

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

El Dasein en ser y tiempo de Martin Heidegger

Autor: Moisés Maldonado López

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En Filosofía**

**Nombre del asesor:
Jorge Horacio Martínez Ramírez**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

RVOE ACUERDO No. 960701

CLAVE 16PSU0024X

**“EL DASEIN EN SER Y TIEMPO DE
MARTIN HEIDEGGER”**

T E S I S

Que para obtener el Título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

A MIS PROFESORES:

En especial, a la institución de estudios:

Presenta:

Moisés Maldonado López

Asesor de Tesis:

Lic. Jorge Horacio Martínez Ramírez

UVAQ

Morelia, Mich.

Marzo de 2008.

INDICE

A MIS PADRES Y HERMANOS:

Porque mi éxito sin ustedes no tendría sentido. 1

Con su apoyo incondicional, hoy me permiten 3

reafirmarles la alegría y el orgullo del 7

momento en que me vieron nacer. 7

A MI ABUELITO:

Que con su testimonio y cariño, 21

me motivó a ser un hombre de bien que 23

habría de poner en alto el apellido que Él en vida defendiera. 26

A TI MAETZIN:

Por ser ese lindo ángel que llegó en el momento preciso 26

cuando mi vida requería de sentido. ¡Gracias, porque 28

con tu amor descubrí que también puedo volar! 30

A MIS PROFESORES:

En especial, a la vocación de servicio 52

del Lic. Florentino Medina y la confianza constante 52

de mi honorable asesor Lic. Jorge Horacio Martínez Ramírez. 53

Gracias por desgastar su vida en transmitirme no sólo sus bastos 58

conocimientos, sino sobre todo, un pedazo de su ser. 59

A MIS AMIGOS:

Por caminar conmigo hombro con hombro en las alegrías 76

pero sobre todo, en las penas: mi alegría la comparto con ustedes. 78

La ley de la vida en que se desenvuelve nuestro existir hoy reafirma una probada lección: ¡Todo lo que comienza tiene un final! El camino no ha sido fácil, pero hoy sé: nada que realmente valga la pena se ha logrado de la noche a la mañana...

INDICE

| | |
|---|-----------|
| 1. Introducción..... | 1 |
| 2. Marco teórico..... | 3 |
| 3. Heidegger: su persona..... | 7 |
| 3.1. Vida y obras..... | 7 |
| 3.2. Fenomenología, camino al existencialismo..... | 11 |
| 3.3. Lenguaje de Heidegger..... | 14 |
| 3.4. Vistazo a la ontología heideggeriana (ser y ente)..... | 16 |
| 4. El hombre, un "ser ahí"..... | 21 |
| 4.1. El "ser ahí"..... | 21 |
| 4.2. El ser del hombre como "ser en el mundo"..... | 23 |
| 4.3. La mundanidad del mundo..... | 26 |
| 4.4. Encuentro del <i>Dasein</i> con su existencia..... | 29 |
| 4.5. El <i>Dasein</i> en relación con los otros..... | 33 |
| 5. El hombre, ser inmerso en la temporalidad..... | 35 |
| 5.1. La angustia existencial..... | 35 |
| 5.2. La cura, estado primordial del ente..... | 38 |
| 5.2.1. Cura del "ser ahí"..... | 39 |
| 5.2.2. Cura del "sí mismo"..... | 42 |
| 5.2.3. El ser es temporal..... | 44 |
| 5.3. El tiempo de la cotidianeidad..... | 49 |
| 5.3.1. La temporalidad del comprender..... | 50 |
| 5.3.2. La temporalidad del encontrarse..... | 51 |
| 5.3.3. La temporalidad de la caída..... | 52 |
| 5.3.4. La temporalidad del habla..... | 52 |
| 5.4. Historicidad del hombre..... | 53 |
| 6. El hombre al encuentro de la muerte..... | 58 |
| 6.1. El problema de la muerte..... | 58 |
| 6.2. El hombre que huye de la muerte..... | 59 |
| 6.3. El ser para la muerte..... | 63 |
| 6.4. Dejar de ser en el mundo..... | 67 |
| 7. Conclusiones..... | 71 |
| 8. Glosario..... | 76 |
| 9. Bibliografía..... | 78 |

2. Ma 1. Introducción.

En el flujo continuo del existir humano, poco a poco el hombre se percató de que vive, realiza, transforma, deshace, empero, pocas veces se da cuenta que su cargada agenda de actividades la desarrolla inmerso en la temporalidad. Más aún, casi nunca se percató de que su *Dasein* es todo un artífice y parte insustituible de la creación capaz de transformar su entorno y su mismo ser.

Heidegger, uno de los filósofos de mayor influencia y repercusión a lo largo de siglo XX y hasta nuestros días, centra con especial interés dentro de la Historia de la Filosofía, su atención en el hombre, por ello, ha motivado el presente denominado "*El Dasein en Ser y Tiempo de Martín Heidegger*".

En el desarrollo del estudio tocaré cinco capítulos. En primer lugar nos situaremos en el contexto de la historia universal en que nace y desarrolla la fecunda labor filosófica de nuestro autor, así como un análisis sobre las diferentes corrientes que influyen de manera decisiva en su obra.

De ahí, me adentraré en a conocer a nuestro autor, refiriéndome a la fenomenología como el puente necesario para consolidar el pensar de Heidegger, su lenguaje a veces tan complejo y su basto estudio sobre el ser y el ente.

Posteriormente, en un tercer gran apartado, iniciaré un recorrido en conjunto con Heidegger en su obra capital "*El Ser y el Tiempo*" donde me adentraré por vez primera al *Dasein* o bien, al hombre como un "ser ahí" que se desarrolla en su escenario vital como "ser en el mundo". Éste, es precisamente el lugar donde el *Dasein* toma conciencia de su existencia en relación con sus semejantes que comparten la facticidad.

En este momento es cuando el *Dasein* descubre su temporalidad, pero, una temporalidad determinada por su "ser arrojado" en el mundo. Aparece de inmediato una fuerte angustia que pareciera apoyar su deseo de existir y concientizado de su ser posible se levanta empeñado en curarse de su estado a través de la cotidianidad en que vive y con la cual va escribiendo su historicidad; concluimos así el cuarto capítulo.

2. Marco teórico.

El mundo es cambiante y, cada una de sus etapas se comprende sólo acudiendo al tiempo en que se han desarrollado. Estudiar e interpretar lo que el hombre ha realizado, si es que queremos hacer un trabajo que repele lo más posible al error, ha de partir del contexto histórico en que se fechó.

El desarrollo de toda la doctrina de Heidegger tuvo como marco histórico las dos guerras mundiales, su prefiguración y consecuencias. Y, es precisamente en este ambiente donde Heidegger realizará su filosofía.

