.F.: Plaza y Valdés, 2004). Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (España: Herder, 2010). Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger* (México, D.F.: FCE, 2004). John Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Indiana: Indiana University Press, 1994). Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, (Madrid: Tecnos, 1997).

<sup>29</sup> Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, (México, D.F.: Plaza y Valdés, 2004), 14.

<sup>30</sup> No, por supuesto, la ciencia en el sentido de ciencia moderna fisicomatemática. “Cabe señalar que, en alemán, la palabra ciencia (*Wissenschaft*) no se restringe a las ciencias naturales exactas, como es usualmente en el caso del inglés. En el sentido alemán del término, la historia, la sociología y la teoría literaria también son ciencias; numerosos filósofos alemanes han usado la palabra “ciencia” para describir lo que ellos hacen.” Harman, *Heidegger explained*, 21. [Trad. Mía].

como “fenómeno originario”.<sup>31</sup> Asumimos esta perspectiva y, por lo tanto, nos sentimos autorizados para explorar el sentido que tiene la experiencia en este marco de la vida fáctica o fenómeno originario. El texto que empleamos en este capítulo es, sobre todo, el curso de 1919-1920 que, en la versión con la que trabajamos lleva por título *Problemas Fundamentales de la Fenomenología (1919/1920)*.<sup>32</sup>

¿Cuál es la preocupación de Heidegger por el problema de la vida? ¿Por qué habríamos de aceptar que la vida fáctica sea el suelo originario, no ya solamente de *su* filosofía, sino también desde donde emerge cualquier forma de conocimiento sobre un ente determinado? Se trata de una discusión con su maestro Husserl, principalmente. Van Buren nos recuerda que Heidegger apuntó al margen de una página de *La filosofía como ciencia estricta*, “tomémosle la palabra a Husserl”, a propósito de una frase en donde se lee: “el impulso para investigar no debe proceder de las filosofías, sino de las cosas mismas”.<sup>33</sup> Justamente, en este “ir a las cosas mismas”<sup>34</sup> hay una diferencia con el fundador de la fenomenología y ahí es donde podemos rastrear la indagación en torno a la vida fáctica.

Heidegger admite, como decíamos, la apuesta fenomenológica de Husserl, pero con matices importantes. Se ocupa, por ejemplo, de la idea de que la filosofía pueda asumir su tarea recurrente de ser una ciencia originaria. Solo que las vías para llevar al cabo esta empresa, entre el discípulo y el maestro divergen. Podemos decir que son dos modos de trazar la, así llamada, fenomenología; una es reflexiva, de Husserl, en tanto que la otra hermenéutica, de Heidegger.<sup>35</sup> Tal parece que la versión husserliana de acceso a los fenómenos originarios, a los ojos de Heidegger, sigue permaneciendo cautiva en el marco de la subjetividad moderna y cartesiana.<sup>36</sup> Y lo hace, en el sentido de mantener, al final del día,

---

<sup>31</sup> Rodríguez, *La transformación hermenéutica...*, 18-22.

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. Francisco de Lara (Madrid: Alianza, 2014).

<sup>33</sup> Van Buren, *The Young Heidegger...*, 51.

<sup>34</sup> La expresión “¡A las cosas mismas!” es, como sabemos, una fórmula relacionada con la emergencia de la fenomenología y de modo paralelo a la expresión del neokantiano Otto Liebmann “retorno a Kant”. Que sea una divisa con implicaciones metodológicas o más bien una máxima ética, es algo que ha estado a discusión. En torno a ésta puede verse: Ángel Xolocotzi Yáñez y Antonio Zirió Quijano, *¡A las cosas mismas!: dos ideas sobre la fenomenología* (Ciudad de México: BUAP, UMSNH, Miguel Ángel Porrúa, 2018).

<sup>35</sup> Cfr. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica...*, 16.

<sup>36</sup> Al respecto, escribe Escudero: “El modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas.” Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser...*, 364.

el papel tan predominante de la conciencia,<sup>37</sup> como “la más radical de todas las diferenciaciones del ser,”<sup>38</sup> una vez llevada a cabo la epojé.<sup>39</sup> Como señala Xolocotzi, pues, “A la fenomenología reflexiva le está esencialmente encubierta la dimensión hermenéutica.”<sup>40</sup>

En ese “tomarle la palabra” a Husserl de ir a las cosas mismas, Heidegger no ve cómo las cosas mismas puedan reducirse a *ser para* una conciencia. La ciencia originaria, esto es, de “«[la] vida en y para sí»”,<sup>41</sup> y a la que Heidegger se refiere, es el verdadero suelo de donde y a donde se remiten cualquier formación reflexiva o teórica. Si es así ¿cómo reconocerla? ¿cómo podemos indicar su “existencia”? Este problema de cómo reconocer la vida fáctica como el suelo originario, y no la conciencia, nos introduce de lleno en la cuestión de la experiencia. La relación con la vida fáctica, con su descubrimiento, es una relación experiencial y no teórica. Veamos.

## 1.2. De cómo se reconoce la vida en sí

El apartado anterior nos condujo a la pregunta de cómo es posible reconocer la vida en sí (*Leben an sich*) si a Heidegger no le pareció satisfactoria la vía reflexiva. Dejemos, de una vez, que Heidegger nos dé una pista acerca de qué va eso de la “vida en sí”:

Se trata de algo que tenemos tan cerca que la mayoría de las veces no nos ocupamos en absoluto expresamente de ello; algo con respecto a lo cual no tenemos distancia alguna como para verlo en su «en general»; y esa falta de distancia con ello se debe

---

<sup>37</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, (México: UNAM, FCE, 2013), 247.

<sup>38</sup> Husserl, *Ideas I*, 247.

<sup>39</sup> No es nuestro propósito, evidentemente, agotar aquí la complejidad del pensamiento husserliano. Nos aproximamos, si se quiere, de forma “grosera”, a unos fragmentos de *Ideas I*. Nuestra finalidad es la de poner de manifiesto ciertas ideas que, en nuestra lectura, están directamente relacionadas por contraste con la opción heideggeriana de la fenomenología hermenéutica. En ese sentido, entendemos que en el procedimiento que pone entre paréntesis la tesis natural de la existencia de los objetos del mundo en tanto “actitud natural” (sean estas creencias, convicciones o teorías de cualquier tipo) mediante la epojé, se encuentra un giro reflexivo, en la medida en que, una determinada vivencia (como la de estar convencido de una teoría o una creencia) es “mirada” por un yo en una “actitud filosófica” y se hace manifiesta en su ser *para* una conciencia en tanto que vivencia y no en su “uso” pre-reflexivo. De esta forma es que decimos que la conciencia juega un papel predominante. Cfr. Husserl, *Ideas I*, 247-258. Este paso de la actitud natural a la actitud filosófica o científica es, pues, condición necesaria para acceder al ámbito más originario de la esfera trascendental (“ser que se “MANIFIESTA” en la conciencia”), sin la cual no podría llamarse a la fenomenología científica, como la ha visto J. Adrián Escudero. Cfr. Escudero, *Heidegger y la genealogía...*, 375.

<sup>40</sup> Xolocotzi, “Fenomenología de la vida fáctica...”, 97.

<sup>41</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 15.

a que lo somos nosotros mismos y a que nosotros mismos no vemos únicamente desde y en las direcciones de la vida misma que somos, que nos (acusativo) es.<sup>42</sup>

Todavía no sabemos bien a bien en qué consista eso de la “vida en sí”, pero sabemos dos cosas: sabemos que es “algo” con lo que estamos involucrados con una cercanía tal que nos es, por lo menos difícil, tomar distancia y considerarla de manera general, como sería el caso de la vía reflexiva. Estamos tan cercanos a la vida en sí que de hecho la somos. Sin aclararlo aún, ya podemos ver hacia dónde va nuestra intuición; *cualquier vía teórica o reflexiva no puede tomar la suficiente distancia para conceptuar un fenómeno complejo y móvil como es la vida en sí que ya somos, entonces, será precisa otro “método” que nos conduzca a reconocernos en eso que ya somos, tal es la experiencia.*

Regresando a la cita precedente, Heidegger señala ahí hacia dos líneas paralelas. Por un lado, si somos nosotros la vida en sí, en definitiva, esta se manifiesta de muchas formas. Hoy soy quien escribe esto, pero en un momento más, puedo *ser* quien está pensando en el desayuno o en una guerra al otro lado del mundo. Esto puede complejizarse más. Para quien *es* maestro, mi maestro, yo *soy* un estudiante; para quien *es* madre, mi madre, yo *soy* su hijo; para quien *es* comerciante los demás *son* clientes. La multiplicidad de lo que somos se puede multiplicar *ad infinitum*. Paralelamente, somos esa complejidad que cuando pensamos que la podemos ver a la distancia, en su “generalidad”, permanecemos aún dentro de ella, *siendo* ella misma. Tomar distancia de lo que somos para ver cómo somos bajo una óptica teórica, implica que estamos *siendo* quien o quienes están haciendo teoría. Es decir que, ni aún teorizando estamos fuera de la vida que ya somos.

La ciencia originaria, según lo podemos ver, se ocupa del fenómeno de la vida. La vida que de hecho ya somos. “Queremos empezar a conocer la vida -mi vida, tu vida, su vida, nuestra vida...”<sup>43</sup> Antes de hacer cualquier teoría, cualquier reflexión, acontece que ya somos y las “cosas” también son. Si no contamos previamente con darse de las “cosas”, no podríamos, en momento alguno, elaborar siquiera un enunciado que verse sobre la “realidad”. Antes, pues, de toda conciencia *de*, las “cosas” acontecen, se dan, es un decurso.<sup>44</sup> Y nosotros con ella.

---

<sup>42</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 41.

<sup>43</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 42.

<sup>44</sup> *Cfr.* Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 50.

En el párrafo 7 del curso de 1919-1920, Heidegger presume que lo que el concepto de vida en sí, en tanto ámbito de estudio, podría delimitarse a partir de tres características: 1) es un fenómeno autosuficiente, 2) se manifiesta en una multiplicidad de tendencias y, finalmente, 3) posee un carácter mundano.<sup>45</sup> Veamos esto con más detenimiento.

Comencemos con la primera; la autosuficiencia. La vida, eso en lo que ya estamos y la forma en la que estamos, tiene el carácter de la autosuficiencia. Esto quiere decir que ella es un fenómeno que se basta a sí mismo, antes o después de cualquier discurso teórico, la vida no los necesita para seguir siendo vida.<sup>46</sup> De la vida, escribe nuestro autor, “Ella se habla únicamente en su propio «idioma».”<sup>47</sup> Y, en la medida en que somos nosotros mismos esa vida, de alguna manera, ya estamos también hablando su idioma, incluso teorizando sobre ella. ¿No hemos dicho que el fenómeno de la vida no necesita teoría ni reflexión? La vida no la necesita, en cambio, la teoría o la reflexión sí necesita del decurso de la vida y son, a su modo, tendencias más o menos claras de la vida misma, aunque no las únicas.

Por eso escribe que, como sea posible “la vida en sí”, no es algo que se pueda resolver “(...) ideando primero un concepto y viendo después si encaja en un ámbito, sino al revés...”<sup>48</sup> Debe, por el contrario, mirarse “la vida en sí”, ver cómo está aconteciendo y sólo entonces, podríamos conceptualarla. Y esto es consistente con la primera característica de la autosuficiencia; “[La vida] No necesita estructuralmente salir de sí misma, librarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus tendencias.”<sup>49</sup> La vida, en definitiva, en tanto que se basta a sí misma, no puede aprehenderse conceptualmente, sino sólo indicarse y reconocerse como un estado de cosas en el que estamos ya siendo.

La *segunda* característica hace alusión a la multiplicidad de tendencias. En nuestra vida cotidiana siempre estamos ocupados en algo. A veces somos conscientes, de forma explícita de lo que estamos haciendo, pero otras veces no. Ahora, por ejemplo, tengo puesta mi atención en lo que estoy escribiendo y, sólo si me pongo a pensar, me daría cuenta de que

---

<sup>45</sup> Cfr. Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 41-47.

<sup>46</sup> En “Conceptos fundamentales”, cuando Heidegger escribe acerca de la “inencontrabilidad” del “es”, propone un ejemplo que bien pudiera aplicarse a este caso de la autosuficiencia de la vida en sí: “El cultivo de árboles frutales sigue su curso sin que nos paremos a pensar sobre el «es» y la botánica obtiene nociones sobre las hojas de las plantas sin saber cosa alguna del «es».” Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. Manuel E. Vázquez García (Barcelona: Altaya, 1994), 60. En sentido paralelo, la vida en sí sigue su curso, a pesar, con o en contra de la reflexión sobre ésta.

<sup>47</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 43.

<sup>48</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 42.

<sup>49</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 42.

estoy sentado en una silla; o que afuera es de noche. Hay un matiz muy marcado entre una y otra manera de darme cuenta, aunque las tres cosas estén sucediendo simultáneamente. “Tú, él, ella, nosotros vivimos siempre en una dirección...”<sup>50</sup> Este estar vuelto hacia a algo, esa dirección o direcciones, son tendencias de la vida. Heidegger nos lo explica con algunos ejemplos:

Ahora están ustedes en *ésta* [dirección]: «escuchar» la clase; yo mismo: darla. Voy a la facultad por las mañanas, por las tardes trabajo en casa, por ejemplo. Uno se dedica a esta ciencia, otro a aquélla. Este trabaja intensa y autónomamente, aquél como un principiante, de forma receptiva y atascándose todo el tiempo.<sup>51</sup>

Ahora bien, ese estar *direccionado* hacia una cosa y no a otra, y poder cambiar de una dirección a otra, comprende, no solamente la ocupación en algo, sino una cierta forma de estar en ese algo:

Uno se enfrasca en algo, está cautivado (o cautivo) en algo. Otras veces vuelve a pasar todo por delante sin más, uno no toma parte en ello propiamente. O bien: uno se alegra de la vida, vive con grandes esperanzas, se da a otros. Vivir es un placer. Luego vuelve a ser un tormento. Se sufre la vida y sus imperfecciones; uno se siente abrumado por lo que «trae» diariamente.<sup>52</sup>

Finalmente, ese estar direccionado hacia algo, “*Y en todo este vivir, uno mismo está a veces ahí para sí mismo...*”<sup>53</sup> ¿Cómo es esto? ¿No supondríamos, desde la filosofía moderna, que siempre hay un “yo” o una conciencia de sí que acompaña en todo momento cada una de nuestras experiencias, esto es, del contacto con el mundo? Precisamente, que Heidegger nos diga que “a veces” uno está para sí mismo, tiene que ver con las tendencias de la vida misma; no nos estamos siempre dirigiendo hacia nosotros mismos; dirigirnos a nosotros mismos es una tendencia entre otras. Dicho con otras palabras, resulta más bien artificial que todo el tiempo estemos ocupándonos con nosotros mismos y, de ser el caso, que decidamos volcar nuestra atención sobre nosotros mismos, resulta todavía más artificial que

---

<sup>50</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 43.

<sup>51</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 44.

<sup>52</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 44.

<sup>53</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 45.

nos reconozcamos como un “yo” o un “sujeto”; antes bien, me reconozco como *quien* se siente feliz, cansado, etc.

Lo dicho en el párrafo anterior nos conduce a la *tercera* característica de la vida en sí: *el carácter mundano*. Si, como vimos, la vida en sí se encuentra siempre orientada bajo una determinada dirección, es preciso que ya esté dado ese algo de antemano, que cuente con ello para que le sea posible direccionarse hacia una u otra cosa.

Este es una de las aportaciones fundamentales de nuestro autor a la filosofía. El carácter mundano (*Weltcharakter*) de la vida en sí, desenfoca una tradición filosófica que tendía a arrinconar al humano en alguna entidad cerrada que, a la postre, debía luego preguntarse cómo se relaciona con lo “exterior”. En este mismo sentido, cualquiera que haya leído *Ser y tiempo* se dará cuenta del peso que tiene el descubrimiento de la *mundanidad* para el *Dasein*. El carácter mundano de la vida en sí se manifiesta de tres modos. Heidegger explica muy claramente lo siguiente:

Hay pues una multiplicidad en el círculo que acompaña siempre a la vida fluyente de cada uno de nosotros: nuestro mundo circundante —paisajes, parajes, ciudades y desiertos—; nuestro mundo compartido —padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios, desconocidos, el señor que está ahí con la muleta, aquella señora del sombrero elegante, esta niña con la muñeca—; nuestro mundo del sí-mismo —en tanto que todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía. Vivimos en este mundo circundante, compartido y del sí-mismo (en general, mundo circundante).<sup>54</sup>

En el fluir de la vida estamos relacionados siempre de algún modo con cosas que no son personas o mundo circundante (*Umwelt*), con quienes sí lo son, personas con quienes tenemos alguna relación o no, el mundo compartido (*Mitwelt*) y, por supuesto, también con nosotros mismos, el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*). La particularidad de estas dimensiones del mundo está en que no es una relación teórica de una cosa aislada con otra cosa aislada. En ese sentido puede leerse que “*Todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas.*” Este es el sentido del carácter mundano, del mundo circundante, compartido y del sí-mismo.

Autosuficiencia, direccionalidad y carácter mundano rodean el fenómeno de la vida en sí. Una vez que Heidegger ha bosquejado así tales características de la vida en sí, sabe y

---

<sup>54</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 45.

reconoce que parecen puras trivialidades. ¿Qué podría aportar al conocimiento saber que estamos en una determinada relación conmigo mismo o con los demás, o que estamos tendientes hacia una cosa u otra? Sabiendo lo anterior, leemos:

Evitando conservar en el trasfondo del pensamiento aspiraciones científicas, así como teorías, explicaciones o hipótesis, debemos prestar oído a estas trivialidades, saborearlas por completo y con toda intensidad *hasta que las trivialidades más triviales se vuelvan absolutamente problemáticas*.<sup>55</sup>

El autor de *Ser y tiempo* es muy claro al decir que, la in-cursión en el curso de la vida, no obedece a un interés científico. Pues, precisamente, una aspiración científica, es una cierta tendencia dentro del mismo curso de la vida en sí en *una* sola dirección, agotando la complejidad de su discurrir. En ese sentido, no parece otro camino posible que el de la trivialidad, al punto que ésta se vuelva de nuevo problemática. Después de todo, si pensamos en la vida como decurso en cuanto tal, y el que ya somos, estamos lejos de tener la última palabra. Precisamente, esta forma de proceder le lleva a Heidegger a encaminarse de lleno en la pregunta por el ser (*Ser y tiempo*), que no es tan evidente como la tradición lo ha comprendido. Pero no nos adelantemos.

Con arreglo a estas consideraciones, la pregunta obligada es: “¿Cómo se pretende establecer una ciencia rigurosa en esta plenitud continuamente fluyente de vidas y mundos?”<sup>56</sup> Esta pregunta, a nuestro modo de ver, trasluce un prejuicio que Heidegger quiere destacar. En el marco de la filosofía occidental moderna podemos reconocer una vertiente que se decanta por el problema del conocimiento, en un sentido eminentemente teórico y científico.<sup>57</sup> Según lo dicho hasta ahora, podemos decir con Heidegger que la vida en sí, no se resuelve, en última instancia, con una ciencia, si por ella entendemos un discurso teórico.

De acuerdo con lo que hemos venido constatando, la vida en sí es aquello en lo que estamos y que, más bien se trata de señalar y reconocernos como ese discurrir. Consecuentemente, la disposición tiene que ver, en todo caso, con el reconocimiento de lo práctico.

---

<sup>55</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 48.

<sup>56</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 49.

<sup>57</sup> Cfr. Bertrand Russell, *La perspectiva científica*, trad. G. Sans Huelin (México D.F.: Ariel, 1974) 7-9.



Lo que hace Heidegger, a continuación, no es tanto el planteamiento de una *nueva ciencia* sobre la vida en sí, sino más bien mostrar cómo es que las ciencias o teorías son, a fin de cuentas, manifestaciones de la corriente de la vida. Que la vida en sí sea el dónde y hacia dónde las ciencias o teorías se remiten y se fundan, eso es justamente la *experiencia*. Pero, de nuevo, no nos adelantemos. El filósofo de *Messkirch*, entonces, debe de hacer un giro de tuerca más para precisar que las características de la vida en sí (carácter mundano, autosuficiencia y direccionalidad) son determinaciones formales para señalar el fenómeno de la vida en sí.

Vuelve, entonces, a la característica de la autosuficiencia de una forma, como decíamos, más precisa: “Se trata de un *carácter estructural* de la vida que pone a ésta en sus propias manos: *ella misma es un «en sí»*.”<sup>58</sup> No se precisa de un “en sí” incognoscible frente a un fenómeno que le aparezca a un sujeto; hay lo que hay: la vida. Ella ya es el *en sí*.

Arriba anticipamos con el carácter mundano que la vida en sí se comporta siempre de manera articulada, es decir, en el marco de relaciones comprensivas, pues no está aislada sino estructurada en una relación consigo misma, con otros y con “cosas” de su entorno. Ahora Heidegger, mediante ejemplos, hace más específica la relación de este carácter mundano con la autosuficiencia. Y es que, en virtud de que la vida en sí se basta a sí misma, aquello con lo que establecemos una relación comprensiva debe buscarse desde el mismo curso de la vida.

Heidegger abunda en ejemplos para evidenciar cómo es que se da, dentro del mismo fluir, las variaciones del carácter mundano. Como a continuación veremos, el modo en el comprendemos y nos comprendemos no tiene la forma de una definición, sino de comprensiones cada vez distintas. Hay que decir, sin embargo, que tampoco es puro caos o arbitrariedad, sino que los *nexos* que se articulan desde cierta tendencia, usualmente desde el mundo del *sí mismo*. Veamos.

El filósofo alemán expone dos ejemplos del mundo entorno (*Umwelt*): el semestre muniqués y el libro de la crítica de la razón pura de Kant.