En pleno desarrollo de la Primera Guerra Mundial (1915-1918), Heidegger como ciudadano alemán tenía el deber patriótico de unirse a las filas de combate, sin embargo, fue declarado no hábil para el servicio militar.¹ No obstante, en 1917, movilizan a Heidegger y le encomiendan el servicio meteorológico del ejército en las cercanías a Verdun.²

Al final de la II Guerra Mundial (1939-1945), a causa de su colaboracionismo con el partido nazi, Heidegger se ve privado de la cátedra en la universidad de Friburgo por las fuerzas de la ocupación francesa, pero consigue obtener una pensión.³

"En él hay claras alusiones a la situación política de Alemania. Heidegger ve el nazismo como un hecho vinculado con el curso de la historia de la metafísica y su posición frente al nazismo es, en el fondo ambigua, como frente a la metafísica considerada como un "destino" (una situación en la cual no nos encontramos casualmente o arbitrariamente, que debe empero ser superada)"⁴

El nazismo necesitaba tomar el poder de la Universidad que aún se le negaba abiertamente desde la propia docencia: bien por la franca oposición del campo liberal y democrático, o, los más, desde la incertidumbre ante el movimiento revolucionario. Ahí interviene Heidegger como Guía de la Universidad de Friburgo.

¹ Cfr. FABRO Cornelio, **Heidegger**, en **Gran Enciclopedia**, Rialp, Madrid, 1987, 639.

² Cfr. BOUTOT Alain, **Heidegger**, Cruz O., México, 1991, 4.

³ Cfr. FABRO Cornelio, op. cit., 639.

⁴ VATTIMO Gianni, **Introducción a Heidegger**, Gedisa, España, 2002, 128.

El sentido del retorno a lo simple, a las cosas del cielo y la tierra, al juego elemental de mortales e inmortales, destrucciones, hambre, desconfianza..., cobra impulso su producción filosófica. Una Alemania caída y con ánimos de ser entendida en su realidad actual. Así, el Heidegger de la posguerra manifiesta un viraje que se puede caracterizar por el creciente interés hacia el problema metafísico y por el influjo de los filósofos esenciales.

En este tiempo Heidegger participa de un modo ejemplar e imperioso en la crisis de la filosofía de la Alemania derrotada y, bajo el influjo especialmente de W. Dilthey -teórico de las visiones globales del mundo-, del nihilismo de Nietzsche, de Spengler -filósofo de la decadencia de occidente-, como también del teólogo K. Barth.⁵ En adelante, Heidegger manifestará un gran interés por el problema metafísico.

Entre los cuatro grandes filósofos existencialistas que nos presenta la Historia de la Filosofía, nos topamos con Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martín Heidegger y Jean Paul Sartre. Una nota fundamental de ellos será que todos ellos apelan a Kierkegaard, quien es considerado como un existencialista influyente. Nosotros ahora nos referimos a Martín Heidegger.

En la filosofía de la existencia de Heidegger influyen todos los grandes filósofos del pasado: Platón, Aristóteles, Agustín, el "Aquinata", Escoto, Descartes, Leibniz... Kant y los neokantianos (Rickert); la concepción dinámico-actualista de la realidad, de Fichte; la construcción de Hegel, y el culto a la humanidad de los hegelianos de izquierda (Feuerbach); la filosofía de la vida, de Nietzsche; la visión historicista, de Dilthey; el existencialismo de Kierkegaard; la idea de la "duración real" de Bergson; la doctrina de lo irracional, de Lask; los descubrimientos fenomenológicos, de Husserl, y la poliédrica teoría emocionalista, de Max Scheler...⁶

Por lo dicho, hablar del proceso que fue llevando a Heidegger a formular su filosofía existencialista no es algo fácil, menos si se alude a que muchos ensayos sobre el lenguaje, la poesía y la naturaleza del pensamiento, escritos de los años 30 hasta los 70s, permanecen inéditos y son indispensables para entender la evolución de nuestro filósofo.⁷ Entre ella, para darnos una idea de lo que marcó notablemente a Heidegger presentamos el siguiente preámbulo propuesto por Steiner:

⁵ Cfr. Ibid., 639-640.

⁶ Cfr. LARROYO Francisco, *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*, Stylo, México, 1951, 101.

⁷ Cfr. STEINER George, *Heidegger*, F.C.E., México, 1986, 10.

"Entre éstas se encuentran: sus lecciones sobre Fichte y Schelling, sobre el concepto de negación en Hegel, el tratado de 1924 sobre el concepto del tiempo, el texto sobre el significado del "principio" y lo primario que data de 1941, las conferencias habidas en el invierno de 1942-1943 sobre Parménides, el regazo de la historia de la Metafísica desde Tomás de Aquino hasta Kant – de sus principales influyentes- que Heidegger elaboró para sus estudiantes en 1926-1927; su exégesis de análisis de la esencia del nihilismo (con data entre 1946-1948) y sus consideraciones sobre "la historia del ser" en 1939 y muchas obras más".⁸

Sin embargo, ninguna influencia puede ser tan decisiva como la de Sören Kierkegaard (1813-1855), según el cual el hombre no necesita comprender sino vivir, por ello, hay que abandonar lo abstracto de la ciencia y los pensadores, y adoptar la existencia; de lo contrario, la existencia será lo peor a soportar.⁹

La actitud primordial de Kierkegaard será por ello, arremeter enérgicamente contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público y niega la posibilidad de la mediación; es decir, la posibilidad de cancelar la oposición entre la tesis y la antítesis mediante un sistema racional y supraordinario. Afirmará, por su parte, la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra "Existencia" su sentido "existencialista". Es un **antiintelectualista radical**: no es posible llegar a Dios por la vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio. Alía a su teoría de la angustia otra de la soledad completa del hombre frente a Dios y del carácter trágico del destino humano. Ve en el "instante" una síntesis de tiempo y eternidad; seguramente también esto explique el por qué Heidegger sea un existencialista ateo.¹⁰

Por otro lado, no debe olvidarse que Heidegger estudió en Friburgo con Heinrich Rickert¹¹ y con Husserl, el creador de la moderna fenomenología.¹² De estos últimos sobre todo Husserl.

⁸ Ibid., 10-11.

⁹ Cf. CANALS VIDAL F., *Curso de Filosofía Tomista*, Herder, Barcelona, 1974, 29.

¹⁰ Cf. Tomado de Internet: www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm, consultado el día 18 de febrero de 2003.

¹¹ Heinrich Rickert (1863-1936). Maestro de la universidad de Friburgo ilustró a Heidegger en el año de 1909. Así, Heidegger se convierte en alumno de este neokantiano. Posteriormente, Heidegger será alumno de Husserl debido a que Rickert ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg.

¹² Cf. STEINER George, op. cit., 27.

3. Heidegger Este punto lo trataremos a continuación, no obstante, dicho sea de paso que aunque Heidegger se inició en el camino de la fenomenología gracias a su maestro Husserl, Heidegger toma la fenomenología como una hermenéutica de la existencia; Husserl en cambio, toma a la fenomenología como mera descripción de las esencias, con exclusión de estructura existencial de los hechos.¹³

Luego de la muerte de Heidegger fechada en el 26 de marzo de 1976 encontramos más marcada la "influencia" de nuestro filósofo al mundo filosófico. Nada raro será toparnos con una Teología posheideggeriana con representantes de la talla de Rudolf Bultmann. El existencialismo de Jean-Paul Sartre que critica "*El Ser y el Tiempo*". La exégesis que hace Heidegger de Heráclito, Anaximandro, Parménides, Platón y Aristóteles que han integrado el pensamiento y la civilización griegos. Existe en la actualidad una lingüística heideggeriana o "etimologización metafísica y nominalismo". En el terreno de la interpretación textual, la escuela "estructural" y la "hermenéutica" se nutren de Heidegger por medio de Gadamer en Alemania y Derrida en Francia. Las doctrinas sobre la naturaleza del lenguaje y de la poesía han influido en el terreno de la literatura en Alemania, Francia y USA. En los poetas como René Char y Paul Celán, nuestro filósofo ha dejado huella; finalmente parece como Mallarmé y Heidegger fueran las dos figuras germinales de la autoconciencia o "reflexibilidad" que se da en la Literatura y en la Crítica.¹⁴

De esta forma, la filosofía existencial de Heidegger rápidamente fue conocida por todo el mundo y se convirtió a la vez, en una de las doctrinas metafísicas más originales que ha conocido el siglo XX. La cosecha de esta afirmación es el resultado de una madurez filosófica en la que se muestra una concienzuda asimilación de un pasado filosófico y el genio ordenador de un pensador excepcional.¹⁵

¹³ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 107.

¹⁴ Cfr. STEINER George, op. cit., 27.

¹⁵ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 101.

3. Heidegger: su persona.

3.1. Vida y obras.

Sabido de la necesidad de presentar un preámbulo que nos ilustre sobre el filósofo que nos ocupará en el desarrollo de esta tesis, presentamos a continuación de manera sintética a nuestro autor.

Martín Heidegger (1889-1976), sin duda, el filósofo de mayor influencia y repercusión a lo largo de siglo XX y hasta nuestros días, tanto que sin temor a equivocarnos podemos afirmar que la gran mayoría de los autores de las últimas décadas están de alguna manera relacionados con él. Muchos no aceptaron su filosofía, pero ya con esto nos dan referencia de que por lo menos en algún momento la tuvieron en cuenta para descartarla.¹⁶

Los primeros datos de su *curriculum vitae*, los encontramos en un anexo ubicado en su tesis de capacitación:

*“Yo Martín Heidegger, nací en Messkirch (Baden) el 26 de septiembre de 1889, hijo del maestro barrilero de su mujer Juana, ambos de religión católica. Frecuenté las escuelas elemental y media de mi pueblo, el gimnasio (bachillerato) desde 1903 al 1906 en Constanza y después la segunda superior en el Bertholdgymnasium. Una vez superada la prueba de madurez (1909), asistí a cursos de teología y filosofía y, desde 1911, sobre todo de filosofía, matemáticas y de ciencias naturales; en el último semestre, también de historia”.*¹⁷

Fuertemente centrado en su fe –católica– por su padre, sacristán de la Iglesia católica del pueblo y así, los primeros años de la vida de Heidegger estarán empapados del catolicismo.

¹⁶ Cf. STEINER George, op. cit., 27.

¹⁸ Cf. VATTIMO Gianni, op. cit., 127.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER Martín, Estudios sobre mística medieval, F.C.E., México, 1997, 7. Tomado del

¹⁶ Cfr. MOLINERO José L., Heidegger, en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1987, 205.

¹⁷ FABRO Cornelio, op. cit., 639.

Fue también, de un clérigo que recibió, cuando era adolescente, el libro que habría de iniciar, en gran medida, su desarrollo intelectual: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* ("De la pluralidad de los sentidos del ser según Aristóteles), publicado en 1862 por el pensador católico Franz Brentano.¹⁸

En el año de 1913, lleva a fin sus estudios universitarios con la tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo*, realizada bajo la dirección de Schneider, a la sazón titular de la cátedra de filosofía católica de aquella universidad. Dos años más tarde ingresa como docente privado en la universidad de Friburgo y en marzo de 1916, cuando Husserl es nombrado profesor en la facultad de filosofía de Friburgo, Heidegger es su ayudante.¹⁹ Seguidamente, Heidegger solicitó y consiguió, por medio del obispo y decano del cabildo catedralicio Justus Knecht, la profundización de la filosofía cristiana como cartera universitaria.²⁰

En 1917 se casa con Elfriede Petri de confesión luterano-evangélica e hija de un alto oficial prusiano. En Friburgo, dicta cursos y seminarios, entre ellos: *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*; *Introducción a la fenomenología de la religión*; *San Agustín y el neoplatonismo*; *Lecciones fenomenológicas sobre las Ideen* y las *Logische Untersuchungen* de Husserl de quien sigue como asistente. En 1919 nace su primer hijo, Jörg. En enero de ese mismo año rompe con el catolicismo. En 1920 nace su segundo hijo, Hermann y comienza su amistad con Karl Jaspers.²¹

En 1923, es nombrado profesor *extraordinarius* –no titular– de la universidad de Marbourg que en este tiempo constituye uno de los principales centros europeos del neokantismo. Esta candidatura fue alegremente apoyada por Husserl. En este tiempo Heidegger cuenta con un público que crecía al paso del tiempo.²²

¹⁸ Cfr. STEINER George, op. cit., 27.

¹⁹ Cfr. VATTIMO Gianni, op. cit., 127.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER Martín, *Estudios sobre mística medieval*, F.C.E., México, 1997, 7. Tomado del prólogo redactado por MUÑOZ Jacobo.

²¹ Cfr. Tomado de Internet: www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm, consultado el día 18 de febrero de 2003.

²² Cfr. BOUTOT Alain, op. cit., 5.

En la ocupación de este puesto que había dejado vacante Hartmann, y donde además es director del Seminario de Filosofía, con los derechos de un “profesor titular”, Heidegger se dedica a impartir cursos y seminarios sobre Platón (Sofista), Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes y Droysen; sobre la historia del concepto de tiempo; sobre la ontología medieval. A su vez, poco a poco se irá cocinando lo que será su obra capital. Así, en marzo de 1927 publica las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*. Sin embargo esta obra queda inconclusa y deja entrever la ruptura con su amigo Husserl.²³

g) Ensayos y conferencias

Hacia 1928, Heidegger recibe el nombramiento como profesor *ordinarius* – titular- de la universidad de Friburgo, convirtiéndose en el sucesor de Husserl, quien además lo propone. En adelante sus días transcurrirán enfocados a su nueva encomienda. En abril de 1933, cuando los nazis llegan al poder, Heidegger es nombrado a la vez rector de Friburgo; esta etapa es una de las más controvertidas y también más mal comprendidas en la vida de Heidegger. Debido a estas relaciones con el partido nacional-socialista, Heidegger recibió no pocas críticas; sin embargo, con la serenidad que lo caracterizaba y sin responder a estas agresiones no hizo sino reforzar la determinación de sus detractores.²⁴

No obstante, el progresivo deterioro de sus relaciones con las autoridades alemanas (se negó a que en el recinto universitario se realizara propaganda antisemita) culminó con su dimisión al frente del rectorado en 1934 y en adelante su función fue únicamente la de la enseñanza. Algunos de sus seminarios son vigilados y hasta prohibidos, hasta 1944. En 1945, tras finalizar la II Guerra Mundial, Heidegger tuvo que hacer frente a la actitud de relativa afinidad con el nacionalsocialismo que manifestara en 1933; no ignoraba los peligros debido a las aportaciones de los ideólogos al partido, pero confiaba en superar las influencias. Por ello, hasta 1951 no fue restablecido en su puesto docente, como profesor emérito, en el que permaneció hasta 1958.²⁵

h) La doctrina de Platón acerca de la verdad

Falleció el 26 de mayo de 1976 en Messkirch, su pueblo natal y donde hoy en día se conservan sus restos.

i) *Ser y tiempo*, que constituye el fundamento de su doctrina y la obra que lo inmortalizaría

²³ Cfr. VATTIMO Gianni, op. cit., 128.