Pongamos que hablan ustedes sobre su último semestre (...) Al hacerlo, no piensan en cada segundo de esos meses, en lo que pasó en cada uno de ellos. Tal vez no lo recuerden todo, pero tienen presentes ciertos acontecimientos, impresiones, lecciones, noches de discusión, excursiones, personas. Ninguno de esos acontecimientos aislados es el semestre muniqués, por poner un ejemplo, pero dicho

---

<sup>58</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 54.

semestre está en su vida en una caracterización muy determinada, aunque también difusa.<sup>59</sup>

En efecto, Heidegger habla del “semestre muniqués” como un complejo de comprensibilidades. Como ya señalamos, no hay caos, pues es determinado el asunto del que se trata cuando se habla del semestre de Múnich, no de cualquier semestre o cualquier otro acontecimiento, como ir al campo o andar en bicicleta. Es, pues, determinado en ese sentido. Pero es también difuso en la caracterización del cómo de éste. A veces podría presentarse como aburrido, otras interesante, a veces más claro, “un día llegaron tarde, otro tuvo que irse antes de tiempo...”<sup>60</sup> Y así sucesivamente, la caracterización podría dilatarse.

Con este ejemplo Heidegger sigue siendo consistente con el ir a la vida en sí tal como se da. Para hablar del “semestre muniqués” apela a la diversidad de formas en las que el semestre se hace manifiesto, pero no de manera teórica, sino en la inmediatez de la experiencia, tal como *le fue* a cada uno. Con este ejemplo se pone en juego la complejidad del carácter mundano. Hay un entorno determinado, el semestre muniqués; hay un mundo compartido, los compañeros con quienes se charla, el profesor y, finalmente; un mundo del sí mismo, el quién de cómo le fue a cada uno. Toda esta trama, decíamos, es determinada y difusa al mismo tiempo, es, pues, un nexo que confluye en el “semestre muniqués”. Con el caso del libro de Kant, sucede otro tanto. “«La *Crítica de la razón pura* de Kant», el semestre muniqués. Todo lo que nos sale al encuentro en la vida viva se *manifiesta* en un nexo de acontecimientos.”<sup>61</sup>

Podemos extender el mismo análisis de los ejemplos del “curso muniqués” o el libro kantiano a otras manifestaciones de la vida en su carácter mundano. El filósofo de *Messkirch* abunda en cómo se puede ir complejizando los nexos de la vida en sí, con carácter mundano. Puede, en efecto, suceder en relaciones entre individuos consigo mismos o con los demás, en sus contradicciones o afinidades, costumbres “...y lo mismo vale para clubes, agrupaciones y sociedades científicas, hasta llegar a los grandes grupos sociales (cf. comunidades religiosas y sectas)”,<sup>62</sup> añade Heidegger. En ese sentido, cierra nuestro autor: “El mundo circundante y el compartido comparece en tales manifestaciones...[y] están conectados de

---

<sup>59</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 55.

<sup>60</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 55.

<sup>61</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 56.

<sup>62</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 57.

un modo concreto con mi actual mundo del sí-mismo”<sup>63</sup> La vida en sí *mundea* en su triple estructura.

Evidentemente, no es lo mismo alguno de los ejemplos anteriores a nexos más determinados, menos difusos, como es una ciencia, sea esta natural o histórica. Ya tenemos elementos más específicos para afinar que la vida en sí es de dónde y hacia dónde las ciencias se remiten. Si aceptamos la narrativa heideggeriana de las estructuras de la vida en sí (autosuficiencia, carácter mundano y direccionalidad), en efecto, cualquier teoría, reflexión, ciencia tiene su origen en dicho fenómeno.

El autor de *Ser y tiempo*, aborda frontalmente la cuestión de cómo las ciencias son nexos expresivos de la vida fáctica. El párrafo 11 del texto en cuestión se divide en ciencias históricas y ciencias naturales en el contexto antes mencionado. Comienza, pues, con las ciencias históricas ¿En qué sentido Heidegger sostiene que la Historia es un nexo expresivo de la vida en sí?

Vale la pena detenerse en los ejemplos que nuestro autor ofrece, pues, a partir de ahí se vuelve más claro. Siendo nuestro autor consecuente con ir a la vida misma en su fluir, determinada pero difusa, es preciso acudir a los ejemplos, y es que, a nuestra manera de entender, mediante los ejemplos se pueden captar las cosas, por así decirlo, *in fraganti*, verlas en su curso. Heidegger propone, imaginariamente, en una excavación para hacer un ducto de agua, los trabajadores se topan con formas metálicas:

«Dinero antiguo», dirá; llaman al «experto», al que *entiende* del asunto: son monedas romanas, restos de una ciudadela romana. Un mundo desaparecido hace ya mucho tiempo «aparece» en la galería de la excavación — elementos que nos encontramos inmediatamente en nuestro mundo circundante apuntan en dirección a algo pasado (...) Algo del mundo circundante que encontramos en un cierto desinterés indiferente y que dejamos “estar” puede ser «resto», «fuente» mediante la que se manifiesta un mundo pretérito.<sup>64</sup>

Como podemos ver en ejemplo, el mundo circundante se muestra bajo una determinada comprensión. Lo que viene al encuentro, las cosas metálicas, no comparecen como simples cosas metálicas. No. Lo que comparece son “restos”, vestigios del pasado. Que comparezcan, pues, de esa manera y no como metales para fundir, construir, etc., es debido

---

<sup>63</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 57.

<sup>64</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 58.

a que hay un entorno significativo que ya está ahí, hay un determinado comportamiento (y aquí también se incorporan los otros caracteres mundanos, del sí mismo y del mundo compartido) que cabría esperar siendo el caso que, como en el ejemplo, se encontraran las monedas romanas. En su conjunto, con este ejemplo u otros de este tipo, Heidegger redondea: “Hasta ahora hemos considerado: nexos de manifestación en el mundo circundante, compartido y del sí-mismo.”<sup>65</sup> El complejo, o nexo expresivo de la vida, llamado ciencia histórica tiene, en suma, su emergencia en el decurso de la vida fáctica.

En este punto Heidegger afianza aún más su postura relativa a ir a las cosas mismas, desde sí mismas, es decir, acomete una primera versión propia de su entender fenomenológico, motivo del curso de 1919-1920 *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Los nexos expresivos donde confluye una dirección determinada, dentro de la misma vida y con carácter mundano, articulan un darse concreto, un darse “de algún modo” y no de otro, a lo que Heidegger llama, precisamente, “fenómeno”:

El que algo, algo vivenciado, se dé siempre «de algún modo» (lo que comparece para mí; yo mismo, que comparezco para mí de distintas maneras), podemos formularlo también diciendo que *aparece*, que *es fenómeno*.<sup>66</sup>

Lo que aparece de una u otra manera, o sea, lo que nos sale al encuentro y que es así o asá, se les denomina, provisionalmente, fenómenos. En relación con el ejemplo de las monedas antiguas, lo que sale al encuentro, las monedas en tanto vestigios del pasado comparecieron como tal, como *fenómenos del pasado*, en virtud de las estructuras de la vida en sí (autosuficiencia, carácter mundano y direccionalidad).<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 61.

<sup>66</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 61.

<sup>67</sup> Nos resulta muy ilustrativo el texto de Octavio Paz “El arte de México: Materia y sentido”, especialmente las primeras páginas bajo el subtítulo de “Diosa, Demonía, Obra maestra”. El poeta mexicano hace una reseña de los diferentes modos en que, para utilizar la jerga heideggeriana, “comparece” la escultura de la Coatlicue según los diferentes mundos en que aparece. La Coatlicue tiene una suerte parecida a las monedas romanas de las que Heidegger habla. Para el entorno significativo mesoamericano, la escultura comparecía como una Diosa; para cuando los españoles llegan, con su entorno significativo, los españoles vieron en la escultura una demonía. Finalmente, en el siglo XX, y gracias a disciplinas como la antropología, el mundo entorno permitió que la Coatlicue compareciera como una “obra maestra” del arte antiguo mexicano. El punto es que no compareció jamás, primero, como una piedra con determinadas formas que significan esto o aquello. Octavio Paz, “Diosa, Demonía, Obra maestra” en *México en la obra de Octavio Paz. Los privilegios de la vista. III* (México, D.F.: FCE, 1987), 39-45.

Evidentemente, los fenómenos no son exclusivos de la filosofía, pues decimos que también hay fenómenos físicos, naturales, etc. Heidegger marca distancia con ellos, sin embargo, eso no significa que tales fenómenos no sean, asimismo, nexos expresivos de la vida fáctica. Cuando aborda cómo las ciencias naturales emergen de la vida, advierte que “...no es lícito explicar [las ciencias naturales] mediante analogías más o menos arriesgadas con las ciencias matemáticas de la naturaleza.”<sup>68</sup> Esta advertencia se enmarca en la diferencia con la idea “fiscalista” de los fenómenos.

Hay un cierto concepto de “fenómenos” que, como hemos dicho, no es el que Heidegger nos está proponiendo. De hecho, ya anticipamos que para el autor de *Ser y tiempo* la vida fáctica es ella un “en sí”, esto es, que no es ella el fenómeno o la apariencia de un sustrato real. Cosa que, a los ojos de Heidegger, sí sucede en la consideración de la naturaleza comprendida de manera física matemática, en donde “Las ciencias naturales no son caracterizadas (...) como ciencias de los cuerpos, sino de los fenómenos físicos en los que la naturaleza se manifiesta, aparece.”<sup>69</sup> La naturaleza, en ese sentido, es el trasfondo, el en sí, que se manifiesta en los fenómenos físicos. Y es que, añade “Este mundo que se da en la intuición sensible es para el físico el mundo fenoménico, por cuanto en él se presenta la naturaleza como objeto de su ciencia.”<sup>70</sup>

Concretizando, Heidegger acude a Brentano para sostener que aquello que la física investiga, como los colores, peso, espacio, movimiento, etc., son fenómenos en el sentido de que *aparecen* como manifestaciones de algo que no se deja ver: “Son signos de algo *real* y por sí mismo, *lo que es verdaderamente* no aparece y lo que aparece no es verdaderamente,”<sup>71</sup> cita Heidegger a Brentano. Así pues, el concepto de fenómeno de las ciencias naturales, pasadas por un tamiz fiscalista, sostiene un modo de comprender el fenómeno, esto es, de “darse de algún modo” su “objeto” de estudio.

“¿Qué se pone de manifiesto en lo que acabamos de decir?”, pregunta Heidegger. A lo que contesta “La palabra «fenómeno» tiene aquí un significado totalmente único, limitado de una determinada forma, «*indicado*» en una dirección especial.”<sup>72</sup> Lo que se comprende en

---

<sup>68</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 62.

<sup>69</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 62.

<sup>70</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 62.

<sup>71</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 63.

<sup>72</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 63.

el marco de las ciencias naturales, a decir del filósofo alemán, emerge como nexo expresivo de la vida fáctica, pero ya está determinado de antemano, ya no es, pues, la corriente misma, sino una direccionalidad de ésta. “*Este mundo de cosas*, sin embargo, no es ya el mundo circundante, sino dicho mundo tomado en una tendencia teorizante y, en concreto, teorizante de manera fisicalista.”<sup>73</sup>

La determinación de una cierta tendencia, de la tendencia a los objetos como fenómenos físicos en el sentido anteriormente apuntado, fisicalista, es ya un nexo expresivo teóricamente determinado. Evidentemente, ya no se trata del mundo circundante en cuanto tal. Es decir, si establecemos que nuestra relación con lo real sea exclusivamente con fenómenos físicos, o sea, con percepción de colores, movimiento, relaciones espaciales, etc., perdemos de vista la estructura del carácter mundano. Si consideramos que el otro, que está frente a mí, es un cuerpo con cierto movimiento, olor, con cierta forma y con ciertas funciones fisiológicas, se nos va de las manos el carácter mundano del mundo compartido; el otro no comparecería, desde la misma vida, como “con quien estoy hablando” o “por quien tengo especial aprecio” o “quien me está pidiendo un favor”, sino como una apariencia.

Una vez que Heidegger hizo un rodeo por las ciencias como nexos expresivos, vale la pena preguntarse de nuevo si cabe formular una ciencia originaria de la vida fáctica. Después de todo, las ciencias se constituyen en teorías donde se destaca *solamente* un nexo, pero no otro, menos aún la vida fáctica como tal y no está claro en qué sentido una ciencia originaria podría escapar a este destino. Así las cosas, el filósofo alemán se sirve del planteamiento de la ciencia con fines metodológicos y para afinar mejor el problema.<sup>74</sup> Por otro lado, no debemos perder de vista que, como dijimos en la Introducción de este trabajo, debemos mantener, en la medida de lo posible, la visión de conjunto de la obra de Heidegger. Con arreglo a ello, decimos que con todo este asunto de la vida fáctica como el origen de los nexos expresivos Heidegger anda a tientas, rodeando el problema del del ser.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 64.

<sup>74</sup> Cfr. Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 66.

<sup>75</sup> Desde 1907 Heidegger ya tenía en mente el problema del ser, claro está, de una forma no perfilada como sucede, por ejemplo, en *Ser y tiempo*. Es bien conocido que en el señalado 1907 Heidegger tuvo contacto con la obra de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles*, por medio del arzobispo Conrad Gröber. Brentano había distinguido cuatro sentidos del ente, a partir de los que Heidegger se pregunta si hay un sentido privilegiado o cual puede ser el sentido unitario del ente. Adicionalmente a Brentano, Van Buren, aludiendo a Caputo, dice que fue más bien Carl Braig quien lo introdujo de lleno en la cuestión del ser. Sea como fuere, el punto es que el autor de *Ser y tiempo* tenía ya en su horizonte, difuso si se quiere, el

En este punto, Heidegger se halla ante una pista decisiva. Ahora no habla propiamente de que lo que nos viene al encuentro en tanto esto o aquello, precisa primer “ser”, esto es, darse, hacerse manifiesto en su ser. Sin embargo, hay un avance muy concreto en esa dirección. El “darse de algún modo” de lo que comparece cómo, es precisamente que las cosas *sean*, ya dentro de un nexo expresivo y otro. Ahora bien, “Por lo general, no es dicho modo lo que comparece para la vida en el fluir de sus tendencias, sino que eso que comparece lo hace *en el* «de algún modo».”<sup>76</sup> Dicho con otras palabras, lo que comparece en el fluir de la vida fáctica, usualmente, no se presenta como algo que tiene la forma expresa de darse de algún modo, sino que, lo que se da, lo hace de un modo u otro.

Pongamos un ejemplo: ahora que estoy escribiendo estas líneas, estoy pensando en cómo voy a encadenar una idea tras otra, de tal forma que tengan sentido. En mi ocupación con este escrito (usando la jerga de *Ser y tiempo*), éste se me da a manera de un problema de lo que estoy pensando, *se da de ese modo*. Sin embargo, no estoy pensando en el darse mismo, es decir, no estoy pensando que hay algo, que hay un darse (del escrito, mis ideas, mis preocupaciones para con este escrito), sino que simplemente se me da, “es”, de un modo u otro. No pienso, pues, de forma inmediata que algo se está dando y yo con ello, sino que simplemente estoy direccionado en dicha ocupación. Pues bien, eso sucede también con los nexos expresivos de las ciencias.

Los nexos expresivos, pues, como las ciencias, tienen su origen, en última instancia, no en conceptos o puras reflexiones, sino en el complejo fluir de la vida fáctica y se muestra siempre “de algún modo”. Por lo tanto, ese darse de algún modo, en tanto estar ya en la vida fáctica, debe entenderse desde su carácter mundano, autosuficiente y direccionado.

Así pues, lo que nos encontramos en el mundo circundante, sectores de esto que nos encontramos delimitados de alguna forma, ofrecen el suelo para ciencias en las que se presentan en nuevos nexos expresivos esos elementos del mundo circundante que, por su parte, se manifiestan ya de algún modo.<sup>77</sup>

Los nexos expresivos son manifestaciones de la vida fáctica que, no obstante, no se muestran como flujo de la vida, sino sólo en cierto aspecto, o sea, “de algún modo”. Pero, una vez dado este aspecto, este determinado nexo expresivo, queda absorbido de nuevo en la

---

problema del ser. Cfr. Van Buren, *The Young Heidegger...*, 55-56. y Ángel Xolocotzi Yáñez, *Crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, (México, D.F.: Itaca, BUAP, 2011),19.

<sup>76</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 65.

<sup>77</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,65.

vida fáctica para conformar, a su vez, nuevos nexos expresivos que se darán también, de algún modo.

Puede verse, entonces, el carácter dependiente de la vida fáctica como el suelo de donde nacen las ciencias. Por otra parte, también podemos ver el carácter limitado de una u otra ciencia, pues, al final se trata de la afirmación de un aspecto y no de la vida fáctica en su fluir. Por ello, insistimos:

(...) la «ciencia» es sólo *un* nexo de manifestación entre otros, y ya se advirtió que no se lo debe absolutizar; especialmente en el estadio actual de nuestra consideración parece poco oportuno entrar en detalles sobre este nexo de manifestación, ya que lo que se pretende es hacer entender en general *el* aspecto de la vida según el cual todo en ésta se manifiesta, se expresa, se patentiza de algún modo.<sup>78</sup>

Como anticipamos, el problema que Heidegger va delineando en este sentido, es de cómo sería posible una ciencia del origen, pues, “...en nuestras consideraciones está viva la pretensión de una ciencia de la vida, a saber, de una ciencia del origen”<sup>79</sup> sin que deje de lado lo que se quiere precisamente destacar, la vida fáctica en su fluir. Heidegger nos explica que se trata de un proceder metodológico y como una aclaración del problema.

Heidegger vuelve a hacer un giro de tuerca más, ahora hacia el aspecto mundano del sí-mismo. Creemos que ya se insistió bastante en cómo la autosuficiencia, el mundo circundante y compartido se vuelven necesarios en los nexos expresivos llamados “ciencias”. Ahora Heidegger insiste, en ese mismo sentido, pero en el mundo del sí-mismo. Cómo es que, bajo cierta tendencia, el mundo del sí-mismo puede agudizarse tanto de tal suerte que se convierta él mismo en un nexo expresivo que emerja de la vida fáctica, pues “...también el mundo del sí-mismo de una persona puede ser conformado en cuanto tal y volverse objeto temático de una ciencia.”<sup>80</sup>

A manera de ejemplo, Heidegger se refiere, en concreto, a las autobiografías y las biografías. ¿Qué es, preguntamos con Heidegger, una biografía o una autobiografía si no una marcada tendencia en destacar el particular mundo del sí mismo? La autobiografía y la biografía son ejemplos de una agudización temática del mundo del sí mismo. Para Heidegger, la agudización de este mundo del sí como nexo expresivo, tiene su más claro ejemplo en la

---

<sup>78</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,66.

<sup>79</sup>Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 66.

<sup>80</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,67.



filosofía cristiana. Pero no solamente, pues, si hemos de seguir lo escrito antes, nos daremos cuenta de que, en realidad, en la vida fáctica siempre está presente el carácter mundano en sus tres dimensiones y, con cierta notoriedad, precisamente el mundo de sí-mismo.

Heidegger ejemplifica, pues, que el caso de una autobiografía puede bien ser las *Confesiones* agustinianas, en donde vemos al Obispo de Hipona comparecer para sí mismo, no en cuanto “alma” o “cuerpo” o “sujeto”, sino como un converso al cristianismo. Las confesiones son, entonces, una exploración del modo en que iba fluyendo -si se nos permite la expresión- el sentido de su sí-mismo, precisamente, en tanto converso. Podríamos añadir en este mismo sentido al libro de *La Moradas del castillo interior* de la Santa Teresa. El punto es que, si bien en la vida fáctica se presenta siempre de algún modo el mundo del sí-mismo, la autobiografía es un nexo especial destacado del sí-mismo, en “...la peculiaridad de que la vida fáctica «pueda» tener su centro en el mundo del sí-mismo de un modo especialmente acentuado.”<sup>81</sup>

Posteriormente, estos nexos del sí-mismo, pueden ser fuentes o recursos que se incorporen al mundo circundante, por ejemplo, como fuente histórica. Lo mismo sucede con las biografías. Heidegger destaca, para este caso, el ejemplo de Vasari con su libro *Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos*. La diferencia con la autobiografía es evidente, en este caso, la biografía descansa en la exposición del mundo del sí-mismo destacado por otro. Esta exposición, lo mismo que con la autobiografía, puede a la postre convertirse en fuente para otros nexos científicos. Ahora bien, lo mismo que los demás nexos expresivos llamados “científicos”, “...la exposición científica objetiva de mundos del sí-mismo también representa siempre una forma de manifestación entre otras.”<sup>82</sup> El nexo autobiográfico o biográfico no deja de ser un nexo más. Resume Heidegger así:

Por ahora nos hemos limitado a constatar un hecho que hallamos en la vida fáctica: por una parte, que la vida fáctica puede efectuarse y manifestarse de un modo *marcado, destacado*, en una vida del sí-mismo y en un mundo del sí-mismo, así como en el mundo circundante y el compartido, y que dicha vida del sí-mismo y dichos mundos del sí-mismo pueden llegar a volverse autobiográficos, por un lado, y también *objeto* propiamente de comprensión histórica científica y de su correspondiente exposición.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,68.

<sup>82</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,69.

<sup>83</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,69.

Con ello vemos, pues, que el carácter del mundo del sí-mismo es también un momento del flujo de la vida fáctica que puede destacarse, dársele cierta dirección y constituirse temáticamente en un nexos expresivo. Líneas adelante añade:

*Se muestra que la vida fáctica puede ser vivida, experienciada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí-mismo.*<sup>84</sup>

La vida fáctica, en su carácter mundano, que se destaca desde el sí-mismo puede ser “experienciada” y “comprendida históricamente” y, solo bajo esta condición, puede ser tematizada como objeto científico. Este carácter mundano del sí-mismo es particularmente importante porque, precisamente, ahí es donde comparece un “quién”. Hay que evitar, sin embargo, la costumbre de pensar que ese quién, ese sí-mismo, es un sujeto, un alma, o una conciencia; que sea el relieve donde se “experiencia” la vida fáctica en su flujo, no autoriza a tratar este aspecto como fundamento alguno. No lo olvidemos:

La agudización hacia el mundo del sí-mismo está siempre ahí en la vida fáctica, de modo tal que justamente a partir de dicha agudización se vuelven más comprensibles los caracteres que hemos encontrado en la vida fáctica hasta el momento: la autosuficiencia de la vida en sí y su carácter de manifestación (así como los grupos de fenómenos a los que hemos prestado atención).<sup>85</sup>

Es en el mundo del sí-mismo donde se articula comprensivamente todo el complejísimo fluir de la vida fáctica, de eso que ya somos y en lo que ya estamos. El papel principal del carácter mundano del sí-mismo es que es el centro de la comprensión, el eje desde donde se manifiesta como significativa cualquier tendencia de la vida fáctica. En tanto dicho centro, y anticipándose a *Ser y tiempo*, lo es cada vez,<sup>86</sup> según la situación<sup>87</sup> en la que se halle el mundo del sí-mismo. Dicha “situación”, evidentemente, no tiene que ver con un estado “subjetivo” de ánimo, pues, de considerarlo así, estaríamos aislando artificialmente la complejidad del flujo vital. Lo que se quiere decir por situación es que el mundo que comparece para sí mismo lo hace siempre desde una determinada tendencia, pero sin olvidar que la trama completa (autosuficiencia, carácter mundano y direccionalidad).