²⁴ Cfr. BOUTOT Alain, op. cit. 9.

²⁵ Cfr. Ibid., 9-11.

La obra de Heidegger es muy extensa y se caracteriza por constituirse de dos vertientes: los textos “esotéricos” y el conjunto de cursos y seminarios que dirigió. En los primeros escritos, Heidegger muestra los diferentes aspectos de su pensamiento, se caracterizan por ser breves y se han compilado en las llamadas colecciones “temáticas” como:

- a). *Enfoque de Holderlin.*
- b). *Caminos que no conducen a ninguna parte.*
- c). *Ensayos y conferencias.*
- d). *Encaminamiento hacia la palabra.*

La segunda vertiente la ocupan los seminarios y cursos que Heidegger dirigió en vida y de los cuales muy pocos se publicaron en vida:

- a). *Introducción a la Metafísica.*
- b). *El principio de la razón.*
- c). *Nietzsche I y II.*
- d). *¿A qué se le llama pensar?*
- e). *Schelling.*²⁶

Entre las obras más sobresalientes que cabe destacar y que constituyeron el mayor aporte de Martín Heidegger, se encuentran:

- a). *¿Qué es la metafísica?*
- b). *De la esencia del fundamento.*
- c). *Holderlin y la esencia de la poesía.*
- d). *De la esencia de la verdad.*
- e). *Carta sobre el humanismo*
- f). *Kant y el problema de la Metafísica.*
- g). *¿Qué es esto, la filosofía?*
- h). *La doctrina de Platón acerca de la verdad.*
- i). *La fenomenología del espíritu de Husserl.*
- j). *Filosofía y política.*
- k). *Ser y tiempo*, que constituye el fundamento de su doctrina y la obra que lo inmortalizaría.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 14.

3.2. Fenomenología, camino al existencialismo

La filosofía de Heidegger posee un toque fuertemente original. Sin embargo, fue posible gracias al recorrido que Heidegger hace desde los filósofos antiguos griegos hasta sus contemporáneos en torno a la respuesta que cada uno da a la cuestión: *¿Qué es el ser?*

Así, para ir atendiendo a esta pregunta que ocupó la atención de Platón y que aún quedaba sin respuesta convincente en pleno siglo XX, Heidegger se propone lograrlo mediante una **ontología fundamental**, la cual debe entenderse no como restauración de la ontología metafísica, sino más bien, como un descubrir los fenómenos que se presentan como lo “ante los ojos”; es decir, se apoya en la fenomenología que va más a la experiencia externa de las cosas. Heidegger la llama fundamental porque al aclarar la pregunta por el ser nos otorga los fundamentos de las demás ontologías regionales.²⁷

Con esto, Heidegger da un primer paso a lo que será su método fenomenológico como camino para su obra existencialista, pues una vez que empieza a practicar la ontología fundamental, se sirve de la **fenomenología de Husserl**.

*“La ontología –dice– sólo es posible como fenomenología. Para dilucidar el sentido del ser hay que tornar a las cosas mismas (zu den Sachen selbst), a los fenómenos, en el sentido griego de este vocablo: lo que se muestra, lo que patentiza aquello sobre lo cual se habla en el ‘habla’ ”.*²⁸

Esta investigación tiene que partir de un ente que nos sea accesible en sí mismo –Dasein–, *“de ahí que el punto de partida para la aclaración de la pregunta (¿Qué es el ser) se manifieste como analítica y hermenéutica del ser existente”.*²⁹

Así, pues, Heidegger adopta como método la fenomenología husserliana, pero partiendo de la “cosa misma” que está sobre el tapete es aquí el sentido del ser; este es el único terreno adecuado para la cuestión.³⁰ En suma, podríamos decir:

²⁷ Cfr. MOLINERO José L., op. cit., 203.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cfr. MÜLLER Max – HAKDER Alois, Heidegger, en **Breve Diccionario de Filosofía**, Herder, Barcelona, 1986, 211.

“Heidegger intenta, como Husserl, una vuelta a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*) y construir una ontología como fenomenología pura. Pero, fenómeno puede entenderse como “simple apariencia” (*blosse Erscheinung*) o lo-que-se-muestra-en-sí-mismo (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) dándonos este último un significado más auténtico, el fenómeno como un “desvelarse” del ser, y además, el ser mismo (*Sein selbst*) en cuanto es manifiesto y no disimulado”.³¹

O bien, “Fenómeno en sentido fenomenológico, se definió formalmente: lo que se muestra como ser y estructura del ser”.³² Constituyendo el fenómeno, la fenomenología, que a decir de Heidegger, “es la forma de acceder a lo que debe ser forma de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo”.³³ Cometido será de la **fenomenología existencial u ontología fundamental** –como ya dijimos– desvelar la existencia del ser existente con todo y su problemática.

Más aún, “si la finalidad de la ontología fundamental es la interpretación del ser-ahí como temporalidad, debe motivarla únicamente el problema del ser como tal”.³⁴

El concepto de fenomenología en Heidegger es una **hermenéutica de la existencia**, contrario a Husserl que le asigna una mera descripción de esencia, con exclusión de toda estructura existencial de los hechos.³⁵

Heidegger ve el existir del hombre como marcado por una continua preocupación, por el hecho de conquistar su *poder ser*, similar a lo que exponía el pensar existencial iniciado teológicamente por Kierkegaard. Así pues, se parte del hombre no como sujeto cognoscente, sino más bien como una existencia preocupada, y del ente no como objeto, sino como utensilio a la mano; esto lo veremos más adelante.³⁶

³¹ FABRO Cornelio, op. cit., 640.

³² HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 2002, 76.

³³ *Ibid.*, 46.

³⁴ HEIDEGGER Martín, *Kant y el problema de la Metafísica*, F.C.E., México, 1986, 200.

³⁵ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 107.

³⁶ Cfr. MÜLLER Max – HAKDER Alois, op. cit., 211.

Asimismo, hizo ver que **existencia** equivale a **trascendencia y proyección**, sin embargo, son imposibles. Esto es fácil de entender si atendemos a que Heidegger veía el carácter de la existencia como facticidad o efectividad, por lo cual el “ser ahí” es inyectado en el mundo y entre los demás entes; se encuentra abandonado a ser lo que de hecho es.³⁷

De esta suerte, “*el método fenomenológico hace transparente lo que a la observación ingenua es confuso. La fenomenología saca el existir de su ocultamiento. Se aplica a la existencia para interpretar su estructura; es por tanto, una hermenéutica*”.³⁸

En suma, podría decirse que Heidegger indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el presentarse mismo de la presencia, en lo que tiene de infinitivo verbal. Heidegger busca ese infinitivo verbal ausente en la concepción todavía sustantivista de Husserl. Busca, pues, el presentarse de la presencia, que es *prae-essentia*, esencia que comparece, que *es ahí*. Y con ello indaga, por lo tanto, el esenciarse de la esencia. Heidegger trata de tematizar esa actividad originaria previa en virtud de la cual se constituye la esencia como tal esencia, como presencia, *par-ousía*. Se trata, pues, de remontarse hasta un núcleo trascendental previo y antecedente respecto a la todavía estática y «enjaulada», amén que intelectualista, conciencia trascendental husserliana. Ahora bien, para que dicho ámbito se desvele no exige Heidegger la operación artificiosa, intelectualista e impostada de la *epojé* husserliana. Se presupone, por el contrario, que ese ámbito u horizonte trascendental del sentido se encuentra ya desvelado.³⁹

Así, Heidegger terminaba de fraguar su existencialismo. Cierto es que en 1937 había dicho que su pensamiento nada tenía que ver con el existencialismo, pues justificaba, lo único que ocupó su atención fue el ser y su diferencia respecto al ente; a pesar de ello su obra enfocada completamente a la existencia humana, no puede más que calificarse como *filosofía existencialista*.⁴⁰

³⁷ Cfr. ABBGANO Nicolás, **Existencialismo**, en **Diccionario de Filosofía**, F.C.E., México, 1963, 492.

³⁸ LARROYO Francisco, op. cit., 107.

³⁹ Cfr. Tomado de Internet: www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm, consultado el día 18 de febrero de 2003.

⁴⁰ Cfr. VATTIMO Gianni, op. cit., 9.

3.3. Lenguaje de Heidegger.

Ante el tenaz intento de Heidegger por descubrir nuevas ideas y realidades filosóficas, llegó –tal vez hasta sin percatarse de ello- a crear nuevos términos filosóficos, que en ciertos casos dificultan su pensamiento; quien en Heidegger penetra, se encuentra con un estilo conceptuoso, cuyo anhelo es desvelar cuanto escribe en sus obras.⁴¹

No está por de menos aclarar que aquí nos referimos a la diversidad de terminología que Heidegger expone en sus obras y no, al lenguaje que él trata en su apartado estético cuando alude a la poesía.

En el comienzo de su obra, Heidegger mismo advierte ya en sus cursos de Friburgo la necesidad de establecer diferencias distintas y claras entre los conceptos propios de Ciencia y Filosofía. Empeñado en su objetivo descubre los conceptos filosóficos como “vagos”, “vacilantes” y “fluidos” frente a los científicos cuya nota característica es ordenarse en distintos nexos objetivos de una manera fija. Los conceptos filosóficos que son propios de su obra –dirá- están sujetos al medio en que se desarrollan. Los científicos, por su parte, deberán ser **inmovibles** en el sitio que existan; así queda lúcida una primera afirmación.⁴² Explicando un poco más vemos que para Heidegger los conceptos filosóficos son más sensibles a cambio de lenguaje a diferencia de los científicos que son exactos.

Quien fuera el más importante traductor de *El Ser y el Tiempo*, José Gaos, publica en su *Introducción* a dicha obra, tres procederes del lenguaje de Heidegger que dificultan su filosofía:

- 1). Llevar las formas de expresión peculiares del alemán hasta extremos, los cuales seguramente no se habían llevado y más allá de los cuales parece imposible llevarlos;
- 2). Emplear en sentido etimológico expresiones cuyos sentidos más corrientes o únicos actuales son otros;

⁴¹ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 102.

⁴² Cfr. SÁNCHEZ REDONDO Pablo, *El proyecto incumplido de Heidegger*, en *Pensamiento* 217, (2001), 4.

3). Por último, hacer juegos de palabras que van desde utilizar las relaciones dadas entre las formas y significaciones corrientes de las expresiones existentes hasta interponer nuevas expresiones, significaciones y relaciones entre ellos, y desde los hechos en un solo pasaje sin importancia hasta los hechos con las expresiones más importantes de la obra a lo largo de toda ella.⁴³

La extraordinaria dificultad y el carácter polisémico del lenguaje filosófico de Heidegger han determinado en gran medida la prevención y la suspensión de cualquier juicio precipitado respecto al valor global de su filosofía. Pero de forma subterránea el discurso heideggeriano ha seguido actuando sobre las filosofías e ideologías dominantes, influyendo poderosamente en las generaciones filosóficas presentes, retando una y otra vez a seguidores y detractores. "Tal lenguaje resulta "bárbaro" ya dentro de la propia lengua alemana, como lo testimonia expresamente en más de un lugar la obra misma *-Ser y Tiempo-*".⁴⁴

Todo esto ha influido de manera determinante para que, en suma, su filosofía así se considere:

*"La filosofía de Heidegger sea considerada como una filosofía característicamente filológica o lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en considerable proporción, en hacer explícito el sentido que encuéntrase implícito en las expresiones de lenguas determinadas, la alemana, la griega, y en hacerlo explícito no sólo pro medio de otras expresiones que lo enuncien, sino de preferencia haciendo resaltar la forma de aquellas mismas expresiones y el sentido anejo a esta forma, con lo que éste no resulta expresable en otras lenguas sin introducir en la traducción las expresiones originales cuyo sentido se enuncia en otras, ni a menos que existan o se articulen en la lengua de la traducción expresiones de una forma que tenga o a la que quepa dar el mismo sentido anejo a la forma de las expresiones originales o uno suficientemente equivalente"*⁴⁵.

⁴³ Cfr. GAOS José, *Introducción al Ser y el Tiempo de Martín Heidegger*, F.C.E., México, 1996, 8-9.

⁴⁴ *Ibid.*, 9.

⁴⁵ *Ibid.*, 10.

3.4. Vistazo a la ontología heideggeriana: preeminencia del ser sobre el ente.

Una vez que he planteado un sencillo marco de referencia acerca de nuestro autor, nos enfocamos propiamente a lo que ocupará nuestro estudio.

Propongo como punto de arranque un tentativo recorrido a través de este tema. Para ello, nada mejor que su obra póstuma: *"El Ser y el Tiempo"*.

En citada obra Heidegger inicia situando el término "SER" a través de los siglos. ¿Qué es el ENTE? Es una pregunta que desde la Edad Antigua con Sócrates, Platón y Aristóteles, a través de la Edad Media con los grandes doctores de la Iglesia Católica y en la Edad Moderna con Descartes, Pascal, Bacon, Malebranche, Spinoza, Hume, Kant..., y hasta la Edad Contemporánea con Kierkegaard, Marcel, Husserl, etc., ha ocupado la atención de los grandes filósofos. Sin embargo, sin encontrar una respuesta satisfactoria, tal vez por ser como afirma nuestro filósofo: *"de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco menester de definición"*.⁴⁶

Sin embargo, antes de referirnos propiamente a lo que diferencia al ser del ente y justificar la preeminencia del primero sobre el segundo, expresamos un sencillo preámbulo. La ontología, sea que se le tome por disciplina independiente a la Metafísica o como parte de ella, es innegable que, *"la ontología es la disciplina filosófica que trata del ser. 'On' es un nominativo de un participio griego que significa lo que es lo ente, y cuyo genitivo es ontos"*.⁴⁷ Ahora bien, *"el ser del (los) ente (s) es el único objeto propio del pensamiento ontológico, las ciencias ónticas, así los llama Heidegger, son las que investigan el mundo de los entes"*.⁴⁸

El término "Ontología" aunque comenzó a utilizarse apenas a mediados el siglo XVII, por el cartesiano Juan Clauberg (*Ontosophia, 1656*), aunque ya utilizado por los antiguos y oscurecido por los escolásticos, empero el tema del ser que es primario y fundamental en la filosofía fue recobrado por Heidegger.⁴⁹

⁴⁶ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 11.