---

<sup>84</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,70. *Cursivas* de Heidegger.

<sup>85</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,71.

<sup>86</sup> Cfr. Heidegger, *Problemas fundamentales...*,74.

<sup>87</sup> Cfr. Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 73.

Parece que Heidegger aún no logra despegarse por completo de la lo que más adelante le llamará el pensamiento metafísico, aquél que olvidó pensar el ser. Vemos todavía reminiscencias de la subjetividad, por ejemplo, en el hecho de que el filósofo alemán se refiera a que es desde el mundo del sí-mismo cuando se refiere a que las tendencias “Las tendencias emergen de éste”.<sup>88</sup> Parece, pues, que al final del día termina llegando a donde llegó, por ejemplo, Descartes con su *ego* como el centro del conocimiento.

Sin embargo, a pesar de aquellas reminiscencias, y aceptando que en cierta medida así es, que sigue pendiente de la subjetividad, no podemos olvidar lo siguiente: que se trata de una estructura formal, es decir, de una relación en donde todos los elementos (o quizá debiéramos decir ‘funciones’) están estrechamente vinculados, función en su complejidad y no hay una función dominante. A esto Heidegger la llama “estabilidad lábil”:

La vida en ese mundo circundante, el ser en él, la existencia circunmundana, dicha estabilidad lábil se determina a partir de una peculiar *compenetración* de los mundos circundante, compartido y del sí-mismo; no como resultado de su mera suma, sino de modo tal que las *relaciones* de dicha compenetración no son en absoluto teóricas, sino de índole *emocional*. Yo no soy un espectador y todavía menos alguien que, teorizando, *sé de* mí mismo y de mi vida en el mundo.<sup>89</sup>

A pesar, pues, de la aparente dependencia de la subjetividad, esta consideración de la estabilidad lábil del sí-mismo, nos permita ver que Heidegger ya se ha abierto hacia otra vía, que no es la vía moderna de la subjetividad y, en última instancia, no es la permanencia en el ente. Heidegger resume lo ganado a partir de los modos de la vida fáctica en que emerge la ciencia:

La tarea de ganar toscamente aspectos de la vida fáctica que puso a disposición los fenómenos aludidos estaba a su vez determinada por la cuestión más de principio sobre el modo como sea posible una consideración originaria y rigurosamente científica de la vida en sí; cómo es posible poner al descubierto en dicha vida un ámbito del origen en cuanto objeto de la ciencia absoluta del origen, de la fenomenología.<sup>90</sup>

Como puede verse, mediante los diferentes rodeos que hace nuestro autor, queda de manifiesto que, si se pretende hacer una ciencia en tanto nexo expresivo, será preciso acudir

---

<sup>88</sup>Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 74.

<sup>89</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,50-51.

<sup>90</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,75.

a un fenómeno previo y originario, la vida fáctica y que; la vida fáctica en su múltiple estructura (carácter mundano, autosuficiencia y direccionalidad) en cuanto tal, no es algo que se agote en una teoría. En este punto podemos insistir en nuestro propósito, que nos dará paso al siguiente apartado. En vista de lo problemático que resulta hacer una ciencia originaria, esto es, una teoría que trate sobre ella, Heidegger apela, de manera más o menos clara, a la *experiencia* como la disposición que hemos de conservar para reconocer(nos) en la vida fáctica sin agotarla.

### **1.3. La experiencia como acceso a la vida en sí**

Según vimos con el apartado anterior, el acceso a la vida fáctica se presenta varios problemas que podríamos resumir así: la vida fáctica, eso que ya somos, es un fluir o decurso, una riqueza de posibles nexos que pueden tematizarse; sin embargo, en última instancia, no se puede hacer una teoría que aprehenda dicha vida, pues sería a costa de agotarla, de parcializarla. La disposición no puede ser, pues, teórica, o sea, un ver general y a la distancia.

Heidegger es consciente del problema que se echa a cuestras. Insistimos ¿cómo es posible hacer una teoría de algo que, de suyo, no se deja teorizar? ¿Cómo es, pues, posible la ciencia originaria? El filósofo alemán anda a tientas, se encuentra de camino a la formulación del problema del ser y, por ello, no esperamos que llegue a una conclusión definitiva y que, dicho sea de paso, es algo que se constata en sus “caminos”, que no en sus obras. ¿A qué senderos nos lleva en este momento? Al menos ya tenemos bien claro el horizonte; la indagación “científica” de la vida en sí, solo falta el recorrido.

Heidegger vuelve a dar otra vuelta de tuerca al asunto de la estructura de la vida fáctica. Ahora nos muestra, de forma más precisa aún, cómo las ciencias emergen del flujo vital y a él se remiten. Heidegger le llamará “suelo de experiencia” a la manera en que puede ganarse un ámbito dentro de la vida fáctica que dé origen a las ciencias. De llevar a buen puerto esta tarea, podremos al final ver si, y en qué condiciones, sería posible la ciencia del origen, de la vida fáctica como tal en la riqueza de su fluir. A partir de lo hasta ahora escrito, podemos anticipar que la experiencia es la vía correcta para acceder a la vida fáctica. Evidentemente, hay que explicitar lo que la experiencia sea.

El tratamiento que se le dio a las ciencias fue que éstas eran “...nexos expresivos en los que se resaltan determinados sectores de lo que comparece en la vida fáctica y se

presentan, aparecen, de un modo particular.”<sup>91</sup> Salta a la vista, pues, que los nexos expresivos lo son en la medida en que ahí converge un determinado modo de aparecer y un cómo de ese aparecer. El punto es que se da un ámbito previo no reflejo, desde donde las ciencias pueden hacerse ver “de algún modo”.

Veamos cómo Heidegger va necesitando por capas, por así decirlo, del concepto de experiencia para abrirse paso. *En vista de que no se puede acceder de manera teórica, es preciso hacerlo ver desde otra disposición, desde la experiencia.* La primera “capa” es, como ya dijimos, el nexo expresivo llamado ciencia. El filósofo alemán escribe:

Un suelo de experiencia concreto que crece continuamente para la vida fáctica está ahí. «Está ahí», es decir, la vida fáctica no constata en primera instancia dicho estar ahí, sino que ella misma es y vive experimentando en un mundo.<sup>92</sup>

Sin olvidar que la vida fáctica es eso que ya somos y el modo de serlo, resulta ser que dentro de su transcurso no nos la pasamos haciendo una y otra teoría sobre aquello que nos sale al encuentro, es decir, no constatamos primeramente si realmente estamos ahí y luego actuamos de una u otra forma. Siempre estamos de hecho siendo. En ese siempre estar siendo se pone en juego el suelo de experiencia, como Heidegger lo denomina.

Tomamos un ejemplo del propio Heidegger que ilustra muy bien este asunto de que el suelo donde descansa un determinado nexo expresivo llamado ciencia, no se comporta “constatando” lo que le sale al encuentro:

Dos personas conversan sobre algo que les pasó estando juntas y se lo vuelven a *contar* la una a la otra. No se presentan un informe al respecto; incluso sin considerar el carácter quiditativo del asunto, se trata de algo muy distinto a cuando en zoología tengo que describir lo que veo por el microscopio.<sup>93</sup>

En el decurso vital, como en el ejemplo, cuando las personas se encuentran a charlar sobre algún suceso pretérito o lo que sea, evidentemente, no van a elaborar un tratado sobre la vivencia de un cierto acontecimiento, menos aún mostrarían una argumentación teórica que patentice aquello de lo que están hablando. En el fluir de la vida no estamos, por

---

<sup>91</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,77.

<sup>92</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,78.

<sup>93</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 122.

contraste, frente a algo que *tengo que describir lo que veo por el microscopio*, que ya sería justamente la ciencia.

La descripción, por cierto, ajustada a un u otro nexos expresivo, tiene cierta lógica, pero no una lógica así, en general, si por lógica se entiende "...la doctrina del pensamiento: una agrupación ordenada de principios y reglas del transcurso correctamente ordenado del pensamiento...",<sup>94</sup> en suma, pues, el conjunto de instrucciones, formas de pensar, entonces deja de operar para el caso del análisis de la vida fáctica. Y es que, a nuestro autor le parece que la lógica, como al nexos llamado 'ciencia', también le compete una determinada tendencia. La lógica correspondiente de una ciencia es una lógica concreta, es decir, claramente direccionada hacia un ámbito determinado de donde toma sus propias reglas y, por lo mismo, es preciso:

[...] no mirar de soslayo ni copiar a hurtadillas los planteamientos y métodos de otras ciencias que marchen con paso seguro, sino dejarse dirigir única y libremente por el principio de la adecuación necesariamente genuina de toda forma de expresión al sentido y al asunto.<sup>95</sup>

La investigación sobre la vida fáctica, en tanto búsqueda de la ciencia originaria, deber proceder, siguiendo su mismo asunto por pensar, bajo su propia lógica, una lógica concreta de su suelo de experiencia,<sup>96</sup> como le llama Heidegger.

Pero ¿qué es todo esto de la experiencia; lógica concreta y ciencia con su suelo de experiencia? El lector se dará cuenta que ya hemos estado haciendo uso de 'experiencia' y de 'suelo de experiencia', de tal modo que es imperativo abordar el asunto directamente. Es hasta el párrafo 15 que Heidegger nos ofrece, *in extenso*, esta aclaración:

Ahora bien, al hecho de que —a cada uno de nosotros en su vida fáctica— nos salga al encuentro esto y aquello, que tal o cual cosa que sale al encuentro nos «ocurra», o que entremos en relación con tal o cual cosa que nos impresiona y nos trastorna, o que «caigamos en manos de otra persona», lo llámanos «ex-periencia»: alcanzar, encontrar en las pruebas de la vida, en las distintas modificaciones de ésta, en cuyo decurso fáctico se construye un mundo, el mundo circundante y todo mundo de la vida. El experimentar o la experiencia — la denominación sustantiva suele mentar algo más, no tan sólo el fáctico salirle a uno algo al encuentro como tal, sino también lo que sale al encuentro.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup>Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 84.

<sup>95</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 105.

<sup>96</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 78.

<sup>97</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 79.

Notemos, en principio, la profunda relación entre esta descripción traída de 1919/1920 y aquella con la que comenzamos nuestra introducción, de 1956, de la conferencia *La esencia del habla*. La descripción no ha sufrido, aparentemente, un cambio significativo, y hay similitudes importantes. La experiencia, en uno y otro texto, se refiere a aquello que nos sale al encuentro y, a partir de lo cual, entramos en una relación con ese algo.

Francisco de Lara, traductor de la edición que empleamos, en nota a pie de página resalta la relación etimológica alemana entre ‘*Er-fahrung*’ (experiencia) y ‘*Fahrt*’ (marcha, curso) que es empleada por Heidegger. La idea de “curso”, de “marcha”, resuena en la experiencia, es decir, el acompañamiento del curso mismo de la vida fáctica en su discurrir.<sup>98</sup> Es patente que la expresión de “experiencia” tiene la connotación de un estar en acto, de que el sí-mismo va encontrándose de una u otra forma.

La experiencia, pues, es la explicitación de una relación que ya se encuentra de algún modo. Pero no una relación cualquiera, si por ello se entiende vincular una cosa aislada con otra que también lo está. La perspectiva heideggeriana que configura la vida fáctica, insistimos, implica un decurso, un “estar en proceso” que tiene funciones co-originarias - usando la jerga de *Ser y tiempo*- y que, por ello, no nos está permitido aislar más que artificialmente alguna de las funciones de la vida fáctica para después relacionarla con otra, sino el establecimiento de nexos determinados sobre una base que ya está ahí, aunque no de manera refleja.

Así las cosas, la experiencia es un llegar a comprender, un llegar a saber-cómo en el sentido de incorporarse a nuevos nexos, donde se pongan de relieve determinadas tendencias, con base siempre en otras. Así Heidegger refiere, líneas adelante, cuando menciona como ejemplos de experiencias la experiencia política, religiosa, práctica, explica que

[...] no quiere decir únicamente que en algún lugar y en algún momento me he encontrado con política, con vida política, que la he tomado en conocimiento, sino que justamente *aquello de lo que* he tenido experiencia en tal ocasión, lo experimentado de tal o cual manera, ha entrado de algún modo en mi vida del sí-mismo—; esta *experiencia* (lo que entra en mi mundo del sí-mismo, de lo que sé, lo que está disponible para mí, de lo que puedo volver a echar mano, de lo que puedo hacer uso).<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Francisco Lara escribe: “El sentido es recalcar el carácter vivido, ganado en el curso concreto de la vida, de aquello de lo que se tiene experiencia.”

<sup>99</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,79.

En aquello, pues, con lo que nos encontramos y el modo de encontrarnos con algo, sea una creencia en tanto creencia, una persona o una cosa en tanto tal, la experiencia consiste en el entrar significativamente en escena -si se nos permite la expresión- de eso que aparece como tal o cual cosa. Ahora bien, dicho entrar significativo en escena, quiere decir que, de ahora en adelante, sabemos a qué atenernos, una manera de saber y hacer se ha incorporado a la vida fáctica.

Suelo de experiencia quiere decir, entonces, “las disponibilidades una vez desprovistas de las relaciones con el mundo del sí-mismo, en su estar listas para ser concernidas *por* nuevas tendencias.”<sup>100</sup> Un suelo de experiencia, por tanto, es todo aquello que hemos ganado con el curso de la vida, y de lo que se dispone en un sentido amplio, es decir, aquello que nos permite saber (su “cómo”) de algún modo cómo entender, cómo comportarnos y al mismo tiempo su contenido (su “qué”). Pero, en esa misma medida, se “objetiva”, para decirlo de algún modo, de tal suerte que lo experimentado ya no depende del mundo del sí-mismo, llegando, por el contrario, hasta interpelarlo.

Usando la expresión de Stefan Georg, Heidegger le llama al suelo de experiencia el “tapiz de la vida”. Es, por así decir, las tonalidades que toma para sí, en el entrecruce de las múltiples tendencias en que la vida fáctica se da, en su riqueza y colorido.<sup>101</sup> Para ser suelo de experiencia, sin embargo, es preciso apartarse del tapiz y “...destacarse en dicho suelo de experiencia un carácter cósmico unitario mediante el cual pueda definirse un campo temático para una ciencia.”<sup>102</sup>

Es claro que una vez que se gana un nuevo nexo expresivo mediante la experiencia, se tiende a detener el flujo de la vida en una tendencia marcada; una ciencia particular de esto o aquello, como la biología, la física, etc. Pero con ello y precisamente en tanto que se cancela el flujo, no se ve cómo podría hacerse una ciencia originaria, en la medida en que su “objeto” de estudio es precisamente algo que no se deja aprehender teóricamente, sino que lo antecede.

Heidegger emplea, pues, la expresión de la “experiencia” para señalar que, lo que se gana, lo que puede afianzarse en los nexos expresivos llamados ciencias, tienen su emergencia en el mundo fáctico de la vida. Por otra parte, y a diferencia de expresiones como percepción, abstracción, revelación, intuición -típicos de la epistemología-, la experiencia no

---

<sup>100</sup> Heidegger, *Problemas fundametales...*, 82.

<sup>101</sup> Cfr. Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 81.

<sup>102</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 81.



cancela del todo el curso de la vida fáctica en cuanto tal (recuérdese la relación etimológica entre *Erffahrung* y *Fahrt* antes mencionada). Falta precisar ahora si podemos aplicar este mismo tratamiento a una pretendida ciencia del origen.

La fenomenología, en este punto, es para Heidegger la ciencia del origen de la vida. Aclara que no se busca, para despejar de una vez posibles inquietudes, hacer una investigación sobre las múltiples maneras en que la vida se manifiesta, es decir, no en sus múltiples “qué” que se pueden proyectar *ad infinitum*. En cambio, lo que sí, es “la vida *en cuanto emergente*, en cuanto resultado de un origen”.<sup>103</sup> La atención se centra, como es evidente, en el “cómo” antes que en el “qué”. La tarea fenomenológica propuesta es la exploración del modo en que la vida fáctica en cuanto naciendo, ejecutándose. Que en realidad es lo que ha venido haciendo a lo largo de todo el curso invernal 1919-1920.

Ahora bien, en vista de que la divisa fenomenológica es *¡A las cosas mismas!*, Heidegger no quiere partir de teorías ya establecidas antes de mirar, en este caso, a la vida misma. De acuerdo con lo visto en el apartado anterior de este trabajo, nos quedamos con que la vida es un decurso y que, visto en sí misma tal como aparece, se pueden destacar ciertas características estructurales (como la mundanidad, la autosuficiencia, la direccionalidad). Heidegger vuelve a mirar a la vida, precisamente, evitando partir de una teoría u otra.

Hemos hecho énfasis en las características estructurales que Heidegger destaca bajo el fenómeno de la vida fáctica. Vale preguntarse de nuevo si no son tales estructuras (mundanidad, autosuficiencia, direccionalidad) una impostura teórica de nuestro autor. Esto con el fin de aclararnos en qué medida está detrás de una ciencia originaria así, apegándose estrictamente a lo que ha venido llamando la vida fáctica. Heidegger escribe:

La vida muestra y da contenidos experienciables que designamos como específicos contenidos modales, tales *como* la agudización, porque no están ligados a un determinado contenido quiditativo, sino que éstos están en aquéllos, y se dan en la forma del “cómo”, un *modo* fáctico en el que transcurren las experiencias, una rítmica funcional que la propia vida fáctica acuña, que impone desde sí.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 92.

<sup>104</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 96.

Los contenidos modales, como salta a la vista, son precisamente modos como son dados los contenidos quiditativos, esto es, los “qué” de cada experiencia. Sin embargo, esos “qués” vienen dados siempre de algún modo. Los modos, por supuesto, tal como la agudización (por ejemplo, la agudización del mundo del sí mismo), no vienen impuestos desde fuera sino de la vida misma en su “rítmica funcional”. La vida se da de tal forma que podemos tener experiencia con ella y de ella en su transcurrir siempre bajo ciertas modalidades. De cierta manera, Heidegger logra mantenerse en los márgenes de la vida fáctica al hacer depender cualquier contenido quiditativo de los contenidos modales, del “cómo”.

Con todo, falta aún por explicar en qué sentido podríamos seguir sosteniendo que es posible una experiencia con la vida en sí. Hemos visto, *grosso modo*, la manera en que Heidegger emplea la idea de la experiencia y está ligada a lo que denominó el suelo de experiencia. Pero este “suelo de experiencia” lo es en la medida en que se corresponde con las ciencias particulares. Vale recordar que nuestro autor anda “de camino a” y no es este un texto definitivo. A lo que Heidegger llega es a la formulación de la pregunta por el ser.

Decíamos, pues, que el suelo de experiencia es tal en la medida en que pertenece a las ciencias particulares. El suelo de experiencia para una ciencia es el entrecruce de tendencias del flujo de la vida fáctica, en cuando emerge de ésta. Es en este momento que las ciencias se desvivifican, pues olvidan la dimensión de dónde emergen para enquistarse en sus propias tendencias; ya no viven el marco fluyente de la vida como tal. El reto para Heidegger es, dicho ahora con otras palabras, cómo es posible acudir a la vida fáctica en cuanto tal sin por ello desvivificarla.

La opción a este problema debe ser, por lo tanto, dentro de las mismas estructuras descubiertas en el modo de ser de la vida fáctica. Hay un modo privilegiado: el mundo del sí-mismo. ¿Por qué es así? “[porque] desde él se vuelve comprensible de algún modo el aspecto de cada contenido quiditativo del que se tiene experiencia, su cómo.”<sup>105</sup> Entonces, el sí-mismo es privilegiado porque, bajo ese modo, figura la comprensión, es decir, la dimensión significativa.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,97.

<sup>106</sup> El descubrimiento de la dimensión comprensiva, que ya Heidegger prefigura en este texto, va a ser decisivo para su pensamiento posterior.

Lo importante aquí es destacar que el mundo del sí-mismo viene a un mismo tiempo con la significación y que, dicha característica, se halla en el curso mismo de la vida. Ya la vida fáctica, esa que somos, es, definitivamente, significativa. Líneas atrás nos preguntábamos si estas características no son una impostura teórica; ahora sabemos que no, pues, entre otras cosas, la vida se comporta siempre comprensivamente.

Debido a lo anteriormente dicho, es comprensible que el filósofo alemán se decante por la indagación del mundo del sí-mismo. Parece, sin embargo, que este camino podría mal interpretarse, pues, Heidegger no tienen empacho en llamarle a este sí-mismo, “psicología”.<sup>107</sup> Otra forma de llamarle a este “círculo de problemas” es “nexo de expresión teórico-científico del mundo del sí-mismo.”<sup>108</sup> No es el nombre lo que importa, aclara nuestro autor, sino “...el asunto y la consideración del asunto que sigue al acto de darle un nombre propiamente, de tal manera que lo fije.”<sup>109</sup> El punto es que Heidegger considera a la psicología (o nexo de expresión teórico-científico) el carácter fundamental desde donde comparece la vida fáctica como tal, en la medida en que es siempre significativa.

¿Qué tiene que ver esto con la experiencia? Recapitulemos. Heidegger le llamó experiencia al “ir con” el flujo de la vida fáctica. Le llamó, por otra parte, “suelo de experiencia” a las tendencias y entrecruces de la vida fáctica que son tomadas para configurar una ciencia, con su lógica concreta. Ahora bien, el precio que las ciencias particulares deben pagar es la des-vivificación de la vida fáctica, o sea, el alejamiento del flujo mismo como tal. De ser realmente apegado al decurso de la vida fáctica eso que antes llamamos psicología, no solo no debe salir de la vida fáctica, sino hacerla ver de algún modo que es.

Es preciso insistir, como lo tratamos en el apartado anterior, que la vida fáctica es eso que ya somos. Ahora también sabemos que el sí-mismo es donde hay que indagar, pues ahí comparece la vida fáctica de manera significativa. Vale ahora considerar eso significativo de

---

<sup>107</sup> Nuestro autor admite la confusión que pudo haber creado con la expresión “psicología”, pues, como resulta evidente, una palabra de esa naturaleza tiene un tratamiento que nos remite a la antigüedad griega cuya carga conceptual no puede ser sino problemática: “Lo que se dijo en las últimas clases sobre la psicología ha sido malentendido de múltiples formas... Dije que llamo «psicología» a la ciencia del mundo del sí-mismo. Se trataba simplemente de una denominación cómoda para un círculo de problemas que todavía no está delimitado con nitidez, en el que no se prejuzga nada. Habría sido más cauto evitar la palabra —porque uno casi siempre piensa de inmediato en una determinada idea de psicología— y usar siempre la engorrosa expresión «nexo de expresión teórico-científica del mundo del sí-mismo».” La razón para el uso de la palabra “psicología” no era, pues, una definición del ámbito de estudio, sino que obedecía a razones prácticas. Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 109-110.

<sup>108</sup> Véase la nota anterior.

<sup>109</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 107.

lo que se deja acompañar por el sí-mismo: no es otra cosa que el fluir mismo lo que se muestra como significativo; ese flujo de la vida nos dice algo cada vez, estamos en él y todo resulta comprensible siempre, sin ser una u otra cosa en concreto.

Heidegger recurre a ejemplos para decir de otra manera cómo comparece, comprensivamente, esa vida que ya somos. En ese sentido, escribe Heidegger lo que pasa cuando saluda a un conocido:

Quando veo a mi conocido saludarme y, en ese ver fáctico, le devuelvo el saludo afectuosamente, es a él a quien veo saludar, no veo un movimiento de un cuerpo material en el espacio objetivo que entiendo como un signo del que deduzco: «ah, entonces yo también tengo que llevar a cabo un movimiento que es la causa de que el otro perciba unos movimientos particulares y los entienda como *mi* saludo», sino que lo veo a él saludar; y la existencia de este conocido es su determinada significatividad para mí en esa situación.<sup>110</sup>

Ese conocido a quien Heidegger saluda no se muestra en el curso de la vida fáctica como “mi amigo que saluda”, como “alguien a quien extrañaba ver” o “a quien no quiero ver, pero igual debo saludarlo”, en fin, toda una ingente cantidad de formas de comprensión. Pero no se manifiesta como un cuerpo incardinado en el espacio tiempo y que tiene un determinado movimiento. Es más, añadiríamos nosotros, ni siquiera se presenta un “ego”, una “conciencia” o un “sujeto”. Pero tampoco se manifiesta como un “sí-mismo”. Lo que comprendemos en el curso de la vida, en el ir-con, esto es, en la experiencia, es siempre algo que es significativo.

Dadas las características de la vida fáctica y el modo en que se tiene experiencia, debemos notar que no existe una respuesta determinada y definitiva del posible contenido de lo que podemos tener experiencia. Es más, aún dentro del mismo ejemplo del saludo, no vamos a encontrarnos con la misma comprensión siempre: podría ser que me encuentre al mismo conocido durante la noche y no le reconozca y, por lo tanto, a pesar de tratarse de la misma persona, no me signifique un “conocido”, sino un “desconocido”; también podría ser

---

<sup>110</sup> El ejemplo continúa: “Si tengo dudas, no le pregunto a mi acompañante: «¿ha habido realmente un movimiento de brazo ahí delante?», sino que pregunto: «¿me ha saludado ese señor?». O bien sí, de broma, le pregunto a un conocido: «¿ése todavía existe?, y alguien me responde: «sí, hace poco lo vi una tarde en el Café Schanz», o bien: «acaba de publicar un importante libro». Al tener experiencia de lo dicho, no experimento su existencia al modo de un concebir y deducir de ello: «así pues, está realmente en el espacio y el tiempo, como Marte o el monte Feldberg», sino que la *experiencia de la existencia* se termina y se basta con la *caracterización de la significatividad*.”

el caso en que una mañana no esté de humor para saludarle y, ese día, me signifique “una molestia”. El punto está en que no pude determinarse de una vez y para siempre el contenido de eso que se comparece en el sí-mismo de la vida fáctica:

Dicha experiencia fáctica de la vida se define justamente por esta indefinición, por este no destacar en ella una disposición especial que se abra paso bulliciosamente, por no haber ni hacer falta en ella un cambio expreso en los modos de tener experiencia, por deslizarse fluidamente a través de los cambios en dichos modos sin permitir que tales cambios se destaquen en absoluto. Todo es vivenciado en este rasgo del vivo ir-con, fluir-con o dejarse-arrastrar-con la vida fáctica, rasgo que no está él mismo destacado.<sup>111</sup>

Como puede verse, para ser tal *experiencia fáctica de la vida* (o sea, el ir-con del flujo), es preciso que sea así, indefinido. Lo que quiere decir que no se destaca ningún nexo expresivo en particular o, lo que es lo mismo, aquello de lo que se tiene vivencia no se le capta a la luz de una teoría. Como bien lo expresa nuestro autor, “...[lo] atrapamos con las manos en la masa, pero ni lo intimidamos ni lo miramos fijamente, sino que lo tratamos de aclarar comprensivamente.”<sup>112</sup>

Lo que comparece en la vida fáctica, en específico desde el mundo del sí-mismo, no se hace ver desde *una* determinada teoría. Tal como está signado en la cita precedente, los posibles contenidos del ir-con de la experiencia, se miran sin juzgarlos desde una perspectiva teórica, sino que se los deja ser y, a lo más, se “aclaran comprensivamente”.

Una vez más parece tarea imposible la de establecer una ciencia del origen que no se deje asir desde un solo nexo expresivo científico. Pero tampoco se sigue que, por no poder establecerse al modo de una ciencia, sea un mero caos. Nada más lejos de ello. La constancia fáctica que tenemos, por ejemplo, sobre la real existencia de la persona a quien saludo es suficiente para saber que no se trata de un algo caótico o brumoso: efectivamente saludo a “mi amigo” y no a “a mi madre”; hay una consistencia significativa, un tomar en conocimiento que no es, definitivamente, un caos. La significatividad se basta para dar consistencia al ámbito originario al que hemos venido aludiendo. Tanto si cuento<sup>113</sup> que

---

<sup>111</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,112.

<sup>112</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,114.

<sup>113</sup> A propósito de la diferencia que hay entre narrar una experiencia a estarla viviendo, Heidegger escribe que: “La explicitación es narrativa y es un tomar en conocimiento, pero en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir-con la vida.” Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 122.

saludé a un amigo como si efectivamente le saludo “...la *experiencia de la existencia* se termina y se basta con la *caracterización de la significatividad*.<sup>114</sup>

Aún en vista de lo anterior, parece todavía difícil proponer un nexo significativo científico de lo que comparece con la vida fáctica, pues, a pesar de la consistencia de la significatividad cada contenido experimentado será siempre diferente. Lo único seguro es que la experiencia con la vida fáctica, esto es, el ir-con el fluir de la vida misma, puede comparecer significativamente.

Líneas arriba afirmamos que el mundo del sí-mismo tenía un papel privilegiado. ¿Dónde queda en este momento el mundo del sí-mismo? Ha permanecido implícito en nuestra explicación. Ahora de modo expreso: la significatividad comparece *para mí*. Es desde mi sí-mismo (y el de cada quien) donde me significan las cosas y donde me significo yo. Pero, hay que insistir, este sí-mismo no es una esencia aislada e inmutable que esté detrás de una apariencia:

Viviendo en la efectuación fáctica de la experiencia, en la dirección del curso fluyente, quedo absorbido en lo que sale al encuentro en cada caso. Si bien no de forma expresamente consciente, vivo en un nexo de expectativas. Sin interrupciones y sin tener que superar barrera alguna, me deslizo de un acontecimiento a otro: uno se ve hundido por el otro *sin que yo atienda a ello*.<sup>115</sup>

El mundo del sí-mismo corre parejo al decurso de la vida, constante, sin interrupción y no siempre con la consciencia de sí. Quedamos siempre absorbidos por el flujo que se sucede de un acontecimiento en otro, pero sin que se destaque un nexo en particular. Tenemos, sí, vivencias concretas durante el decurso de la vida, pero la idea es no hacer de ellas un nexo específico de éstas:

No se trata ni de hacer que pasen por delante ni de mirarlas posteriormente o reflexionar sobre ellas; dicho coloquialmente: no quedarse mirando a la luna, tampoco mirarlas por encima, sino *ir con* ellas. Ir es más que “moverse” o cambiar de lugar. He aquí una ilustración concreta de esta diferencia (que, de todos modos, sólo tendrá verdadero valor orientativo para quien haya tenido experiencia de ello vivamente): marchar en el convoy militar en distintas situaciones y ver marchar una compañía; o bien en el patinaje sobre hielo: las huellas que se dibujan en el hielo no son ellas mismas el ímpetu de la vida, sino un resultado externo de éste.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,117.

<sup>115</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,127-128.

<sup>116</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*,134.

Los contenidos concretos de los que tenemos vivencia (un amigo a quien saludo, tomar una taza de té, etc.) no son, ellos mismos, el curso mismo de efectuarlos, pensarlos, recordarlos, deseárselos, etc. Como tampoco es lo mismo, tal como en la cita precedente, ver marchar un convoy que ir en él o patinar sobre hielo que las huellas dejadas por los patines. La experiencia consiste en ir-con el convoy, en patinar, en saludar a un amigo, en suma, en seguir el curso mismo de la vida sin aprehenderlo en unnexo científico. La experiencia, pues, es la expresión de la que Heidegger se sirve para seguir el ir-con de la vida fáctica, evitando hacer una teoría que explique, más allá de los límites de esta vida, unnexo científico determinado. Al mismo tiempo, la experiencia es el suelo de dichos nexos científicos, una vez des-vividos.

## Capítulo 2. *Dasein* y experiencia

En el capítulo precedente concluimos que la experiencia (*Er-fahrung*) es el término del que Heidegger se sirve para referirse a la patencia de un ámbito originario apenas tratado por él, a partir de 1919. En este capítulo nos enfocamos en la primera parte del tratado de 1927, *Ser y tiempo*. Si bien no con el mismo tesón, el tratamiento que recibe la experiencia es esencialmente el mismo. A saber, que la experiencia sigue siendo *un* término adecuado para explicar en qué consiste nuestra relación con esos ámbitos pre-reflexivos; antes con la vida fáctica, ahora con el Ser.

### 2.1. Recuperación fenomenológica de la pregunta por el ser

Si bien de manera panorámica, podemos decir que es una relación comprensiva la que Heidegger establece entre el *Dasein* y el (su) ser, en *Ser y tiempo*. ¿Podríamos aportar algo si partimos desde una relación “experiencial”? Creemos que sí. Respondemos a la pregunta con esta afirmación, misma que aclararemos en este capítulo: *La experiencia: descubrimiento del ser del ente*. En efecto, el *Dasein* es la experiencia de ser. La ventaja de plantear las cosas de esta manera es que acogemos implícitamente la complejidad de la analítica existencial contemplada en la primera sección escrita de *Ser y tiempo*.

A grandes rasgos, la comprensión (*Verstehen*) es una de las maneras originarias en las que el *Dasein* se comporta y tiene que ver con la aperturidad (con el no estar encapsulado, aislado el *Dasein*) del ente que puede elaborar la pregunta por el ser. Esta aperturidad consiste en que *le va* su ser a este ente y el ser en “general”. La comprensión según la plantea Heidegger, no es una comprensión intelectual en el sentido de ser un fenómeno que sucede en la mente de un sujeto. La comprensión parte de una estructura más compleja llamada ser-en-el-mundo, donde se despliega cooriginariamente el fenómeno de la comprensión que no es, como decimos, un fenómeno psíquico. La experiencia, en tanto ir-con, nos permite transitar en dicha estructura compleja. Nos parece, pues, muy clara la postura desarrollada por nuestro autor cuando dice que los existenciales de la analítica existencial son co-originarios y, con ello quiere decir que la trama compleja del *Dasein* en su comprensión del ser, tiene que ver no sólo con el entendimiento en términos mentales sino también con ciertas prácticas de eso que se entiende y cómo se entiende.



*Ser y tiempo* es el inicio de una investigación más amplia que no llegó a concluirse de manera cómo estaba programada. La parte publicada en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1927, establece la agenda heideggeriana, en especial, en el párrafo 8: *Ser y tiempo* se divide en dos secciones: *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein* y, la segunda, se titula *Dasein y temporeidad*. El centro de gravedad en el tratado, como se desprende del título, es el *Dasein*.

¿Cuál es el problema con el *Dasein*? ¿qué o quién es el *Dasein*? La palabra *Dasein* se traduce usualmente como simple “existir” o “existencia”, lo que “hay”. ¿Qué quiere decir que este término sea el centro de gravedad del tratado de 1927? En la primera formulación del *Dasein* en el tratado Heidegger escribe: “A ese ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene la posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.”<sup>117</sup> El análisis, visto bajo la óptica del *Dasein*, no equivalente a un “sujeto” (Kant), una “conciencia” (Husserl), un “ego” (Descartes), ni siquiera un “humanismo” (Sartre). Implica, como bien observa Rée, el análisis de un ente desde el punto de vista de su ser (problema al que dedica sus “camino” Heidegger).<sup>118</sup>

La formulación primera del *Dasein* emerge de la pregunta misma por el ser. Heidegger nos dice que no hemos entendido al Ser en tanto que Ser, sino en tanto que ente. Y no sólo no lo hemos entendido, sino que hemos ocultado su necesidad de entenderlo. El filósofo de *Messkirch* se pregunta con el extranjero del *Sofista* si “no estamos acaso en aporía...”. En efecto, seguimos recurriendo al ser, pero aún no lo hemos comprendido.

Heidegger hace de los filósofos griegos sus contemporáneos. Que los tome como tal, no tiene que ver con una curiosidad histórica o que piense que sus contemporáneos no son dignos de atención (pues también discute con ellos). Es más bien una consecuencia de la tarea que el filósofo alemán se echa a costas. La pregunta por el ser y su olvido tiene su historia. Si es verdad, como Heidegger dice, que la filosofía olvidó la pregunta por el ser, quiere decir que no siempre fue así y, por lo mismo, hay que remontarse hacia su origen griego. Y es que, la pregunta por el ser “...mantuvo en vilo la investigación de Platón y

---

<sup>117</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 28.

<sup>118</sup> “Como seres humanos podemos ser analizados bien sea como razonadores lógicos o como conjuntos físicos de carne y hueso; pero como *Daseins* no somos más que nuestra comprensión o incomprensión del mundo y de lugar en él, y nuestra comprensión más o menos clara de estas comprensiones, y así sucesivamente por siempre y sin fin.” Jonathan Rée, *Heidegger*, trad. Magdalena Holguín (Bogotá: Norma, 200), 21.

Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces -*como pregunta temática de una efectiva investigación.*”<sup>119</sup> ¿En qué sentido enmudeció la investigación temática efectiva sobre el ser?

Heidegger descubre que, con Platón, ocurre un cambio decisivo que repliega al ser al olvido, a enmudecer. La piedra de toque se halla en la *alétheia*. Hacia el final de la primera sección de la obra de 1927, Heidegger identifica la *alétheia*, en su sentido originario,<sup>120</sup> con el desocultamiento del ser y, en particular, con el papel descubridor del *Dasein*. En efecto, el sentido que resume el papel del ente que somos en cada caso nosotros, es la posibilidad de aperturar el sentido del ser. Pero, esta concepción de la verdad como *alétheia* en tanto descubrimiento, ha sido olvidada, lo mismo que la pregunta por el ser.

Es con Platón, decíamos, a los ojos de Heidegger, donde ocurre el sutil cambio en la perspectiva. En la *Doctrina Platónica de la verdad*, el autor de *Ser y tiempo* hace una lectura del símil de La Caverna donde puede apreciarse un desplazamiento del sentido de la *alétheia* como des-ocultamiento a la verdad como corrección y adecuación del juicio. Se trata de una ambigüedad en donde “...mientras se trata y se habla de la ἀλήθεια se está pensando y queriendo decir, y considerando como normativa, a la ὀρθότης, y todo ello en un mismo y único paso.”<sup>121</sup> Lo que Platón deja ver es una ambigüedad, en donde mientras dice y habla sobre la *alétheia*, está pensando, no obstante, en la corrección y adecuación del juicio. A todo esto, concluye Heidegger que “A partir de ahora, todo el pensamiento occidental acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la representación enunciativa.”<sup>122</sup>

Desde entonces, el olvido del ser coincide con la transformación de la ἀλήθεια en corrección y adecuación del juicio, pues la ἀλήθεια quiere decir des-ocultamiento, descubrimiento. El ser, precisamente, se conservaba como tal ámbito de apertura, de desocultamiento y ocultamiento del ser del ente. Entonces, cuando la ἀλήθεια se transforma en adecuación y corrección del juicio, comienza, a un tiempo, el olvido de ese ámbito de apertura.

---

<sup>119</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 23.

<sup>120</sup> Cristina Lafont resume la crítica a esta concepción de la verdad heideggeriana según Tugendadt. *Cfr.* Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo...*, 146-156.

<sup>121</sup> Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, 193.

<sup>122</sup> Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, 193.

De acuerdo con lo anterior, es preciso repetir la pregunta por el ser. La investigación que Heidegger se echa auestas va a contracorriente de una tradición enquistada por siglos en el pensamiento occidental. Una tradición que ha mirado hacia el ente y que, cuando intenta ir más allá de éste, termina por hacer del ser un ente más, quizá un ente supremo. En ese sentido, Heidegger enumera tres prejuicios, como parte de esta tradición, que han obstruido, ya no digamos el sentido del ser, sino recordar que lo que olvidamos. Un primer prejuicio sostiene que el ser es lo más universal y lo trascendental por excelencia. El segundo dice que, en virtud de ser un concepto tan universal y vacío, no podría haber esfuerzo suficiente que puede definir lo indefinible. El tercer prejuicio dice que, paradójicamente, de hecho, el ser es el concepto más cercano y comprensible siempre.<sup>123</sup>

La idea es, por tanto, recuperar primero la pregunta por el ser, es decir, saber que se está *planteando* la pregunta adecuada y no una pregunta más por el ente. Por eso el autor de *Ser y tiempo* repone en la forma del preguntar. Una pregunta, distingue Heidegger, tiene al menos tres componentes. Una cosa es “lo puesto en cuestión”, otra es “lo interrogado” y una tercera es “lo preguntado”. Lo puesto en cuestión es la noción vaga o mediana del ser, la idea previa que tenemos, en este caso, sobre el ser. Lo interrogado es el ente mismo, aquél que *es* y, finalmente, lo “preguntado” es el sentido mismo del ser, hacia donde se aspira a llegar. De tales componentes, lo que se tiene ganado es lo puesto en cuestión, pues hay una idea previa de lo que sea el ser y también lo interrogado; consecuentemente a la idea vaga del ser, se corresponde una idea del ente, de eso “que es”. Veamos esto con precisión.

Sin duda que tenemos un prejuicio de lo que sea el ser. Precisamente, nos parece claro toda expresión donde esté implícita o explícitamente algún sentido del ser. No tenemos impedimento, en el contexto cotidiano, en comprender la expresión “hoy *es* viernes” o similares, como “*soy* estudiante”, “ha *sido* un gran día”. Pero no solamente en la cotidianidad entendemos en algún sentido al ser. También sucede con la tradición filosófica con la que Heidegger discute. De no tener un prejuicio previo, “...no podría haber hasta ahora ningún conocimiento ontológico; y nadie pretendería negar que lo haya.”<sup>124</sup>

Ahora bien, ya que sabemos que hay un conocimiento vago previo, es preciso invocar al “interrogado”, es decir, al ente que es capaz de llevar al cabo dicha empresa. Anteriormente

---

<sup>123</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 25.

<sup>124</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 28.

hicimos una alusión al ente. Un ente es aquél que, por así decir, lleva al cabo la acción de *ser*. Un ente, entonces, es una idea amplísima, pues hasta las ficciones, en algún sentido, *son...* como ficciones, pero *son*. Por eso Heidegger escribe que llamamos

[...] «ente» a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente también es lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el «hay». <sup>125</sup>

La respuesta a lo que un ente sea, entonces, se nos desborda. Un ente podría comprenderse a la luz de diferentes dimensiones, como se desprende de la cita anterior. Un ente es tanto aquello con lo cual “me comporto”, o bien aquello que “somos” y el “modo” en que lo somos. Un ente comprende una dimensión práctica y una idea de ser. Pero, en última instancia, un ente se patentiza por el hecho de que “es”, de que “existe”, es pues lo que “hay”. Y todo lo “que algo es”, el “ente”, como diría Aristóteles, se dice en muchos sentidos (*Met. IV 2*). <sup>126</sup>

Es de notar que Heidegger -y sobre todo en *Ser y tiempo*- no busca posicionar un nuevo fundamento en el conocimiento que implique reemplazar las investigaciones precedentes. Es decir, la investigación por el ser en esta etapa no es, ni podría ser, en detrimento del ente. <sup>127</sup> Tan no pude prescindir del ente que el *Dasein* es el ente del que se precisa para plantear la pregunta por el ser. Eso sí, con la limitante de distinguir cuidadosamente el ser del ente, lo que será formulado como *diferencia ontológica* y que, en una primera afirmación, podría entenderse con la expresión del *Sofista* en “no contar un mito”, lo que quiere decir “...no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente.” <sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 27. En la traducción de Jorge Eduardo R. que empleamos para esta investigación, se resaltan las palabras *Vorhandenheit* y *Dasein*. La explicación para ello es que, en vista de que el *Dasein* es el concepto central de *Ser y tiempo*, hay que distinguir su uso en ese sentido, al uso común como “existencia”. Sabido es que, con la traducción de Rivera Cruchaga, a diferencia de la de Gaos, se deja de traducir *Dasein* por “ser-ahí”; de ahí que Rivera traduzca el *Dasein* en el sentido “...tradicional, es decir, como existencia en general (*existentia*). Cfr. Nota del traductor, p. 452.