⁴⁷ GAOS José, op. cit., 19.

⁴⁸ STEINER George, op. cit., 92.

⁴⁹ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 103.

A decir verdad, numerosos prejuicios sostuvieron la indiferencia ante el problema del ser, debido a las siguientes razones. Heidegger denuncia principalmente:

*“El primero es aquel de la generalidad absoluta del ser –un género–... El segundo es aquel de su indefinibilidad que se deduce de su generalidad absoluta –si no hay género no hay diferencia específica–... El tercero es aquel e su evidencia la cual dispensa, se dice, que uno se interrogue al respecto”.*⁵⁰

Consciente de la importancia de dilucidar el problema, Heidegger inicia su labor, pretendiendo dar una respuesta convincente. Así, en el año de 1907, luego de haber leído a Brentano y Aristóteles, Heidegger comenzó a plantearse la pregunta: ¿Qué es el ser que hace posible la existencia toda, cuál es el “es” en cada ente?⁵¹

Gaos citando a *Ser y Tiempo* hace un recorrido ante los laureles y azotes que ha sufrido la cuestión. Presenta cómo por pensar que el “ser” era indefinible y no necesitada de definición por ser trascendente o trascendental, no se le podía definir por su género y diferencia específica; por lo anterior, la consecuencia fue el abandono de la Ontología, del ser, como un tema del que se pudiera ufanarse en la investigación.⁵²

Sin embargo, precisamente bajo este panorama resucita nuevamente la cuestión ¿Qué es el ser? ¿Qué es el hombre? Ahora bien, todo preguntar es un buscar y un buscar que necesita preguntar en determinada dirección para que le venga lo buscado. Y, *“aquello que se pregunta en cuando se trata de desarrollar cómo es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello “sobre lo cual” los entes, como quiera que se les dilucide, son en cada caso ya comprendidos”.*⁵³

A fin de responder a dicha cuestión del ser, Heidegger analiza su estructura en tres momentos que a continuación presento:

⁵⁰ BOUTOT Alain, op. cit., 21.

⁵¹ Cfr. STEINER George, op. cit., 89.

⁵² Cfr. GAOS José, op. cit., 19-20.

⁵³ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 15.

Pero ente, en el sentido de lo que se pregunta –lo que orienta y motiva la investigación. (das Erfragte)... Después, aquello que se pregunta –propriadamente la investigación- (das Gefragte)... Finalmente tenemos aquello que se pregunta –punto de partida- (das Befragte)".⁵⁴

Una primera respuesta nos ubica en que el hombre es un ente cuyo ser consiste en irle éste. Nuestro ser consiste radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decirlo así, nuestro ser mismo, para ser; es decir, por naturaleza el hombre *es*, y no puede *no ser*. Valga aquí también decir que "no hay "ente" sin "ser". Sin los "entes" ese "ser", que es su "entidad", sería una formulación tan vacía como una forma platónica pura o como el "motor inmóvil" de Aristóteles".⁵⁵

Dando, pues, un paso agigantado la filosofía existencial, "se lanza a la búsqueda de lo que sea el ser concreto, el existir (en latín, *esse*), el mismo existente que hace objeto de reflexión la filosofía de la vida y de la acción".⁵⁶

He propuesto como ejemplo hasta ahora al hombre, pues él es el único que tiene la posibilidad de interrogarse a sí mismo, ya que los entes intramundanos como veremos más adelante, no gozan de la plenitud de ser que conlleva el hombre. Heidegger mismo enfatizará entre todos los entes, entre todo lo que es y compone el conjunto "óntico" *das Seiende*, un ente, un *Seiendes*, sin duda privilegiado, el hombre.⁵⁷

"El ser de los entes no "es" él mismo un 'ente' ".⁵⁸ Esta afirmación es el origen de la continua distinción que nuestro filósofo hace entre el ser y ente, pues, para él el ser es aquello que se interroga y se quiere decir de los entes; la pregunta por el ser exige que se anticipe un acceso a los entes.⁵⁹

⁵⁴ BOUTOT Alain, Heidegger, op. cit., 22.

⁵⁵ STEINER George, op. cit., 108.

⁵⁶ LARROYO Francisco, op. cit., 104.

⁵⁷ Cfr. STEINER George, op. cit., 109.

⁵⁸ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 15.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 16.

Pero ente, en cambio, posee un sentido más vago, ya que *“ente es todo aquello de hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo”*⁶⁰

En agosto de 1955 durante un coloquio realizado en Francia. Heidegger se cuestionaba: ¿Qué es esto, la Filosofía? Y, en cuanto llegó a los temas irremplazables de “ser” y “ente” afirmaba que ellos son los pivotes, el centro de “luminosa oscuridad” al que todos los caminos conducen, sin importar el punto de partida.⁶¹

“Todo ente es en el Ser. Escuchar algo semejante suena a nuestros oídos como algo trivial, cuando no como algo muy insultante. Pues nadie necesita preocuparse de que el ente pertenezca al Ser. Todo el mundo sabe que ente es lo que es. ¿Qué otra cosa está permitido al ente sino esto: ser? Y sin embargo, precisamente esto: que el ente quede recolectado en el ser, que en el aparecer del Ser aparece el ente, esto asombró a los griegos, y a ellos en primer lugar y a ellos únicamente”.⁶²

Así, pues, nuestro filósofo manifiesta al ser con su respectiva superioridad sobre el ente; valga el ejemplo, el ser es toda una casa y el ente por su parte, es como uno de los muebles que la visten. El ser *“está implícito en el “que es” y el “cómo es”; en la realidad en el sentido más estricto; en el “ser ante los ojos”; en el “constar que...”; en el ser válido; en el “se un ahí”; en el ‘hay’ ”*.⁶³

El problema del ente, su conseguida inferioridad se debe a su ser general, lo que hace que una cosa sea lo que es, el conjunto de sus determinaciones constitutivas, su *“qué”* (quid), su esencia.⁶⁴

No obstante, los entes pueden determinarse en su ser, sin necesidad de que para esto tenga que estar dado el concepto explícito del ser, ya que de no ser así, no habría hasta el día de hoy conocimientos ontológicos, como ahora lo constatamos y damos por supuesto.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Cfr. STEINER George, op. cit., 41. *el Tiempo, op. cit., 17*

⁶² Ibid.

⁶³ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 16.

⁶⁴ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 106.