<sup>126</sup> Aristóteles, “Metafísica” en *Aristóteles*, traduce Tomás Calvo Martínez (Barcelona: Gredos-RBA, 2011), 146.

<sup>127</sup> “Ser es siempre ser de un ente”, escribe Heidegger. Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

<sup>128</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 27. Cursivas mías.

Con todo, si, de algún modo, todo ente “es” ¿Por dónde comenzar la investigación? “¿cuál será entonces el significado fundamental conductor? ¿qué quiere decir ser?”<sup>129</sup> Lo que debe hacerse, por tanto, es formular qué o quién es el ente que puede hacerse cargo de la pregunta por el ser. Tal es precisamente el *Dasein*, el interrogado. Veamos cómo Heidegger vincula al *Dasein* con el preguntar que líneas arriba comentamos:

Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser... A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.<sup>130</sup>

Con esta aclaración, como es evidente, lo que queda zanjado del preguntar, todavía no es lo “preguntado” (o el sentido mismo del ser), sino apenas lo interrogado (el ente en su ser que pregunta, el *Dasein*) que se sirve de lo “puesto en cuestión” (la noción mediana) como primera vía de acceso.

Ya que la investigación es por la recuperación y correcto planteamiento de la pregunta por el ser, no cualquier camino podría ser útil. Heidegger reconocer la virtud que la fenomenología tiene para indagar adecuadamente la pregunta por el ser. Para precisar el sentido de la fenomenología, Heidegger descompone la palabra ‘fenomenología.’

Naturalmente, la fenomenología se descompone en fenómeno y logos. La palabra fenómeno viene del griego. Heidegger recuerda:

La expresión griega φαίνόμενον, a la remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαίνόμενον quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente; φαίνεσθαι es, por su parte, la forma media de φαίνω: sacar a la luz del día, poner en claridad. φαίνω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión

---

<sup>129</sup> La cita completa dice: Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primero intentos de penetrar en la filosofía. De modo bastante impreciso me movía en la reflexión siguiente: «Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental? ¿qué quiere decir ser?». Martin Heidegger, “Mi camino en la fenomenología” en *Tiempo y ser*, trad. Félix Duque (Madrid: Tecnos, 2011), 115-116. La pregunta por la unidad del ser no es, entonces, una novedad de *Ser y tiempo*. Tal como lo narra el mismo Heidegger, su primera aproximación al problema del ser fue a partir del conocimiento de Aristóteles vía F. Brentano. Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi (Buenos Aires: FCE, 2012), 51-57. Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 19. Van Buren, *The Young Heidegger...*, 55-58.

<sup>130</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 28.

«fenómeno» debe *retenerse*, pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente.<sup>131</sup>

El fenómeno, entonces, es aquello que se muestra a sí mismo, desde sí mismo. Como resulta claro, Heidegger no entiende en este contexto el fenómeno en el sentido de “manifestación”, pues la manifestación como, por ejemplo, la distinción kantiana fenómeno-noúmeno, el fenómeno es lo que se muestra, pero detrás de él, está lo incognoscible, aquello que la experiencia humana no puede conocer. Arriba mencionamos<sup>132</sup> la idea que Heidegger retoma de Brentano sobre lo paradójico de los fenómenos de las ciencias naturales. Pues resulta que los fenómenos naturales son signos de algo real, pero, lo que es verdadero no aparece y lo que aparece no es verdadero. Tal es, pues, el fenómeno del que no habla Heidegger:

*Fenómeno* —el mostrarse-en-sí-mismo— es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo *remitente* (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente la su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [“*Phänomen*”]<sup>133</sup>

La idea de fenómeno, entonces, es lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo. Ahora es momento de revisar la idea de logos.

La palabra logos, usualmente traducido por razón, enunciado, tratado, etc., no es, de acuerdo con Heidegger, el sentido originario. El filósofo alemán parte de Aristóteles<sup>134</sup> para indicar lo que el logos quiere decir. El logos tiene una profunda relación con el fenómeno:

El λόγος hace ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo que hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir «hace ver» desde, ἀπὸ..., desde aquello mismo de que se habla. En el decir (ἀπὸφανσις), en la medida en que el decir es auténtico, *lo* dicho debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 48-49.

<sup>132</sup> Cfr. Página 23 de esta investigación.

<sup>133</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 51.

<sup>134</sup> Las citas de Aristóteles que retoma son: De Int. cap. 1-6, Met. Z, 4 y Etic. Nic. Z.

<sup>135</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 52.

El logos tiene que ver, entonces, con un hacer ver. El logos es fundamentalmente apofántico. Luego entonces, la fenomenología consiste en un hacer ver mostrativo aquello que se muestra y como se muestra. Ahora bien, la fenomenología no se ocupará de cualquier fenómeno. Heidegger pregunta “¿A qué se debe llamar «fenómeno» en sentido eminente?”<sup>136</sup>

Evidentemente, lo que debe mostrarse explícitamente es el ser, que no el ente, pues el ser es que aquello que sólo se muestra parcialmente en la comprensión, pero no se muestra como tal desde sí mismo. Fenomenología, entonces “... es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología.”<sup>137</sup> La pregunta por el sentido del ser o, lo que es lo mismo, la tarea de la fenomenología es la repetición de la pregunta por el ser.

## 2.2. ¿Quién es el *Dasein*?

Como ya lo hemos dicho anteriormente, la investigación de *Ser y tiempo* está lejos de ser definitiva: todo lo contrario, se trata de la “Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*.”<sup>138</sup> Esto en la primera sección de la primera parte publicada, que es la que estamos analizando. Inclusive, dentro del libro de 1927, esta primera sección también funciona como una parte preparatoria de la segunda (*Dasein* y temporeidad). A guisa de resumen, nuestro filósofo así describe lo ganado en la primera sección:

Hemos *encontrado* la constitución fundamental del ente temático, el estar-en-el-mundo, cuyas estructuras esenciales se centran en la aperturidad. La totalidad de este todo estructural se reveló como cuidado. En el cuidado está contenido el ser del *Dasein*. El análisis de este ser tomó como hilo conductor lo que anticipadamente fue definido como la esencia del *Dasein*, la existencia. Formalmente, este término quiere decir lo sigue: el *Dasein* es en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio. La elaboración del fenómeno de la existencia, esto es, a su cooriginaria conexión con la facticidad y la caída del *Dasein*.<sup>139</sup>

Aquí Heidegger condensa, de forma muy apretada, el camino recorrido para llegar a la formulación temática del ente que puede llevar al cabo la empresa de la pregunta por el

---

<sup>136</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 55.

<sup>137</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 55.

<sup>138</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 59.

<sup>139</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 247.

ser. Pero, insistimos, el camino está lejos de terminar. No nos vamos a enfocar en la segunda sección que se encargaría de analizar, justamente, el *Dasein* a la luz del problema del tiempo. Esto segundo quedará para otra investigación. En cambio, en lo que sigue vamos a reconstruir el camino aludido en la cita precedente.

El *Dasein*, es, entonces el término que Heidegger atiende para referirse al ente cuyo ser le va a sí mismo, o sea, cuyo ser le es transparente, así como el ser de los entes que no son éste. ¿Cómo hallarlo? ¿Dónde hallarlo?

No es difícil encontrar el “dónde” del *Dasein*. De hecho, ya lo tenemos a la vista desde que comenzamos este capítulo. El *Dasein* es el ente que comprende el ser; nosotros lo comprendemos, luego, el *Dasein* como nosotros. Vale recordar la traducción de José Gaos por “ser-ahí”.<sup>140</sup> La idea es que el *Da-sein* es el “ahí” del “ser”, es donde el ser trasluce y, por lo pronto, ese ente es precisamente el *Dasein*. En tanto que entes que comprenden el ser, esto es, que les va el sentido del ser, por eso el ente buscado somos en cada caso nosotros. Habrá que matizar esto. Pero, mientras tanto, lo que debe quedar claro es que ese ente somos nosotros y que el sentido del ser no habrá de buscarse en otro lugar.

Ahora bien, es conveniente tratar al ente que somos, y en tanto comprensor del ser, de acuerdo con sus propias “características” de ser, tal como él es, con el fin de no errar en una u otra forma de ser cualquiera. Podemos, por ejemplo, pensar en que el ente que somos puede bien llamarse “humano” y resumirlo en esta expresión: “soy un humano”, lo que quiere decir que, el ente que soy tiene el modo de ser de un humano. El problema que esta determinación tiene es que ya hemos ido más allá del ser. La expresión no se contenta con el “soy”, sino que precisa del adjetivo “humano”. Y así como decimos humano, podemos decir “sujeto”, “macehual”, “conciencia”, “alma-cuerpo”, “inmortal”, “médico”, “consumidor”, etc. Como es evidente, ninguna de estas expresiones es equivalente una a la otra y hasta podrían ser contrapuestas. Pero lo que tienen de común es, justamente, que dan por sentado el sentido del ser del “soy”. El *Dasein* no viene a sustituir ninguna de estas determinaciones,

---

<sup>140</sup> Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993). Es interesante que, de las dos traducciones al inglés a las que tuvimos acceso, una de 1962 (a cargo de John Macquarrie y Edward Robinson) y otra de 1996 (a cargo de Joan Stambaugh), ninguna tradujo, como sí lo hizo Gaos, la palabra *Dasein*. Y es que en inglés, como en alemán, no existen los verbos ser y estar que en español sí.



en cambio busca hacer explícito el ser del “soy” desde éste mismo ente. Por lo anterior, el filósofo alemán observa:

Justamente al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo indiferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. A partir de este modo de ser y retornando a él todo existir como es. A esta diferencia cotidiana del Dasein la llamaremos medianidad.<sup>141</sup>

Para tener éxito en la empresa, será necesario, entonces, no acudir a una u otra forma de ser de este ente, sino buscarlo en su cotidianidad, en la forma en que se comporta. Lo primero que se corrobora es que este ente, el *Dasein*, está en un contexto, nunca está asilado. Precisa de “cosas”, “pensamientos”, en corto, de otros entes para que puede existir. Quien esto escribe, en el momento que lo hace, necesita de una computadora, de una silla, de diferentes conocimientos, como el del abecedario o el de saber escribir, para poder redactar un texto que, a su vez, corresponde a un interés personal (saber sobre Heidegger, obtener un grado académico, etc.). Podemos decir esquemáticamente que somos un ente entre otros y que nuestra relación con éstos, como con el ente propio, nos es, en algún grado, significativa.

Pero resulta claro que, el ente llamado “mesa” o el ente “computadora” no tiene la misma disposición, bajo *mi* contexto, que *yo* mismo u otros que *son* también *Dasein*. A pesar de que somos entes, sin embargo, no podemos ser considerados bajo el mismo rasero. Claramente, la distinción fundamental entre la mesa es que ella no “tiene” mundo, lo que quiere decir que su ser mesa no le es transparente a sí misma. En cambio, el *Dasein*, en la medida en que ya está en medio de relaciones significativas, decimos que está abierto, que “existe”, que no está cerrado en sí mismo: “La «esencia» del *Dasein* consiste en su existencia”, a lo que añade:

Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, «propiedades» que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él y sólo eso.<sup>142</sup>

Los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein*, como vemos, sólo están-ahí, pero no tienen maneras posibles de ser, como es el caso del *Dasein*. Un ente que sólo está-ahí,

---

<sup>141</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 65.

<sup>142</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 63-64.

como líneas atrás dijimos, no tiene posibilidades de ser, pues no tiene mundo; a la mesa no le es significativa mi presencia ni la computadora que está sobre ella. Incluso, “estar sobre la mesa” es significativo, pero *para mí*.

Ya tenemos, entonces, marcado un primer límite: los entes que “sólo están-ahí” y el *Dasein*, cuyo ser consiste en irle su ser mismo. “El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido).”<sup>143</sup> Como son diferentes los entes sólo ahí del *Dasein*, entonces les corresponde abordajes distintos. Hay una manera de llamarles a cada uno que hay que distinguir con todo rigor.

Todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías*.<sup>144</sup>

Ya que el *Dasein* está volcado hacia fuera, de ahí su *ex-sistir*, le conviene el nombre de “existencial” y se refiere a una estructura de ser, esto es, a una trama interrelacionada dispuesta de cierta manera, donde no hay un punto que ostente el papel sustantivo, y donde puede traslucirse los modos de estar hacia afuera, de estar-en-el-mundo. Los otros entes, son las categorías, lo que “son ya siempre como ente”,<sup>145</sup> es decir que no tienen posibilidades de ser, como sí el caso del *Dasein*.

Gracias a esta distinción, entre existencial y categoría, es posible entender por qué no pueden ser equivalentes el *Dasein* al “hombre”, a un “sujeto” o una “conciencia”, sin más. Heidegger también quiere distinguirse de una lectura antropológica del *Dasein*, pues, el *Dasein* no es el ente de la antropología filosófica que pregunta “¿Qué es el hombre?”, sino quién es el ente que pregunta por el ser.

Heidegger piensa en que son dos las fuentes “decisivas” de la antropología tradicional: por una parte, el mundo griego y la fuente teológica cristiana. Ambas fuentes han

---

<sup>143</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 66.

<sup>144</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 65-66.

<sup>145</sup> Heidegger no aborda, como lo hará con los existenciales a todo lo largo de *Ser y tiempo*, a las categorías. En este punto indica que “Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos.” Y, en sentido ontológico: “...decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, es decir, hacerlo ver a todos en su ser.” Heidegger, *Ser y tiempo*, 66.

problematizado lo que el “hombre” sea, bajo diferente óptica, pero, al fin y al cabo, no problematizaron ni hicieron visible al ser. De acuerdo con el filósofo alemán, la perspectiva griega atinó a comprender al “hombre” como ζῷον λόγον ἔχον (*zoon lógon echón*) o “animal racional”, pero “...el modo de ser del ζῷον es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El λόγος es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto.”<sup>146</sup> Esta determinación griega, como podemos ver, desplaza la pregunta por el ser al momento en que el *zoon* es un estar-ahí, despojándole de la estructura de apertura del *Dasein*.

La segunda, la fuente teológica cristiana, corre una suerte parecida a la anterior griega, pues el “hombre”, para el pensamiento cristiano es un ente creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gen 1, 26) con carácter de trascendencia, sin embargo, “...a este ser se lo comprende más bien como algo «obvio» en el sentido de estar-ahí de las demás cosas creadas.”<sup>147</sup> Ambas fuentes de la antropología, no ha podido hacer visible, por lo tanto, las estructuras de la aperturidad hacia el ser del ente llamado *Dasein*.

Pero no solamente las fuentes “decisivas” omiten la pregunta por el *Dasein* y, a un momento, por el ser. Descartes, un referente del pensamiento moderno occidental, también omite la pregunta por el *sum* del *cogito*. El problema, según Heidegger, es que la formulación del sujeto moderno, iniciada por Descartes, no sufre una depuración por “una previa determinación ontológica fundamental” y, por lo tanto, toma el lugar del “...*subiectum* (ὑποκείμενον), [y que] por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la «sustancialización del alma» o la «cosificación de la conciencia».<sup>148</sup> Un ente que se comporta como un sujeto, como “lo que subyace”, permanece preso del ente que está-ahí, así sea como un ente esencial con determinadas características accidentales.

Ya sabemos, pues, que el *Dasein* no es, ni podría ser, un ente más entre otros entes. Ya hemos mencionado que el *Dasein* es un ser cuya estructura se halla fundamentalmente en la estructura de *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*). Esta expresión, sin mayor explicación, parecería indicar que el *Dasein* es un ente más entre otros entes; un ente que, si bien es

---

<sup>146</sup>Heidegger, *Ser y tiempo*, 70.

<sup>147</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 70.

<sup>148</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 67.

especial, sigue estando ahí en medio de otros entes que también están ahí en el mundo. Pero esto es justamente contra lo que Heidegger está discutiendo.

El *ser-en-el-mundo* es la estructura fundamental del *Dasein*. ¿De qué manera “está-en”? ¿Cómo se constituye el mundo? ¿Es el mundo el conjunto de entes que lo “componen”? La respuesta comienza por el análisis del “estar-en” que, como veremos, es un punto importante de inflexión para evitar definitivamente el simple ser-ahí. Reproducimos *in extenso* cómo Heidegger lo explica:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el «en» originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; «in» [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán «bin» [«soy»] se relaciona con la preposición «bei» [«en», «en medio de», «junto a»]; «ich bin» [«yo soy»] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. «Ser», como infinitivo de «yo soy», es decir como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con...<sup>149</sup>

Pone en claro que la estructura del *ser-en-el-mundo* no es, como decíamos, un simple ser-ahí. En la expresión de estar-en resuena en con toda potencia en la recuperación etimológica que Heidegger señala en la cita anterior. La idea de que Heidegger tienen entre manos cuando se refiere al ser-en, tiene que ver con la de habitar, de estar familiarizado, de tener un trato doméstico “con”.

En segundo lugar, el *Dasein*, este ente que está-en, en la medida en que “soy cada vez yo”, ya está en “medio de”, “junto a” (*bei*). Pero este estar en medio o junto a, no es el estar junto espacial de una mesa junto a una pared. Es más, el espacio en sentido ontológico fundamental no es la relación física de una cosa con un cuerpo junto con otro cuerpo. Para convencernos de que un cuerpo está junto con otros, en un contexto más grande llamado “mundo”, tendría que ser a condición de haber comprendido a los entes en ese sentido. Cosa que, por supuesto, en la cotidianidad, en el comportamiento del *Dasein* no sucede así.

La computadora que tengo frente a mí, a no ser que me detenga a pensar en ella, o que se averíe, no me comporto con ella como si fuera un cuerpo extenso con cierta profundidad, peso, color, etc. Sino que, más bien, la computadora es lo que no aparece cuando

---

<sup>149</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 75-76.

escribo, pienso, si acaso, es la fuente de luz que me molesta en los ojos o lo que emite música que me agrada mientras escribo. Pero, aun así, para que la computadora sea, por ejemplo, lo que emite música, sería a costa de “desaparecer” la computadora misma para que apareciera la música.

Definitivamente el ser-en del *Dasein* no podrá ser entendido bajo la óptica de la una cosa extensa entre otras cosas extensas más. Veamos ahora la otra parte del existencial ser-en-el-mundo, o sea, del mundo.

De acuerdo con el autor de *Ser y tiempo*, son cuatro las consideraciones que ha forjado la tradición sobre lo que el mundo *sea* y, por lo tanto, será imperioso establecer una clarificación para comprender el sentido del existencial “mundo” del ser-en-el-mundo. De manera sucinta, mundo en primer lugar significa, en su sentido óptico, “...la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo.” En segundo lugar, mundo quiere decir el “...ser del ente mencionado en el número 1...”, es decir, ser de alguno de los entes, como, por ejemplo, cuando decimos el “mundo” de la historia, o el “mundo de la ciencia física”. En tercer lugar, el mundo en sentido óptico otra vez, pero entendido como “... «aquello *en lo que*» «vive» un *Dasein* fáctico en cuanto tal,” como el mundo doméstico, el mundo propio o el circundante. Finalmente, en el cuarto sentido que es el ontológico-existencial, alude a la *mundaneidad*, que es “... a priori de la mundaneidad en general”,<sup>150</sup> es decir, la posibilidad de cualquier otro tipo de relación con el mundo.

La primera y segunda determinación del mundo, en sentido óptico como conjunto de entes que están-ahí o como mundos ontológicos -no fundamentales- como el mundo de la historia o de las matemáticas, presentan ambos problemas que saltan a la vista. Con relación a la primera determinación, supone una separación radical entre los dos entes con el “humano”. Como la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Por otra parte, cuando pensamos en el mundo en el segundo sentido, como mundo de las “matemáticas” o la “historia”, implica, por una parte, la separación de tales mundos entre sí y, al mismo tiempo, como desligado del mundo como tal y no éste o aquel mundo en particular. Y es que:

No es que el hombre «sea», y que también tenga una relación de ser con el «mundo» ocasionalmente adquirida. El *Dasein* no es jamás «primeramente» un ente, por así

---

<sup>150</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 86-87.

decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una «relación» con el mundo.<sup>151</sup>

De las cuatro determinaciones, la tercera es la más apropiada para referirse al mundo en la estructura ser-en-el-mundo, puesto que es el “dónde” en que el *Dasein* “habita”. Claro está, no un “dónde” espacial. El mundo, en suma, es donde el *Dasein* vive, pero no como un entorno a parte de él, sino como un existencial, que lo constituye.

Entonces, si los entes con que nos relacionamos (tanto los otros *Dasein* como los entes que no son *Dasein*) ya están siempre en el mundo y, a la vez, el mundo es donde habitamos ¿qué “características” que poseen tales entes? Para explicarlo hay que recurrir a la idea de la mundanidad referida en la cuarta determinación antes mencionada. La mundaneidad “...es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo.”<sup>152</sup>

Un momento, “el más cercano” de la estructura de la mundaneidad en la cotidianidad del *Dasein* el mundo circundante (*Umwelt*).<sup>153</sup> Aquí es donde el *Dasein* se relaciona con “cosas”, lo cual es innegable. Pero el tipo de cosas con que el *Dasein* se relaciona en el mundo circundante tienen un sentido diferente al de ser cosas en sentido extenso. Ni el *Dasein* ni los otros entes son cosas en sentido extenso. Heidegger revitaliza un término de la filosofía antigua:

Los griegos tenían un término adecuado para las «cosas»: las llamaban πράγματα, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación πρᾶξις... Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [*Zeug*].<sup>154</sup>

Un útil es lo que comparece en el mundo circundante. Lo que caracteriza a un útil es que nunca aparece como una cosa que simplemente está ahí delante de forma aislada. Un martillo (que es ejemplo que Heidegger emplea) no es, en el trato cotidiano, un dispositivo de madera con una cabeza metálica. El sentido del útil de un martillo se entiende en una conexión remisiva más amplia. Una útil es “para...”; un martillo es *para* clavar un clavo, *para* cubrir, por ejemplo, una ventana, *para* que no entre el frío por la ventana, *para* no tener

---

<sup>151</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 78-79.

<sup>152</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 86.

<sup>153</sup> Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, 88.

<sup>154</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 90.

frío. Al final de esta lista de “ser para”, “...el último «es» [es] por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser.”<sup>155</sup> Pero no nos adelantemos. El asunto aquí es que los útiles no son cosas que están ahí, sino lo que comparece en una trama remisional, “De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles.”<sup>156</sup>

El ser de un útil no está en una “esencia” que subyazca detrás, no es nada *nouménico* tampoco. Su ser consiste en *estar a la mano* (*Zuhandenheit*). Lo que está a la mano “... no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable» en el más amplio sentido.”<sup>157</sup> Un ente que está a la mano, consiste, pues, en la disponibilidad de tener un sentido significativo; sabemos qué hacer con ellos, los comprendemos ya siempre de alguna manera. Han entrado, por así decirlo, en el contexto de referencia del mundo circundante. Ya sabemos qué hacer siempre con una silla. Sabemos que es *para* sentarnos en ella. Pero, incluso, si una silla es empleada para hacer una obra artística, no por eso deja la silla de estar en nuestro contexto referencial. Sólo que ahora ya no *es para* sentarse, sino *para* ser usada como elemento estético. Al fin y al cabo, la comprensión siempre está presente.

Sin embargo, la trama respectiva bajo la que el útil se halla en el trato no comparece en su sentido remisional sino hasta que se avería u ofrece alguna resistencia para su uso. Quien esto escribe comprende, en la práctica, *para qué* es la computadora con la que esto escribe. *Sé* en qué consiste su estar a la mano en la práctica. Pero sólo la podré contemplar, por así decirlo, teóricamente, si ésta llegase a fallar. Cuando la computadora falle, como de golpe, me daré cuenta de *para qué* sirve. Así como con el ejemplo del martillo que en última instancia corresponde al *Dasein*, esta computadora es a la mano *por mor* de “mi” *Dasein*. De tal suerte que, solo hasta que falle, podré entender contemplativamente que es una cosa que sirve para redactar este texto y, solo hasta entonces, podrá ser entendida como una cosa que simplemente está-ahí.

Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la

---

<sup>155</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 105.

<sup>156</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 91.

<sup>157</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 91.

ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a...<sup>158</sup>

Líneas adelante, concluye:

Lo a la mano no es conocido teóricamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección. Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, «a» su estar a la mano para estar con propiedad a la mano.<sup>159</sup>

El ente a la mano se hace ver en su respectividad, no a partir de un ejercicio contemplativo reflexivo de lo que el ente a la mano sea, sino que comparece a partir del trato cotidiano. Un ente llamado útil siempre comparece, pues, en sentido originario siempre a partir del trato comprensivo y no a partir de una teoría.

Ahora bien, de todos los útiles hay uno que tiene una importancia privilegiada: el signo. “Pues bien, los signos son, en primer lugar, útiles, y su específico carácter pragmático consiste en *señalar*.”<sup>160</sup> Y una remisión consiste en el ser-para. Para decirlo brevemente, digamos que el sentido del signo es el de orientarnos en el mundo circundante, pues, el signo nos remite a una relación en particular de todas las posibles relaciones que pueden existir en el mundo circundante.

En la primera parte de este capítulo nos referimos a que Heidegger tenía en mente, para un trabajo posterior, la *destrucción* de la tradición occidental filosófica tomando como hilo conductor la pregunta por el ser. Destrucción que, lejos de negar el pasado, es más bien un desmontaje de la tradición para apropiársela. En este sentido la importancia de Descartes es notable a la hora de considerar la tradición que emerge con el pensamiento moderno y la distinción, casi programática de los siglos venideros, entre *res extensa* y *res cogitans*. Consecuentemente, comienza Heidegger a plantear la relación originario-derivado, como es el caso de la verdad que adelante veremos, pero también con el espacio.

De manera resumida, para Heidegger

La determinación del «mundo» como *res extensa*: esa determinación se basa en la idea de sustancialidad, no sólo no aclarada en su sentido de ser, sino tenida por

---

<sup>158</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 83.

<sup>159</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 91-92.

<sup>160</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 98.



inaclarable, y expuesta mediante el rodeo a través de la característica sustancial más importante de la sustancia en cuestión.”<sup>161</sup>

Tal parece que, con Descartes, se resume la presuposición del mundo como *res extensa*, así sea ésta creada por Dios junto con la *res cogitans*. Sólo que, ahora es una extensión despojada de lo sagrado. Pero la *res extensa* no abandona un término medieval, la idea de la sustancia: una sustancia es aquel ente que, “...*para ser* no tiene necesidad de otro ente.”<sup>162</sup> A fin de cuentas, por más que a los entes del mundo se les caracterice en cuanto a color, peso, altura, tamaño, etc., ahí sigue operando una idea metafísica no puesta a consideración.

La crítica cartesiana a la tradición, quien decía “... comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias,”<sup>163</sup> no sólo no toca a Dios, sino que asume de manera acrítica la idea de sustancia misma. De acuerdo con el autor de *Ser y tiempo*, para Descartes hay tres entidades que son sustanciales, Dios, la *res extensa* y la *res cogitans*. De las tres, para el filósofo francés,<sup>164</sup> Dios es la sustancia principal, es la que no precisa absolutamente de ningún otro ente; es más, es la que crea desde sí las otras dos sustancias (la *res extensa* y la *res cogitans*). Estas últimas tienen la calidad de ser *ens creatum*.<sup>165</sup>

Pues bien, la arquitectura cartesiana de las sustancias, yendo a la “zaga de la escolástica”,<sup>166</sup> toma como cosa obvia la pregunta por el ser de la sustancia. No es preciso aclararla. Y es que la *ousía* ha sido vertida por *sustancia*, un término que da la idea de algo que está debajo y que permanece a los accidentes.<sup>167</sup> Pero, amén de la no aclaración cartesiana de la sustancia, a Heidegger le parece que, desde su origen, este término está atravesado por la ambigüedad. En efecto, la οὐσία “...mienta tanto el *ser* del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*.”<sup>168</sup>

---

<sup>161</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 115.

<sup>162</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 113.

<sup>163</sup> René Descartes, “Meditaciones”, en *Descartes vol. II*, trad. Jorge Aurelio Díaz (Madrid: Gredos, 2014), 13.

<sup>164</sup> Cfr. Francisco de Jesús Ángeles Cerón, “El talante espiritual de Descartes”, *Rev. filos.open insight*. 2017, vol.8, n.13 ) pp.101-121. Disponible en: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-24062017000100101&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062017000100101&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 2395-8936.

<sup>165</sup> Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, 114.

<sup>166</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 114.

<sup>167</sup> Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía del bolsillo* (Madrid: Alianza, 2014) 753-763.

<sup>168</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 111.

La consecuencia del uso acrítico de la idea de sustancia, transpolada a la relación *res extensa-cogitans*, tiene como consecuencia la comprensión física de los entes que están frente a otro ente que *piensa*. Por lo tanto, a diferencia del útil (que es *para* y que comparece en el trato doméstico), la relación *res extensa-cogitans* plantea una separación espacial radical de ambas sustancias para luego *ver* la manera de vincularlos de nuevo.

La espacialidad del *Dasein*, no es la del espacio geométrico, de un cuerpo con otro cuerpo, ya lo hemos dicho. En cambio, la “espacialidad” del *Dasein* “... [consiste] está «en» el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo.”<sup>169</sup> El espacio geométrico es un aspecto derivado de la espacialidad originaria del *Dasein*. ¿Cómo es esta “espacialidad” originaria?

La espacialidad del *Dasein* tiene que ver con la des-alejación, en el contexto del mundo circundante. Y si hemos dicho que los útiles que comparecen a la circunspección del mundo circundante es el estar-a-la-mano, y que, la condición previa del estar-a-la-mano es el estar-en que se refiere al trato familiar con los entes, entonces la des-alejación querrá decir “... traer a la cercanía, como son el procurarse [algo], aprestarlo, tenerlo a la mano.”<sup>170</sup> Des-alejar es traer a el entorno significativo un ente que, en adelante, podrá ser empleado, usado, en algún sentido.

Lo mismo sucede con la duración temporal. La extensión de “«Media hora» no son 30 minutos, sino una duración que no tiene ninguna «extensión» en sentido cuantitativo”, por el contrario “Esta duración es interpretada siempre desde «ocupaciones» usuales cotidianas.”<sup>171</sup> La ocupación con lo útiles (su entrada significativa en el mundo circundante) es el criterio de cualquier distinción derivada, espaciotemporal. Las concepciones más reflexivas sobre los entes incardinados en las coordenadas espacio-tiempo, lo *son* solo en la medida que hay una aperturidad previa del *Dasein*, que comprende ya siempre el ser propio y el de los otros entes.

Una cosa es la relación constitutiva del *Dasein* con los entes del mundo circundante, pero otra es la relación, también constitutiva, en el mundo compartido (*Mitwelt*), con los otros *Dasein*. La relación con los entes en el mundo es relativa al ser de los entes intramundanos es el ser-a-la-mano, esto es, pragmaticidad.

---

<sup>169</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 125.

<sup>170</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 126.

<sup>171</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 127.

Definitivamente que no puede ser el mismo trato con el otro que también es un *Dasein*. Si la “esencia” del *Dasein* es su existencia, el estar volcado hacia afuera, y cada *Dasein* está, a su vez, volcado hacia fuera de sí, en cambio un útil es tal en la medida que lo es *por mor* del *Dasein*, entonces, el mundo que compartimos con los demás está en la apertura misma y no en la disponibilidad de los entes:

El ente en relación con el cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible «ocuparse», sino que es objeto de solicitud [*Fürsorge*].<sup>172</sup>

Lo común entre la relación con el útil y la relación entre *Dasein* viene dada en que ambas son existenciales de una estructura anterior, el ser-en-el-mundo. Esto quiere decir que el *Dasein* se halla siempre emplazado en un mundo, abierto hacia éste, por lo tanto, como en el caso del mundo circundante, “...no «hay» inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo [...] tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin otros.”<sup>173</sup> La apertura compartida con los otros *Dasein* nos determina, pues, en grado sumo. “...el *Dasein* «es» esencialmente por-mor-de otros.”,<sup>174</sup> dirá Heidegger.

Los otros *Dasein* son un “elemento” constitutivo del *Dasein* propio. Nuestro comportamiento en el mundo, nuestras prácticas, pensamientos, nuestro saber hacer, no puede entenderse sino desde el punto de vista de un mundo compartido. “El *Dasein* fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana.” Y esto, a tal grado que, en esa inmediatez del mundo cotidiano, “...yo no «soy» «yo», en el sentido del propio sí mismo, sino que soy los otros a la manera del uno.”<sup>175</sup> Es solo a partir de un “alejamiento” del curso cotidiano de la vida que podemos darnos cuenta nuestro sí mismo propio como tal.

El coestar con otros *Dasein*, por supuesto que no se cifra en un sentido cuantitativo. La relación del *Dasein* con otros, no quiere decir, el estar-ahí juntos de uno con otro, pues *Dasein* no es un ente que simplemente está-ahí delante, sino apertura a la comprensión del ser. Por eso mismo Heidegger aduce que, aunque un *Dasein* se encuentra en la soledad, cuando se retira de un entorno donde hay muchas personas, aun así, no podría estar en una

---

<sup>172</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 141.

<sup>173</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 136.

<sup>174</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 143.

<sup>175</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 149.

soledad radical. Alguien que se aísla del mundo, lo hace solo porque tiene la posibilidad de no estar solo. Tan sólo *en y para* un coestar puede faltar el otro.<sup>176</sup> La soledad solo tendría sentido para quien no quiere estar con otros. La soledad necesita de los otros, así sea como ausencia. La soledad parece ser la necesidad del otro como ausencia.

Hay un momento decisivo a partir del que se comprende el coestar con los otros *Dasein*. Heidegger le llama el “uno” (*das Man*). Este es un existencial que, no obstante, su significado, es de signo positivo:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve y se juzga*; pero también nos apartamos del «montón» como *se debe hacer*; encontramos «irritante» lo que *se debe encontrar irritante*.<sup>177</sup>

El uno, entonces, es esta referencia al “otro”, al “uno” que no es nadie. ¿*Quién* dice cómo *se debe* de jugar? ¿*Quién* dice como *se debe* juzgar? La respuesta es *nadie*. ¿A quién debemos responsabilizar de estos lugares comunes? No por nada el autor de *Ser y tiempo* le llama una “auténtica dictadura”. El uno nos dicta, sin ser nadie en concreto, cómo es que *se* deben considerar las cosas. Pero, como recién decimos, el uno no tiene un signo negativo, quizá tampoco positivo, sino solo un existencial que constituye al *Dasein*.

El uno aleja al *Dasein* de sí mismo. En la medida en que está absorto en la vida cotidiana, el uno tiende a aligerarse de su peso, de su ser, de evadir su responsabilidad, pues el *Dasein* puede descargar su conciencia de sus actos. El uno tiene como consecuencia, como decimos, distanciar al *Dasein* de sí mismo, mediante una nivelación de lo que *debe* ser comprendido y cómo *se debe* actuar. “Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como «la publicidad».”<sup>178</sup> La publicidad se convierte en el momento máximo, la exacerbación del uno. Se trata, hasta aquí, de una disposición del *Dasein* que se cifra en la inautenticidad, puesto que el *Dasein* no se pertenece a sí mismo.

Heidegger considera como cooriginarios el *comprender* con la *disposición afectiva*. Cooriginario quiere decir que se dan el uno con el otro de forma simultánea. La comprensión,

---

<sup>176</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 140.

<sup>177</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 146.

<sup>178</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 147.

como ya lo apuntamos, no se identifica con fenómenos psicológicos, sino que se refiere al existencial en el que ya siempre nos *va* el ser propio y el ser de otros. Ahora podemos resumir que la comprensión se incardina en el trato de la ocupación con los entes intramundanos y la solitud de nuestra relación con los otros *Dasein*, cuyo sentido público nos dice ya cómo es nuestro ser y el de los demás. El *Dasein*, por así decirlo, está siempre emplazado en un mundo en donde ya todo está comprendido o, lo que es lo mismo, un mundo en donde el sentido de su ser ya está dado. Debemos ahora considerar la disposición afectiva como ese momento cooriginario con el comprender:

La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *apertura* *cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo.<sup>179</sup>

La disposición afectiva está presente en la forma de irnos nuestro ser y el de los otros entes. La disposición afectiva “...*abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*”<sup>180</sup> La palabra en alemán que nuestro autor emplea es *Befindlichkeit*, que alude a “encontrarse”, como cuando se pregunta “¿cómo te encuentras?”, con la finalidad de saber cuál es nuestro talante en un momento determinado. Sería ésta una pregunta equivalente a “¿Cómo te sientes?” Entonces, la idea del estado de ánimo nos recuerda que efectivamente nos encontramos y de qué modo nos encontramos.<sup>181</sup>

Hay que distinguir, por lo tanto, el estado de ánimo como un existencial que acompaña al *Dasein* en todo momento, de un estado de ánimo en sentido psicológico. La disposición afectiva funciona como como un horizonte siempre presente, junto con la comprensión, en la cotidianidad del *Dasein*. Por eso Heidegger dirá que:

(...) ni siquiera la más pura *θεωρία* está exenta de tonalidad afectiva; lo que sólo está-ahí no se lo muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando

---

<sup>179</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 156.

<sup>180</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 155.

<sup>181</sup> Este señalamiento lo tomamos del propio traductor de la edición de *Ser y tiempo* empleada para este trabajo. Comenta, de hecho, que la traducción de Gaos de *Befindlichkeit* por “encontrarse” es correcta. Como sea, la idea es que se refiere al “sentirse”.

ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas] en la *ράστώνη* y la *διαγωγή*.<sup>182</sup>

El encontrarse anímicamente dispuesto “colorea” hasta los puntos más notables de las cimas teóricas. Años adelante, en la conferencia *¿Qué es la filosofía?*, Heidegger aclara que “... *πάθος* [*pathós*] guarda una estrecha relación con *πάσχειν* [*pasjein*], que significa sufrir, soportar, tolerar sobrellevar, dejarse llevar por, dejarse determinar por.”<sup>183</sup> La disposición afectiva es algo que llevamos auestas, que nos conduce de una manera y no de otra. La filosofía, a lo largo de su recorrido, se ha encontrado con diferentes estados anímicos. Los griegos, por ejemplo, privilegiaron el asombro, Descartes la duda, etc. Y es que “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.”<sup>184</sup>

El existencial de la comprensión consiste en el irnos el ser, en saber siempre qué sucede con nosotros y con los demás entes. En tanto que la comprensión ya sucede sin que el *Dasein* lo decida, el comprender no precisa de un enunciar explícito del modo en que una u otra cosa se comprende. Sin decir una sola palabra sobre para qué es la silla sobre la que estoy sentado, de hecho, ya la comprendo. Por otro lado, la interpretación (*Auslegung*) tiene el siguiente papel: “En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo.”<sup>185</sup>

El ser a la mano de los útiles reside en su empleabilidad, en la disposición de “uso” que tengan para el *Dasein* y *por mor* suyo. Ahora bien, un útil nunca “se da” sólo, sino que está ya siempre incardinado en una trama remisional de “para-qués”. Como vimos con el ejemplo del martillo. En ese sentido, la comprensión es la condición para saber qué hacer con

---

<sup>182</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 157. La cita completa de Aristóteles a la que Heidegger alude, en la versión de Tomás Calvo Martínez, así dice: “Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien.” Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Barcelona: Gredos, 2014) 76. Es decir, que el conocimiento teórico del que Heidegger habla, la atención de la “mirada contemplativa”, sólo es posible cuando se tiene la suficiente “holgura” para no estar ocupando la atención en cosas necesarias como conseguir alimento, ganarse la vida, correr, sino hasta el momento en que se tienen la “apacibilidad” de pensar contemplativamente.

<sup>183</sup> Martín Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2004), 60-62.

<sup>184</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 161-162.

<sup>185</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 167.

un martillo, saber que lo podemos usar, en cambio, la interpretación, nos descubre el para-qué explícito de un útil, es decir, es la posibilidad de *ver* al útil en “cuanto algo”:

A la pregunta circunspectiva acerca de lo que sea este determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para... (...) El trato circunspectivo-interpretante con el ente a la mano del mundo circundante, que lo «ve» en *cuanto* mesa, puerta, coche o puente, no tienen necesidad de exponer también en un *enunciado* determinativo lo circunspectivamente interpretado. Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante.<sup>186</sup>

De ahí por qué Heidegger dice que con la interpretación, la comprensión llega a ser ella misma. Para que el útil sea transparente en su “en cuanto algo” y en su “para qué”, es preciso que la interpretación se funde en un “haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa.”<sup>187</sup> Dicho de otro modo, la explicitación de lo que un ente sea en tanto tal o cual, precisa de una estructura previa donde ya estén los útiles en su ser, es decir, que podamos comprenderlos, que su ser le sea significativo al *Dasein* (haber previo); precisa también de una forma de ver, es decir, no es lo mismo *ver* desde la Historia como disciplina que desde la historia como mito (ver previo). Correspondientemente con el haber y el ver previo, asimismo también habrá una forma de entender previa.

No podemos no interpretar siempre de algún modo. Lo que el *Dasein* interprete y cómo lo haga, va a depender del haber, del ver y del entender previo. Quizá por eso, Cristóbal Colón nunca llegó a estar en “América”, sino en el extremo oriente de Asia. Porque, como demostró O’Gorman, el cuanto qué de “América”, fue en realidad para Colón, el extremo oriental del oriente.<sup>188</sup>

A el “...*horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”,<sup>189</sup> Heidegger le llama “sentido.” Sentido es, pues, una estructura que opera en cada comprensión que tenemos de algo en cuanto algo, es decir, la comprensión cumplimentada en la interpretación. En el acto sencillo de sentarnos, opera un *sentido*, es decir, que es un acto complejísimo donde nos ha ido el ser de la silla en

---

<sup>186</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 168.

<sup>187</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 169.

<sup>188</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (México, FCE, 1995).

<sup>189</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 171.

*cuanto* algo para sentarse, en virtud de estar emplazada en un mundo constituido por el trato con los útiles y en la solicitud por los otros *Dasein*.

De lo anterior se desprende que la investigación que va de camino a la formulación de la pregunta por el ser tenga la célebre “forma” circular. Y no podría ser de otra manera, pues el sentido del ser ya está operando cada vez que decimos “soy estudiante”, “es un buen día”, sólo hay que saber entrar correctamente en éste: “El «círculo» en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante.”<sup>190</sup>

Comprensión, disposición afectiva son estructuras cooriginarias junto con el discurso (*Rede*). De acuerdo con Heidegger, así como de la comprensión templada anímicamente se deriva cualquier entendimiento óptico, asimismo:

*El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (...) La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la apropiación de la comprensibilidad.*<sup>191</sup>

Si en la interpretación se concreta en el para qué y en cuanto tal de la comprensión, el discurso es “apropiación de la comprensibilidad”. Sin olvidar que de este existencial se deriva el lenguaje, lo que el discurso pone de manifiesto, es la forma pre-lingüística en que puede ser dicho algo. Es en virtud del discurso que “a las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.”<sup>192</sup>

Ahora bien, el discurso no el existencial originario de un puro poder decir algo lingüísticamente articulado, sino que, para poder llegar a eso, el discurso precisa de la escucha. Sólo porque el *Dasein* ha escuchado, entonces puede “decir” algo. Pero esta escucha no es una escucha óptica, sino una escucha que “oye” desde, y el emplazado estar-en-el-mundo. Heidegger argumenta de esta manera:

Para «oír» un «puro ruido» hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el *Dasein*, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre *en medio* de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente «entre

---

<sup>190</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 172.

<sup>191</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 179.