4. El Así, "el dar por supuesto" al ser tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser.⁶⁵

Resuelta la cuestión de la preeminencia del ser sobre el ente podremos comprender mejor el ser. Así, como dice Heidegger: "El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano".⁶⁶

"El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante sobre otros entes. Es, antes bien, un ente ópticamente señalado porque en su ser le va este su ser". Así la comprensión del ser vendrá a estar determinada por el "ser ahí". "Ahora bien, el 'ser ahí' es un ente esencialmente diferente a todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del 'ser ahí', la forma de ser que es la "existencia" -"⁶⁷

Sin embargo, aunque existen otros tipos de entes que son reales, su forma de ser es completamente distinta a la del hombre. Así que atendiendo a estas diversas formas del ser del ente, podemos distinguir: existente: los hombres. Lo vivo: las plantas, los animales. Lo que está ahí adelante, en el sentido de *res*, de cosa, de *Vorhandenes*: las cosas materiales. Lo "a la mano", lo *Zuhandes*: las cosas de uso en el sentido más alto. Aquello cuya forma de ser no consiste en ninguna de esas, sino que consiste en un darse de la forma como se dan los números o el espacio.⁶⁸

Es obvio entonces que los hombres estamos por encima de los demás seres, esto lo apoyamos en palabras de nuestro filósofo: "El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es".⁷⁰

De la misma forma urge llamar de distinta manera a lo que es el "ser ahí" y los entes ajenos a su ser. Se distingue en especial entre lo ontico -ser ahí- y lo ontológico -existencia-, denominando lo primero "existencial" y lo segundo "existenciario".

⁶⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 17.

⁶⁶ STEINER George, op. cit., 80-81. Como referencia diremos que esta cita textual de Heidegger está tomada de la *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959.

⁷⁰ HEIDEGGER Martín, *Kant y el problema de la Metafísica*, op. cit., 191.

4. El hombre, un “ser ahí”.

4.1. El “ser ahí”.

Resuelta la cuestión de la preeminencia del ser sobre el ente podremos comprender más fácil el “ser ahí”. Una vez que la Ontología fue olvidada y resucitarla parecía difícil; sin embargo, Heidegger lo logra y desde este momento le es posible hablar de un “ser ahí”. Esto fue fácil si consideramos que las ciencias tienen como modos de conducirse al hombre, la forma de ser de este ente.

“El “ser ahí” es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes.

*Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser”.*⁶⁷ Así la comprensión del ser vendrá a estar determinada por el “ser ahí”.

*“Ahora bien, el “ser ahí” es un ente esencialmente diferente a todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del “ser ahí”, la forma de ser que es la “existencia” ”.*⁶⁸

Sin embargo, aunque existen otros tipos de entes que son reales, su forma de ser es completamente distinta a la del hombre. Así que atendiendo a estas diversas formas del ser del ente, podemos distinguir: existente: los hombres. Lo vivo: las plantas, los animales. Lo que está ahí adelante, en el sentido de *res*, de cosa, de *Vorhandenes*: las cosas materiales. Lo “a la mano”, lo *Zuhandes*: las cosas de uso en el sentido más alto. Aquello cuya forma de ser no consiste en ninguna de esas, sino que consiste en un darse de la forma como se dan los números o el espacio.⁶⁹

Es obvio entonces que los hombres estamos por encima de los demás seres, esto lo apoyamos en palabras de nuestro filósofo: *“El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es”.*⁷⁰

De la misma forma urge llamar de distinta manera a lo que es el “ser ahí” y los entes ajenos a su ser. Se distingue en especial entre lo óntico –ser ahí- y lo ontológico –existencia-, denominando lo primero “existencial” y lo segundo “existenciario”.

⁶⁷ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 21.

⁶⁸ GAOS José, op. cit., 24.

⁶⁹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *Introducción a la Filosofía*, Frónesis, Madrid, 2001, 81.

⁷⁰ HEIDEGGER Martín, *Kant y el problema de la Metafísica*, op. cit., 191.

Preguntándonos ¿Cómo se manifiesta este “ser ahí”? ¿Cuál es su campo de expresión? Tendremos que decir “existencia”. Así, el ser tiene como única referencia para ser comprendido el saber que existe.⁷¹

4.2. El ser del “ser ahí” se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el “ser ahí” mismo, o esta ha caído en ellos o crecido en cada caso ya en ellos.⁷²

Dando una mayor luz a la cuestión del “ser ahí” indicaremos la manera cómo hemos llegado a formularla. Debido a que el hombre es un ente que por esencia interroga al ser, interrogando en primer lugar su propio *Sein*, es un *Da-sein*; un “ser ahí”, un “es-ahí”. Así lo óntico llega a ser un *Da-sein* que interroga lo ontológico.⁷³

“El ente que es en cada caso uno de nosotros mismos en tanto que hombres lo vamos a llamar la existencia humana, el *Dasein* humano, o más breve... existencia o *Dasein*, o más ser ahí”.⁷⁴

La existencia, el *Da-sein*, el “ser ahí”, es el ente que esencialmente se abre, rompe, sale, se alumbra; es decir, es un ente que, en y con su ser, empieza abriendo, empieza haciendo romper una esfera de potencia, una esfera del quedar manifiesto, del ponerse de manifiesto ente, incluyendo en ese ponerse de manifiesto (o quedar de manifiesto) la existencia o *Dasein* mismo, y ello no a y a veces, sino en tanto que la existencia o *Dasein* existen, es decir, se caracterizan por su *Existenz*, por su existir.⁷⁵

“El carácter ontológico del *Dasein* es una comprensión de las cosas, que le permite orientarse en la vida, merced a que prevé el futuro. La comprensión es un proyecto (*Entwurf*) una captura progresiva de lo que puede ser o llegar a ser.”⁷⁶

⁷¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., 80. Este es uno de los apartados donde Heidegger más se refiere a Dios, en este caso para tratar el problema de su existencia, el cual concluye diciendo: Al ser de Dios pertenece la existencia (es decir, la realidad, el ser-real); Dios, por su esencia, es aquello que no puede no ser. Su esencia: un *ens realissimum*. Si Dios no fuese Real, le faltaría algo; y como no puede faltarle nada, tiene que existir.

⁷² HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 22.

⁷³ Cfr. STEINER George, op. cit., 110.

⁷⁴ HEIDEGGER Martín, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., 80.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 148.

⁷⁶ LARROYO Francisco, op. cit., 110.

A pesar de lo indicado hasta el momento, tenemos que aceptar que no hemos dado un gran paso, ya que falta el esencial escenario donde el “ser ahí” se manifiesta y reluce más plenamente su existencia.

4.2. El ser del hombre como “ser en el mundo”.

Al “ser ahí” le es esencial “ser en el mundo” como condición para que se den entes intramundanos cuya condición no es la de “ser ahí”.

*“El “ser ahí” existe. El “ser ahí” es, además un ente que en cada caso soy yo mismo. El existente “ser ahí” le es inherente el “ser, en cada caso, mío” como condición de posibilidad de la propiedad –yo soy, tú eres- y la impropiedad –cosa objeto-. El “ser ahí” existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos”.*⁷⁷

Pero este ser y este existir exige necesariamente ser como “ser en el mundo”. Con esta base podemos asegurar en suma, que existencia significa ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein), y es que, sino se existiera se carecería de ser y con ello, de estar en alguna parte.⁷⁸ Además, gracias a este “ser en” se puede realizar la trascendencia hacia un escenario diferente al mundo.