<sup>192</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 180.



sensaciones», que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionara un trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a «mundo».<sup>193</sup>

Nunca escuchamos, pues, algo que no nos sea, en algún sentido, significativo. En otro ejemplo, el filósofo alemán arguye que, aún que escuchásemos a alguien hablando otro idioma y no le entendamos, no quiere eso decir que oigamos sensaciones acústicas o ruidos. En todo caso oímos algo que no es comprensible, pero lo oímos justamente como eso: como *algo que no entendemos*. Todo ello, en virtud, justamente de estar-en-el-mundo.

No es que Heidegger niegue la pertinencia, y aun la importancia, de considerar de pensar en términos ónticos, por ejemplo, la percepción de sonidos en la escucha. El problema está en otro lado; en que esta concepción es derivada y sólo es posible sobre la base del *Dasein* que está en el mundo.

Ahora bien, precisamente por ese estar-en-el-mundo, el *Dasein* se encuentra en la impropiedad de la dictadura del uno. Impropio, puesto que, de manera mediana, cotidiana, no se tiene a sí mismo y “hay” todo para que eso no pase. Hay que insistir en que esta condición del *Dasein* no tiene signo negativo. Muy al contrario,

La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el *Dasein* queda enteramente absorto por el «mundo» y por la coexistencia de los otros en el uno.<sup>194</sup>

La impropiedad, como modo eminente del estar-en-el-mundo, se rige bajo sus propias medidas. De todos los existenciales que hemos venido tratando, tienen su propia forma impropia, que, en conjunto, Heidegger le llamará *caída*, caída en el mundo público. De tal suerte que, si hay una estructura cooriginaria del comprender, disposición afectiva y discurso, la publicidad exhibe desde sí la manera impropia de aquéllos.

Bajo el dictado de uno, esto es, la impropiedad, emergen formas de sentir y comprender, que el filósofo alemán les llama, la *habladuría* [*Gerede*], la *curiosidad* [*Neugier*] y la *ambigüedad*. La habladuría “...bosqueja de antemano la disposición afectiva,

---

<sup>193</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 182.

<sup>194</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 194.

determina lo que se «ve» y cómo se lo ve.”<sup>195</sup> La habladuría es la “dictadura” como el uno dice cómo es que se debe decir, pensar y hacer. La curiosidad la búsqueda de la novedad, de andar ocupado en una cosa y en otra, sin detenerse a considerar alguna en particular. Se trata del “...ver *tan sólo* por ver.”<sup>196</sup> Finalmente, la ambigüedad es la disposición pública dictada por el uno que, como su nombre lo indica, se trata de no estar nunca en un “lugar” de forma clara, de no quedarse en la ocupación meditada de algo, en “...ese desarraigado «en todas partes y en ninguna».”<sup>197</sup>

El estar absorto en el estado de publicidad del uno, si bien es un modo eminente de estar en el mundo, no obstante, ello no significa que el *Dasein* permanezca indefinidamente en la impropiedad del uno. No está de más advertir que la no impropiedad no quiere decir que se “sale” del mundo, sólo es, por así decirlo, la otra cara del estar-en-el-mundo, pero no bajo el dominio del uno.

Arriba mencionamos la disposición afectiva, que es lo que “colorea” la comprensión. No obstante, de todos los posibles estados de ánimo, hay uno que, en modo eminente le revela al *Dasein* su condición de arrojado estar-en-el-mundo. Se trata de la angustia.<sup>198</sup> La angustia es un modo afectivo privilegiado que “...recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser.”<sup>199</sup> Y es que, la angustia, a diferencia de un simple tener miedo, no tiene un ante-qué óntico. El miedo le teme a algún ente intramundano plenamente a la mano. Se puede temer, por ejemplo, por un accidente vehicular cuando se viaja en una carretera bajo la lluvia. El peligro a sufrir un accidente se comprende desde el estar absorto en el mundo, pues, bajo condiciones climáticas desfavorables, *se* podría esperar que *uno* se accidente de no tener cuidado. Pues bien, eso el miedo.

El ante qué de la angustia no es nada. La angustia no es por ningún ente intramundano que le signifique al *Dasein* un temor en específico. La angustia se le revela al *Dasein* como la completa falta de significatividad, lo insignificancia. Para la angustia el “mundo” deja de tener significado que se hace manifiesto en el “nada y en ninguna parte”. Pero esa

---

<sup>195</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 188.

<sup>196</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 190.

<sup>197</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 195.

<sup>198</sup> Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, 202.

<sup>199</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 209.

insignificatividad “...no significa una ausencia de mundo, sino que (...) esa *falta de significatividad* de lo intramundano sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad.<sup>200</sup> Ante la angustia el *Dasein* se encuentra con el su desnudo ser-ahí.

Heidegger termina la primera sección de *Ser y tiempo* en el párrafo 44 *Dasein, aperturidad y verdad*. Ahí nos dice que, desde que comenzó el análisis del *Dasein* ha empleado todo el tiempo la idea de “verdad”, sólo que no de manera expresa: “...el fenómeno de la verdad ya ha sido tratado en los análisis precedentes, aunque no en forma explícita ni bajo este nombre.”<sup>201</sup> Para decirlo resumidamente, Heidegger piensa en el tratado de 1927 en la verdad como des-ocultamiento, que no es sino la apertura al ser mismo. Es posible estar-en-el-mundo (con toda la estructura concomitante, comprensión, disposición afectiva, caída, discurso) puesto que el *Dasein* “es” verdadero, o sea, que es des-cubridor del ser. Pero antes de sostener esto, nuestro filósofo hace una breve destrucción del concepto de verdad.

En la tradición filosófica que Heidegger retoma de los griegos, la verdad sufrió un cambio en cuanto a su concepción originaria. Hay, pues, una verdad originaria y otra derivada. La verdad derivada, la verdad “tradicional” es la verdad de la *adaequatio rei et intellectus*, la adecuación de la cosa con el intelecto. Esta verdad parte de la separación radical entre la “cosa” y el “intelecto”. Supone, pues, que el intelecto, aspecto que cae en la esfera “subjetiva” debe salir, de algún modo, hacia la *res*, subsumida en el aspecto “objetivo” para luego volver, también de forma “extraña” a la esfera del sujeto. Pero ya vimos que los entes, tanto los otros *Dasein* como el ente intramundano, no están originalmente separados, sino que ambos órdenes pertenecen “esencialmente” al ser-en-el-mundo y, por lo tanto, constituyen al *Dasein*.

A Heidegger le sorprende cómo es que la ontología tradicional, empeñándose en buscar un solo principio, le pasó desapercibida la complicada estructura del ser-en-el-mundo del *Dasein*. Una muestra de ello es la verdad convertida en “adecuación”, esto es, en una previa partición de los “elementos” que constituyen al *Dasein*.

El problema de la verdad que a Heidegger le sale al paso en el párrafo 44 no es casual, sino una consecuencia del camino previamente abierto en la constitución del *Dasein*, específicamente con el problema de la realidad:

---

<sup>200</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 205.

<sup>201</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 230.

«Realidad» es un término ontológico que se refiere al ente intramundano. Si se lo usa como designación de este modo de ser en general, entonces el estar a la mano y el estar-ahí serían modos de realidad. Pero si se conserva esta palabra en su significación tradicional, entonces ella mienta el ser en el sentido del puro estar-ahí de las cosas.<sup>202</sup>

Líneas adelante añade, que “Sin duda, la caracterización de la verdad como «concordancia», *adaequatio*, ὁμοίωσις, es muy general y vacía.”<sup>203</sup> No sólo trata los entes como simple estar-ahí, tanto el ente que exhibe el intelecto como el de la cosa. General y vacía, así haya permanecido tanto tiempo, quiere decir que no se ha aclarado suficientemente.

No podemos negarle el ser a la realidad, eso es evidente. Pero, en el concierto ontológico existencial del *Dasein* ¿cuál es su calidad de *ser*? Ya tenemos una posible respuesta, vía negativa. Ningún ente que sólo está-ahí puede serle originario al *Dasein*, pues ya ha dejado de lado la mundaneidad originaria; en el caso que la realidad fueran los útiles, cuando se “convierten” en entes que están-ahí, dejan por ello de ser útiles, de ser-para. Por eso la realidad, en sentido originario, no puede ser el mero estar-ahí de los entes. Sólo a condición de revisar el concepto a la luz del ente intramundano, se puede aprehender el ser de esta realidad, que es, al fin y al cabo, *por mor* del *Dasein*.

El problema de la realidad, que está en la base de la verdad como adecuación busca reconstruir dos entes que antes separó. Una vez más, Heidegger parece sorprendido:

El problema no estriba en demostrar que «exista» y cómo «exista» un «mundo exterior», sino en mostrar por qué el *Dasein* tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, la tendencia a empezar por una «teoría del conocimiento», en la que sepulta el «mundo exterior» en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones.<sup>204</sup>

Así las cosas, y una vez considerado lo anterior, es imperioso entonces no partir la “realidad” en dos, pues al *Dasein* le es constitutiva la estructura del ser-en-el-mundo. Decíamos que la realidad “es”. Pero resulta que “...el ser efectivamente «va junto» con la verdad...”<sup>205</sup> Tal fue el descubrimiento que Heidegger nota en la tradición, que ser “va junto”

---

<sup>202</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 228.

<sup>203</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 232.

<sup>204</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 223.

<sup>205</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 230.

con verdad; si la realidad, el *Dasein*, o lo que “sea”, “es”, entonces en un mismo análisis debe considerarse la verdad.

“Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor.”<sup>206</sup> Y resulta en que, el *Dasein* en cuanto comprensor, está precisamente en una situación de aperturidad al ser. Por ello, en sentido estricto: “Primariamente «verdadero», es decir, descubridor, es el *Dasein*. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto).”<sup>207</sup>

Planteado así, en esos términos, Heidegger está recogiendo la palabra griega para decir verdad, a saber, la ἀλήθεια. En efecto, la palabra ἀλήθεια que es el origen de la verdad en el sentido de la adecuación, *dice* bien la dimensión de la aperturidad en que el *Dasein* se encuentra. Sólo *quien* está abierto al sentido del ser, puede comprenderlo: “Ser –no el ente– sólo lo «hay» en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad «son» cooriginarios.”<sup>208</sup> La verdad en sentido originario le pertenece al *Dasein*.

No sólo es un existencial más, sino que es *el* existencial desde donde se comprende la radical pertenencia del *Dasein* al ser. Si la “esencia” del *Dasein* es la existencia, estar volcado hacia fuera, no es esto, sino que el *Dasein* des-oculta -que es lo que quiere decir ἀλήθεια- al ser de los entes, del propio y de los otros que no son tal *Dasein*.

### 2.3. El *Dasein* “es” *experiencia con (su) ser*

¿Dónde quedó la experiencia? Vale recordar, según revisamos en el primer capítulo de este trabajo, dijimos que la experiencia (*Erfahrung*) consistía en un *ir-con*. En ese capítulo, el *ir-con* era, precisamente, seguir el decurso de la vida fáctica sin aprehenderla bajo una teoría u otra. También dijimos que la experiencia, aunque de modo más sutil sigue operando en *Ser y tiempo* con más o menos el mismo sentido.

Ante todo, la frecuencia con que nuestro autor utiliza esta expresión ni es la misma ni tiene el tratamiento explícito como en el texto de 1919. ¿Qué “concepto” de experiencia

---

<sup>206</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 235.

<sup>207</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 236-237.

<sup>208</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 245.

opera, entonces, en la primera sección de *Ser y tiempo*? Básicamente, es la restricción que evita hacer del *Dasein* un concepto y no una estructura.

El *Dasein* es, decíamos, el ente privilegiado de elaborar la pregunta por el ser y eso significa por lo menos que hay que hacer transparente la relación ya existente del *Dasein* en su ser. Esto es lo fundamental de *Ser y tiempo*. Sólo que, como vimos en el apartado previo, la constitución del *Dasein* es estructural, es decir, que los existenciales (a diferencia de las categorías) que le constituyen son todos cooriginarios, simultáneos y no propiedades accidentales o esenciales de un ente que sólo está-ahí. Con ello en mente, consideremos la siguiente cita:

Ahora bien, como esta estructura de ser, aunque ópticamente experimentada como «relación» entre un ente (mundo) y otro ente (alma), permanece inaccesible desde un punto de vista ontológico, y como el ser es comprendido ontológicamente en primer lugar a partir del ente intramundano, se intenta concebir la relación entre aquellos entes sobre la base de estos entes mismos y en el sentido de su ser, es decir, como un estar-ahí. El estar-en-el-mundo -aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido- se hace *invisible* como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada.<sup>209</sup>

En primer lugar, Heidegger nos dice que, aunque no lo tengamos en cuenta, ya siempre está operando la estructura del ser-en-el-mundo. Esto, aunque de modo ordinario no lo “sepamos”, sino que lo “experimentado” es más bien una relación de dos entes, el ente mundo que es absolutamente independiente de *mí*, y, el otro ente, el alma. Pero esto es *experimentado* ópticamente. Ahora bien, en la misma cita se advierte, sin embargo, que la estructura del ser-en-el-mundo ya es *experimentada* y conocida, así sea prefenomenológicamente. Es decir, que el *Dasein* ya está siempre emplazado en la estructura del ser-en-el-mundo, aunque no ha hecho visible la estructura desde sí misma.

Parece, pues, que Heidegger juega con dos sentidos de “lo experimentado”. Se tiene, por una parte, una experiencia óptica, sin embargo, lo experimentado ópticamente, tiene como correlato -aunque no visto- la estructura de ser-en-el-mundo experimentada y conocida. Esta distinción opera, no sólo en *Ser y tiempo* como libro, sino en el problema mismo del que se está tratando. *La experiencia inmediata, esto es, el ir-con el Dasein, nos enfrenta a entes, a saber, “cosas” que son, pero, en esa misma medida en que el “es”, opera lo que apuntamos*

---

<sup>209</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 80.

como el tercer prejuicio que impidió a la tradición la pregunta por el ser (que el ser es lo más evidente de suyo), es decir, la comprensión inmediata del ser. De esta suerte, la experiencia, el *ir-con*, es simultáneamente óptica y ontológica, y esto solo se aclara desde la ontología fundamental.

El ser es cada vez mío, así como el ser, es siempre ser de un ente. El ser no se puede desligar del ente, pues ente “es” el que “realiza la acción de ser”. Y, como Heidegger lo ha descubierto, cada que la tradición filosófica preguntó por el ser, terminó por ocultarlo, manteniendo al ente como presencia. Si acaso, si buscó un fundamento al ente, no hizo sino “contar un mito”, es decir, poner un ente más “fundamental” como fundamento de los entes. Así las cosas, tal vez sea, como vio Arturo Leyte, que el camino de pensar el ser esté condenado a al desvío, y que la obra (los caminos) de Heidegger “... puede ser leída como la exposición de un fracaso, pero que emergió ya como tal de forma intencionada.”<sup>210</sup> Un fracaso, sin embargo, no como una investigación infructífera, sino como una investigación siempre a la deriva que no llega al seguro “puerto del ser”. Y no es para menos, pues, por cada intento de pensar el ser, éste parece -retomando la expresión de Arturo Leyte- rehusarse a emerger como tal.

La encrucijada del problema del ser, entonces, se debate entre el ente que experimentamos y el ser que, aunque no de manera temática, también ya experimentamos. Con este señalamiento es suficiente para lo que nos interesa: que la relación del *Dasein* con el ser y con el ente, es una experiencia de uno y del otro. O, más específicamente, que el *Dasein* “es” experiencia con su ser (es un ente [*el Dasien*] que tiene la experiencia con el Ser). Y todavía puede ser formulado de otra forma; el *Dasein* “es” un *ir-con* (experiencia) el ser y el ente. Prácticamente con esto resumimos todo el capítulo dos del presente trabajo. Esta la tesis que ahora desarrollamos.

Ya desde el tercer párrafo, donde Heidegger analiza el problema de la primacía ontológica de la pregunta por el ser, donde nuestro autor afirma que, para que toda ontología sea fructífera, precisa de la aclaración de la pregunta por el ser. Pero esto vale no sólo para la investigación de la ontología propiamente, sino que también es válido para las diferentes regiones esenciales de las muy diversas ciencias. Es decir, que ciencias como la biología, han

---

<sup>210</sup> Arturo Leyte, *Heidegger. El fracaso del ser* (España: Batiscafo, 2015), 18.

determinado su propia región de entes, y como “Ser es siempre ser de un ente”<sup>211</sup>, al final, entonces, cualquier disciplina se las ve -así sea de forma no expresa- con el ser de cada ente. Es en este contexto que el autor de *Ser y tiempo* escribe:

La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio del ser que define la región esencial misma.<sup>212</sup>

Como podemos ver y “en cierto modo”, la región de entes de una ciencia es posible puesto que, previamente, hay una experiencia e interpretación “precientífica” de un cierto “dominio” del ser. Una ciencia, como el científico mismo, precisa de la experiencia con un determinado dominio de ser, es decir, ir-con, pero un ir-con *precientífico*. Previamente a la adopción de una región específica de entes, hay una experiencia no temática de dicha región. De aquí la importancia, de acuerdo con Heidegger, de la ontología fundamental, cuyo análisis busca la formulación de la pregunta por el ser, daría luz a las ontologías no fundamentales. La ontología fundamental iría tras la experiencia del ser como tal.

El núcleo de la ontología fundamental es el *Dasein*. El *Dasein*, que es el ente capaz de formular la pregunta por el ser, puesto que él lo comprende, es-en-el-mundo:

Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del *Dasein* en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica.<sup>213</sup>

La cita es muy clara. Lo experimentado en el mundo son los entes, aún no en su ser, sino siempre solo de manera óptica. No vamos a repetir el análisis previo que realizamos en el apartado anterior. Sin embargo, es preciso recordar algunas de las razones por las que Heidegger parte de la estructura del ser-en-el-mundo y no a partir de un ente.

El *Dasein* es un ente concreto, cuyo ser es cada vez *mío*. La primera constatación es que no está en el aire, ni es una esfera aislada, sino que está siempre ocupado en una cosa u otra y esto sólo se mira a través del modo como él está emplazado. Y está emplazado en un

---

<sup>211</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

<sup>212</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

<sup>213</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 81.



mundo. La forma en que está originariamente emplazado es en la cotidianidad. Ahora es preciso pensar en que en este estar emplazado en el mundo, es precisamente ahí donde se entiende que “tenga” experiencia de y en el mundo.

¿En qué sentido cabe decir que “tiene” experiencia de y en el mundo? Si la experiencia, como ya hemos dicho, tiene que ver con el ir-con, entonces decimos que el *Dasein* “va con” el mundo. Pero ¿cuál es la conveniencia de introducir este ir-con en que consiste la experiencia? El sentido estriba en que, ya que el *Dasein* no se comporta como un ente que sólo está-ahí, sino que es apertura al ser, la experiencia nos permite señalar esta relación -mejor dicho, este existencial- sin acudir al ente que está ahí y, de una vez, evitando que se trate de un puro idealismo.

El empirismo, por ejemplo, de Locke, quien no problematiza la partición cartesiana *res cogitans-res extensa*, sino sólo la “génesis”<sup>214</sup> de las ideas, queda preso, por lo mismo, de una asunción acrítica del ser,<sup>215</sup> manteniendo los dos órdenes ónticos radicalmente separados. La expresión heideggeriana del ir-con, no implica, de entrada, la distancia entre dos entes, sino justo lo contrario: ir-con en el sentido de ir juntos, no separados.

Vale recordar que la experiencia, *Erfahrung*, tiene relación con el término *fahren*, viaje, marcha, circulación; de ahí el ir-con.<sup>216</sup> Por ello, para redondear la idea del párrafo anterior, decimos que la experiencia nos convoca a pensar, en lugar del *Dasein* en su ser-en-el-mundo, “dejarse llevar” con él, de tal forma que se le reconozca, no como un concepto inmóvil y definitivo, sino como una estructura, por así decirlo, dinámica, con la que se puede poner en marcha la pregunta por el ser.

El ser-en-el-mundo es la estructura como se descubre al *Dasein* para comprender cualquier empresa óntica u ontológica posterior. A la luz del descubrimiento de dicha estructura Heidegger, como vimos, elabora una crítica a algunos de los hitos más relevantes

---

<sup>214</sup> Para el “empirismo genético”: Cfr. <https://plato.stanford.edu/entries/empiricism-ancient-medieval/#GeneJustEmpi> Consultado en diciembre de 2019.

<sup>215</sup> Usualmente, en los manuales de historia de la filosofía se tiende a contraponer el empirismo *versus* el racionalismo. Sin embargo, desde la perspectiva heideggeriana, vemos que ambos, tanto uno como el otro, no llegan a elaborar una crítica ontológica suficiente que permita ver la estructura del ser-en-el-mundo. En ese sentido, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, es muy claro cuando dice que su problema se refiere a la controversia está en contra del innatismo cartesiano, pero acepta, sin más, la contraposición *res-cogitans-res extensa*. Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman (México: FCE, 2018) 21-39.

<sup>216</sup> Cfr. Robert Bernasconi, *The question of language in Heidegger’s History of Being* (New Jersey: Humanities, 1985) 81-82. Bernasconi también afirma que el concepto más próximo al de *Erfahrung* en Heidegger, fue en realidad tomado de Simmel y no de Husserl.

a la hora de hacer cualquier ontología. Aborda problemas como la realidad, los entes que nos son el “humano”, los que sí lo son, los estados de ánimo o el lenguaje, etc.

Ya adelantemos que el signo es un útil, pero no cualquier útil, sino uno privilegiado pues, en virtud de éste, es posible una clara dirección en el complejo ser-en-el-mundo. Recuperamos la siguiente cita:

El signo se vuelve hacia la circunspección y acompaña al trato con las cosas, y esto de tal manera que cuando la circunspección sigue sus indicaciones, al ir junto con él, pone el correspondiente entorno del mundo circundante en una “visión panorámica” explícita.<sup>217</sup>

El signo le abre al *Dasein* una cierta orientación en la posibilidad indeterminada de relaciones de comprensión del ser-en-el-mundo. Heidegger se sirve del ejemplo de las direccionales de los coches para explicar el sentido del útil llamado signo. Sabemos que la direccional de un vehículo le advierte al conductor que la ve, qué dirección tomará el coche que enciende la direccional. Desde el punto de vista del conductor que ve la direccional en otro coche, recibe una clara orientación que le permite reconocer a qué atenerse una vez que sabe de las intenciones de girar a la derecha o izquierda del conductor que enciende la direccional. Así como el signo de la direccional de un coche nos orienta para responder de una forma u otra, el signo, nos orienta dentro del ser-en-el-mundo en un nexo específico y no en otro.

Advierte, pues, Heidegger que el “ver panorámico circunspectivo no *aprehende* el ente a la mano; simplemente recibe una orientación dentro del mundo circundante.”<sup>218</sup> La flecha de la direccional del vehículo no nos descubre el ser-flecha, sino que simplemente nos orienta.

Otra posibilidad de experimentar este útil consiste en que la flecha comparezca como algo que forma parte del coche, y en tal caso, el carácter específico de la flecha no necesita ser descubierto; lo que la flecha señale y cómo lo haga, puede quedar enteramente indeterminado, sin que por ello lo que comparece se convierta en una pura y simple cosa.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 100.

<sup>218</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 101.

<sup>219</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 101.

Dado, pues, que la flecha pueda ser un signo que nos oriente o bien, llegar a ser un ente que está-ahí y que es parte de un carro que esta-ahí, entonces, se precisa que “La experiencia de las cosas exige su propia *determinación* frente al inmediato hallazgo de una multiplicidad en muchos sentidos indeterminada de útiles.”<sup>220</sup> La experiencia, en este contexto, nos dice que el ir-con las cosas, no es un mero ir ciego, sino siempre determinado. El signo es el útil que orienta, que direcciona la comprensión en el estar-en-el-mundo.

Ahora bien, con el problema de la realidad es donde se expone de manera más específica la idea de experiencia que ahora estamos defendiendo. Es natural que sea de esta manera, porque es desde cierta idea de realidad que se hace problemática la idea de experiencia. En particular, es con Descartes, que es con quien Heidegger discute,<sup>221</sup> pues, desde él se comprende que el mundo sea una substancia y el sujeto otra que la relación entre ambas sea fundamentalmente óptica y, por tanto, que la experiencia sea, la relación entre un orden y otro.

Para decirlo en breve, el “mundo” de acuerdo con la idea de *res extensa* cartesiana puede asumirse de esta forma: “En efecto, la extensión a lo largo, ancho y profundo constituye el ser propiamente dicho de la sustancia corpórea que llamamos «mundo».”<sup>222</sup> Tales características son constataciones ópticas pero no aclaradas en su ser. Como puede verse, el ente en el cual se sustentan dichas características es en la sustancia. Pero, su vez, la sustancia no está aclarada en su ser.

Heidegger nos recuerda que el problema cartesiano de la *res extensa-cogitans*, tiene su referente inmediato en el pensamiento medieval y más atrás todavía en Aristóteles. Es precisamente el problema del ser. Para Descartes como para los medievales, el ente sumo es Dios, es la sustancia definitiva, la única que, en sentido estricto, se basta a sí misma y no necesita de otro para *ser*. De ahí la idea de sustancia –“que (para ser) no tiene la necesidad de otro ente.”<sup>223</sup> Pero como, por otro lado, Descartes asume que la *res extensa* y la *res cogitans* son sustancias bajo la modalidad de *ens creatum*, le sería imperioso una aclaración

---

<sup>220</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 101.

<sup>221</sup> A pesar de que, a decir de Rivera Cruchaga, Heidegger al discutir con Descartes, en el fondo lo hacía con Husserl, creemos que, no obstante, lo que dice del concepto de mundo cartesiano, sigue siendo válido también para el filósofo francés Cfr. Jorge Eduardo R. y Ma. Teresa S., *Comentario a Ser y tiempo. Vol. II* (Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile, 2010), 106.

<sup>222</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 111-112.

<sup>223</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 113.

ontológica de la “distancia infinita” que hay entre Dios y los *ens creatum* y, a fin de cuentas, del ser como tal, cosa que elude.<sup>224</sup>

De esta suerte, evadiendo problematizar el ser, Descartes sigue adelante y opera haciendo una equivalencia entre “mundo” y *res extensa*. El acceso al ente del mundo que, a su modo, se trata de la realidad, tiene una única vía:

...(el) acceso a este ente es el conocimiento físico-matemático. El conocimiento matemático es considerado como aquel modo de aprehensión del ente que puede estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprehendido en él. Lo que por su modo de ser es tal que se conforma a las exigencias del ser que es accesible en el conocimiento matemático, *es* en sentido propio.<sup>225</sup>

La forma regia de acceso al “mundo”, esto es, de aprehender el ente que está-ahí en frente es el conocimiento, la intuición, y en particular, el conocimiento matemático. Ello está en armonía con las características de la *res extensa*. Por tal motivo es que la experiencia, de seguirse en este contexto, no podría ser sino la experiencia de una *res cogitans* que intuye los órdenes sustanciales.

El ser extenso del ente que se aprehende mediante el conocimiento, se lo constituye, de manera “clara y distinta” como el que *es* así y no de otra manera:

Este ente es *aquel que siempre es eso que él es*; de ahí que el ser propio del ente experimentado en el mundo esté constituido por aquello de lo que puede mostrarse que tiene el carácter de la *permanencia constante*, vale decir, lo *remanens capax mutationum*.<sup>226</sup>

Lo que se muestra en el contexto cartesiano del mundo, lo “experimentado” es el ente de la presencia, un ente inmóvil que sólo está ahí. No hay que perder de vista que la experiencia, según la estamos defendiendo aquí, es el ir-con el mundo, sin hacerlo desde una cierta teoría, sino siguiendo el supuesto heideggeriano de la estructura de ser-en-el-mundo en su originariedad. Así dicho, cuando Heidegger refiere aquí que lo experimentado es el ser que permanece constante, en virtud del conocimiento físico-matemático, estamos entendiendo diciendo que Heidegger *usa* la experiencia para mostrar ese aspecto que le queda oscurecido a Descartes, que es, justamente el problema de la pregunta por el ser:

---

<sup>224</sup> Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, 114-115.

<sup>225</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 116-117.

<sup>226</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 117.

A partir de un análisis crítico de la interpretación hecha por Descartes de la experiencia de la dureza y de la resistencia [es decir de la *res extensa*], resulta claro cuán poco capaz es Descartes de dejarse dar en su modo propio de ser lo que se muestra en la sensibilidad, y con mayor razón aún, de determinar ese modo de ser.<sup>227</sup>

La división cartesiana en las sustancias extensa y pensante, tiene una experiencia con el ser, pero esta experiencia no es con el ser como tal, sino que sólo lo supone y lo supone en sentido óntico.

Heidegger, pues, evitando que el ser sea pensado como ente, y en discusión con la tradición filosófica occidental que, tanto en su versión antigua como moderna ha olvidado el ser, a pesar de suponerlo, realiza el camino del *Dasein* como estar-en-el-mundo. A partir de ahí descubre, recordemos, que los entes intramundanos no son, originariamente, entes que están-ahí o “sustancias” con extensión, sino útiles a la mano. Por contraste, nos damos cuenta de que los útiles, esto es, los entes intramundanos comparecen como entes que son para, y que su ser-para, se incardina en la comprensibilidad. ¿Cómo estamos seguros de que este útil no es una forma más de un simple estar-ahí?

(...) si ya toda percepción de un útil a la mano es comprensora-interpretante y deja comparecer circunspectivamente algo en cuanto algo, ¿no quiere entonces decir esto que primero se experimenta una cosa que está puramente ahí, y que luego se la entiende en cuanto puerta o en cuanto casa?

La respuesta salta a la vista. La comprensión se consume en la interpretación, por eso en la cita habla de “percepción comprensora-interpretante”.

La interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.<sup>228</sup>

La interpretación nos revela el “en cuanto” de un ente (un ente *es* en cuanto “mesa”, “silla”, “país”, etc.), pero nunca sucede, al menos desde la perspectiva del *Dasein* que primero se dé un ente que sólo está ahí, o más aun, de ente cuya sustancia sea la extensión, sino que el ente comparece como tal o cual en un mundo ya interpretado. El significado,

---

<sup>227</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 118.

<sup>228</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 168.

entiéndase el en cuanto qué, es simultáneo a la comparecencia del ente intramundano. Por eso, insistimos, ni la extensión, ni la objetividad, ni contenido para una conciencia, sino la estructura de ya estar-en-el-mundo. Pero esto sólo puede verse, pues, si atendemos a cómo está operando aquí la experiencia: sólo en el ir-con de la vida cotidiana es posible darse cuenta de esta instancia previa que se revela como la estructura del ser-en-el-mundo.

El asunto de la experiencia está, entonces, en acompañar, en ir-con el aparecer desde sí mismo, y tal como se muestra, que es el fenómeno en la versión heideggeriana.<sup>229</sup> Lo mismo con el logos, recuperarlo en, como Heidegger dice ..., Estar atentos, en suma, a permanecer en dentro de la fenomenología. Y es que también el logos se ha visto “afectado” por el olvido del ser y “...es experimentado como algo que está-ahí e interpretado como tal; asimismo el ente mostrado por él tiene el sentido de un estar-ahí.”<sup>230</sup>

Debemos precisar, de nuevo, que en el contexto de *Ser y tiempo* el ser es siempre ser de un ente; de lo contrario, de desligar al ser del ente -o al ente de su ser- estaríamos llevando al ser a una instancia desconocida o haciendo de éste un nuevo ente, subyacente o superior. En ese sentido, la experiencia, como ya lo hemos mencionado, es del ente, pero con la pretensión de plantear la pregunta por el ser.

El Dasein no necesita colocarse ante el ente mismo en una experiencia «originaria», y, sin embargo, su ser queda vuelto hacia ese ente. El Dasein no se apropia del estar al descubierto [del ente] mediante un acto propio de descubrimiento, sino que, en amplia medida, se apropia de él oyendo decir lo que se dice.<sup>231</sup>

La experiencia con el ente del *Dasein* ya está interpretada. Al *Dasein* no le aparece un ente desnudo, sino el ente como *siendo* esto o aquello, según sea lo que de él *se dice*. El modo eminente de estar-en-el-mundo cuando, sin tener plena conciencia, el uno dicta lo que debe entender o no. De esta forma, la experiencia en la cotidianidad media del *Dasein* ya sabe qué entender, pues los entes intramundanos ya están comprendidos e interpretados. Para poder *ver* que el *Dasein* “vive” bajo la dictadura del uno, fue importante ver cómo es la experiencia de estar-en-el-mundo, es decir, ir-con el *Dasein* en su cotidianidad media.

La pregunta por el carácter existencial fundamental del Dasein es esencialmente diferente de la pregunta por el ser de un ente que está-ahí. La experiencia cotidiana

---

<sup>229</sup> Cfr. 2.1 de este trabajo.

<sup>230</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 178-179.

<sup>231</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 240.

circummundana, orientada óptica y ontológicamente al ente intramundano, no es capaz de presentar al Dasein ante el análisis ontológico de un modo ópticamente originario.<sup>232</sup>

Finalmente, el análisis con que termina la primera parte de *Ser y tiempo* (párrafo 44) que ya revisamos en el apartado anterior de este trabajo, es la verdad como des-ocultamiento. Y añadimos que la verdad como des-ocultamiento es la forma en que Heidegger se ha referido, desde el comienzo de la analítica existencial, a la apertura del *Dasein*, en suma, a su existir en el sentido de estar volcado hacia fuera. Este existencial, es, pues, el que articula todos los existenciales precedente. Desde la misma consideración del estar-en del existencial estar-en-el-mundo, el des-ocultamiento o aperturidad al ser, ya está “presente” en el estar-en, en el estar familiarizado, habitar, estar en medio de, etc. ¿Cómo podría el *Dasein* estar-en, habitar, familiarizarse, estar en medio de, si no se da un ámbito de apertura previa? ¿Cómo podría ser posible el comprender, la disposición afectiva y el discurso, si no suponen un “haber” un previo, es decir, el hecho de que el *Dasein* está abierto al ser propio y de los otros entes?

Con la verdad como des-ocultamiento se dispone del escenario para entender la idea de experiencia que opera en la analítica existencial, que, como ya hemos insistido, es un ir-con. Con el fin de evitar hacer del *Dasein* un ente entre otros entes radicalmente separados, de entender la realidad, en suma, como pura extensión separada y autosuficiente, la idea de experiencia (ir-con, marchar, caminar) permite traslucir que el *Dasein* está abierto al ser del ente, el *Dasein* es descubridor: la experiencia nos permite *ir con* el *Dasein* tal como él es, reconociendo que está en una cotidianidad, que está-en-el-mundo, sin por ello hacer del (su) ser un ente más, pues vamos *en la marcha* con él, como se muestra desde sí mismo. De no *ir con* él, no hubiera sido posible considerar la doble cara del ente en su ser, pues el ser es siempre ser de un ente. Recordemos el ejemplo del final del capítulo anterior, de ir con el convoy.<sup>233</sup> De no *ir con* él, pues, se le hubiera detenido en su pura formulación óptica estable-como el problema de la realidad como *res extensa* antes expuesto-, de la sustancia en un sentido inmóvil y sin problematizar su ser. El *ir con*, en suma, nos dice que siempre estamos en ese doble juego de descubrir-cubrir, de ser y del ente.

---

<sup>232</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 200.

<sup>233</sup> Cfr. Página 42 de este trabajo.

## Conclusiones

Como lo escribimos al principio de esta investigación, las conclusiones que pudieran deducirse de nuestra investigación tendrán un carácter provisional. Queremos, pues, decir que el problema está lejos de agotarse aquí, pero valgan las siguientes consideraciones para cerrar esta investigación.

En primer lugar, la experiencia, el *ir-con*, juega un papel relevante desde, al menos, 1919 en el pensamiento heideggeriano. Lo que pudimos constatar, en segundo lugar, es que el empleo que tiene la experiencia, en tanto *ir-con*, tiene un sentido similar tanto en *Problemas fundamentales* de 1919, como en la primera sección de *Ser y tiempo*, de 1927. La experiencia (*Erfahrung*) le permite a Heidegger hacer compañía de la vida fáctica, en primer lugar, y del *Dasein* en la relación con (su) ser, en segundo lugar.

El acompañamiento, en el caso de la vida fáctica, es el ir con el decurso fáctico de la vida, con su fluir y, por lo tanto, evitar considerar el fenómeno de la vida desde una teoría u otra. La experiencia, en la búsqueda de la “ciencia originaria” buscada por Heidegger en ese entonces, nos permite tener presente, en todo momento al decurso fáctico de la vida, esto es, tal como es en su comportamiento -donde implica la estructura del mundo, autosuficiencia, direccionalidad. No es lo mismo, pues, hablar sobre la vida desde una perspectiva, por ejemplo, biológica, que hacer ver el ámbito pre-reflexivo en el que ya siempre estamos. Para ello es que sirve poner de relieve la experiencia: *ir-con* la vida, no es lo mismo que *considerarla* desde un nexos expresivo en concreto, lo que implicaría, como vimos, desvivificarla, parcializarla, en suma, olvidarla. La experiencia consiste en mirarla desde su facticidad.

En el caso de *Ser y tiempo*, la experiencia nos permitió entender que el *Dasein* mantiene originariamente, un acompañamiento del (su) ser. Sin, por supuesto, marginar el camino regio de acceso al problema del ser, a saber, la fenomenología. La experiencia en *Ser y tiempo*, como acceso al *Dasein* en su relación con el (su) ser, no podría sustituir el camino fenomenológico como lo entiende Heidegger. La cuestión de poner de relieve esta idea de experiencia (también en el sentido de *ir-con*) en *Ser y tiempo*, nos sirvió para mostrar que el *Dasein*, antes de ser un ente tematizado en un sentido u otro y, siguiendo la indicación heideggeriana del ente capaz de realizar la pregunta por el ser, *va* siempre con el (su) ser.



Finalmente, este texto nos servirá para investigaciones posteriores. En específico, y según lo expresamos en la introducción a este trabajo, las ideas aquí plasmadas serán de gran ayuda para problematizar la expresión heideggeriana de “hacer una experiencia con el habla”. En efecto, una vez ganada una primera incursión en el problema de la experiencia, podemos seguirla como hilo conductor y tener un contraste con la idea de experiencia en los textos posteriores a la vuelta o *Kehre*.

Por otro lado, aunque no previstas en la idea original de este trabajo, pueden desprenderse otras líneas de investigación que quedaron pendientes. Una de ellas es la de explicitar la relación entre indicadores formales y experiencia. Otra posible línea de investigación, siguiendo el problema de la experiencia, nos ayudaría a analizar un problema del pensamiento técnico, denunciado por Heidegger y otros, de cómo se anulan los ámbitos originarios, en favor de un solo tipo de pensar dominante, es decir, de cómo se elige una sola tendencia de la vida que se muestra como técnica y definitiva. Para decirlo de otra forma, Heidegger denunciaba el “sueño y prodigio de la técnica moderna”, manifestada tanto en el *Sputnik* como en el meta-lenguaje, es decir, la “la metafísica de la tecnificación universal”, aplanando, homogenizando y, a un mismo tiempo, olvidando la pregunta por el ser.<sup>234</sup> Esto que Heidegger en relación con el lenguaje ya problematizaba en 1957, es todavía vigente. El *neoliberalismo* se comporta de la misma forma que lo que permitió el *Sputnik* o el meta-lenguaje: es una técnica, universal, metafísica y planetaria. Por ello, es preciso no olvidar estos descubrimientos heideggerianos, con el fin de comprendernos mejor, desde una época concreta.

---

<sup>234</sup> Cfr. Heidegger, “La esencia del habla”, 122-124.

## Bibliografía

Obras de Heidegger:

- “*¡Alma mía!*” *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*. Traduce Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Arte y poesía*. Compilador y traductor Samuel Ramos. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Being and Time*. Traducen John Macquarrie y Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1995.
- Carta sobre el Humanismo*. Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2006.
- Conceptos fundamentales*. Traduce Manuel E. Vázquez García. Barcelona: Altaya, 1994.
- De camino al habla*. Traduce Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 2002.
- Desde la experiencia del pensar*. Traduce Félix Duque. Madrid: Abada, 2007.
- “Dilucidación de la “introducción” a la *Fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.
- “El origen de la obra de arte” en *el Arte y poesía*. Traduce Samuel Ramos. México, D.F.: FCE, 2012.
- Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1993.
- Hitos*. Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- Introducción a la fenomenología de la religión*. Traduce Jorge Uscatescu. México: FCE-Siruella, 2012.
- Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Traducen Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2010.
- “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, Ciencia y técnica*. Compilador y traductor Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traduce Jaime Aispiunza. Madrid: Alianza, 2017.
- “Preface” en *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Traduce William J. Richardson. New York: Fordham University Press, 2003.
- Problemas Fundamentales de la Fenomenología (1919/1920)*. Traduce Francisco de Lara López. Madrid: Alianza, 2014.
- *¿Qué es filosofía?* Traduce Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.
- Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Ser y Tiempo*. Traduce Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid: Trotta, 2009.
- Tiempo y ser*. Traduce Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2011.

Bibliografía complementaria:

- AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, TATIANA. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México, D.F.: FCE, 2004.
- ARISTÓTELES. “Metafísica” en *Aristóteles*. Traduce Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos-RBA, 2011.
- BERNASCONI, ROBERT. *The question of language in Heidegger’s History of Being*. New Jersey: Humanities, 1985.
- BROGAN, WALTER y WARNEK PETER. “Translators’ Foreword” en *Aristotle’s Metaphysics  $\theta$  1-13. On the Essence and Actuality of Force*. Indiana Indianapolis: University Press, 1995.
- DAHLSTROM, DANIEL O. “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994), pp. 775-795.
- DE AQUINO, TOMÁS. *Suma de Teología*. Traduce José Martorell Capó. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- ESUDERO, JESÚS ADRIÁN. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. España: Herder, 2010.
- “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”. *Diánoia*, volumen XLIX, número 52 (mayo 2004): pp. 25–46.

- FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de filosofía del bolsillo*. Madrid: Alianza, 2014.
- GARRIDO, MANUEL. “Introducción” en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2011.
- HARMAN, GRAHAM. *Heidegger explained: from phenomenon to thing*. Chicago: Open Court, 2007.
- HUSSERL, EDMUND. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traduce José Gaos. México: UNAM, FCE, 2013.
- La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traduce Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.
- LAFONT, CRISTINA. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica heideggeriana*. Traduce Pere Fabri i Abat. Madrid: Alianza, 1997.
- LOCKE, JOHN. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traduce Edmundo O’Gorman. México: FCE, 2018.
- O’GORMAN, EDMUNDO. *La invención de América*. México, FCE, 1995.
- PAZ, OCTAVIO. “Diosa, Demonia, Obra maestra” en *México en la obra de Octavio Paz. Los privilegios de la vista. III*. México, D.F.: FCE, 1987.
- RICOEUR, PAUL. “Hermenéutica y Psicoanálisis”, en *El Conflicto de las interpretaciones*. Traduce Alejandra Falcón. Buenos Aires: FCE, 2003.
- RÉE, JONATHAN. *Heidegger*. Traduce Magdalena Holguín. Bogotá: Norma, 2000.
- RIVERA, JORGE EDUARDO y S, MARÍA TERESA, *Comentario a Ser y tiempo. Vol. II*. Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile, 2010.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- RUSSEL, BERTRAND. *La perspectiva científica*. Traduce G. Sans Huelin. México D.F.: Ariel, 1974.
- VAN BUREN, JOHN. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

- VOLPI, FRANCO. *Heidegger y Aristóteles*. Traduce María Julia de Ruschi. Buenos Aires: FCE, 2012.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, ÁNGEL Y ZIRIÓN QUIJANO, ANTONIO. *¡A las cosas mismas!: dos ideas sobre la fenomenología*. Ciudad de México: BUAP, UMSNH, Miguel Ángel Porrúa, 2018.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, ÁNGEL. *Crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México, D.F.: Ítaca, BUAP, 2011.
- *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2004.
- “Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación gadameriana del “giro” (Kehre)” en *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México, DF: BUAP-Miguel Ángel Porrúa, 2011.
- “Técnica, verdad e Historia del ser” en *La técnica ¿orden o desmesura?* Puebla: Los libros de Homero, 2009.