El *Dasein* que es como ya dijimos el “ser ahí” y “ahí” es en el mundo concreto, real, cotidiano, más aún, ser humano es –atendiendo a su raíz latina- *humus* “tierra”, por tanto, inyectado en la realidad cotidiana; así indica Heidegger la inmanencia incorporación radical del hombre en el mundo.⁷⁹ Así como no hay existencia humana sin mundo, tampoco hay un “ser ahí” aislado de los otros. El mundo de la existencia humana es un mundo común; podríamos decir, un mundo que lleva en sí la coexistencia.

“El “ser en el mundo” es una “estructura” a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del “mundo”, del “quien” sea en el mundo, y del “ser en” el mundo””.⁸⁰

⁷⁷ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 65.

⁷⁸ Cfr. HEIDEGGER Martín, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., 318.

⁷⁹ Cfr. STEINER George, op. cit., 111.

⁸⁰ GAOS José, op. cit., 27.

A esta afirmación de Gaos correspondemos con la de nuestro filósofo quien sostiene que a pesar de la unidad del “ser en el mundo” se le puede ver por tres lados diferentes que encierran su integridad. El primero que Heidegger menciona es el “en el mundo”; que equivale a preguntarse por la estructura ontológica del mundo y de definir el concepto de mundanidad. En segundo lugar, el ente que es en cada caso en el modo del “ser en el mundo” atendiendo a lo que se busca cuando se pregunta por un ¿quién? Finalmente el “ser en”, tratando de poner de manifiesto la constitución ontológica del “en”.⁸¹

Pero, entender el “ser en” únicamente como complemento de “el mundo” sería algo muy pobre afirma Heidegger, por ello, cuando hable de ser se tratará de la forma de ser de un ente que es “en” otro como el agua “en” el vaso, el vestido “en” el armario. No obstante, en cuanto están en el espacio, continúa diciendo Heidegger, están dispuestos a una ampliación, por ejemplo el banco en el aula, está en la universidad, la universidad en la ciudad... hasta concluir que el banco está en un espacio cósmico.⁸²

Por otro lado, aparece la expresión el “ser en el mundo” en la “cotidianeidad” muy bien puede ilustrarse con un trabajador manual que matilla con un martillo a todos los entes intramundanos que sirven como “útiles” que se manejan. Este manejar es el modo del “curarse de”; “curarse de” útiles o “curarse de manejarlos”. Valdría, empero, destacar que así como se martilla por ejemplo para colgar un cuadro sobre la pared y a la vez adornar la habitación, el “ser en” también persigue su objetivo que es un curarse, conformarse con el útil de que se cura. Pero advertamos que hay un *conformarse óntico*, o más exacto, *existencial* y un “conformarse *ontológico*”, o más exactamente, existenciario.⁸³

Es un hecho que el ser dentro el mundo es un *existenciario*, es decir; una determinación constitutiva del existir humano, un modo de ser propio al “ser ahí”. En cambio los seres intramundanos no tienen propiamente mundo alguno. Podríamos decir, están en el mundo pero sin mundo.⁸⁴

⁸¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 27.

⁸² Ibid.

⁸³ Cfr. Ibid., 29.

⁸⁴ Cfr. BOUTOT Alain, op. cit., 25.

Los entes intramundanos de que se cura el “ser en el mundo” tienen la forma de “ser ante los ojos” es decir, en sentido de una determinada relación de lugar, que son a manera de notas ontológicas que llamamos *categoriales*, o bien, de entes que son distintos al “ser ahí”. En cambio el hombre como presente en el mundo –del que nos referimos– es un “existenciario” diferente a estos entes que se encuentran frente a él.⁸⁵

“En” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo en el sentido de habito y diligo*.⁸⁶

Con lo anterior queda claro que el “ser ahí”, “ser en el mundo”, no es estar dentro de una forma espacial; es un “encontrarse” “comprendiendo” o “comprender” “encontrándose”, desde el punto de vista del *sentido* o bien, *habla*, y el silencio y el oír y escuchar, de que nacen la *interpretación* y el *lenguaje*.⁸⁷

Por otro lado, aparece la expresión el “ser cabe” el mundo que hemos de explicar para seguir comprendiendo el desarrollo de la filosofía existencialista de Heidegger. Esta expresión explica Heidegger, denota el absorberse en el mundo del “ser en”, es un existenciario fundado en el “ser en”. Quede claro que no mienta nada semejante al *ser ante los ojos* juntas cosas que vienen a estar delante dentro del mundo.⁸⁸

En este momento nuestro filósofo habla de la efectividad del factum “ser ahí”, de su facticidad vivida por este “ser en”. Y aunado a este novedoso descubrimiento, el *Dasein* revela dentro de sí un destino del que no podrá escapar porque está marcado de alguna forma. Así, pues, el “ser en el mundo” del “ser ahí” se despedaza en los más variados modos del “ser en”, que en suma podemos decir que es la serie de actividades que el hombre realiza, tales son: producir algo, cuidar algo, indagar, definir... modos que llevan implícito el “curarse de” que son modos deficientes; por ejemplo: descansar, renunciar, omitir...

⁸⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 66.

⁸⁶ Ibid., 66-67.

⁸⁷ Cfr. Ibid., 52. Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 76.

⁸⁸ Cfr. Ibid., 67.

Aclarando más, podemos definir la expresión “curarse de” como un llevar a cabo, despachar, liquidar algo. La expresión puede mentar también un curarse de algo en el sentido de “procurarse algo”; “curarse de” mienta algo semejante a temer.⁸⁹

Y efectivamente, el “ser en el mundo” es parte integral del *Dasein* mismo y está presente en todo momento, no sólo en el aprender, sino aún en el modo de la preocupación (*Besorgen*).⁹⁰

Concluyendo este apartado nuestro autor sostiene que el “ser en” nos es por así decirlo, una *peculiaridad* que a veces se tenga u a veces no, ya que como existente nunca estará exento de “ser en” porque el ser del “ser ahí” sólo se puede realizar en cuanto como es un “ser en el mundo” rechaza toda figuración y encubrimiento porque este fenómeno es visto en cada ser.⁹¹

4.3. La mundaneidad del mundo.

En el punto anterior ejemplificamos el “ser en el mundo” como un martillo para martillar. “Las “referencias” del “para” de los útiles y el “curarse de”, de la “conformidad” y del “conformarse” o, en suma, la “significatividad constituye el ser mismo del mundo, la “mundaneidad” ”.⁹²

¿Qué puede querer decir describir “el mundo” como fenómeno? Es la pregunta con que Heidegger inicia su capítulo III de *El Ser y el Tiempo* donde hace referencia a la *mundaneidad del mundo*. Líneas más adelante él mismo responde a su interrogante sosteniendo: “Permitir ver los entes que se muestran dentro del mundo”⁹³ Un primer paso –prosigue– podría ser describir la serie de cosas que ven nuestros ojos: casas, montañas, animales... sin embargo resulta de poca importancia, es un plano óptico. Por ello concluye que describir el mundo fenomenológicamente querrá decir “poner de manifiesto y fijar en conceptos categoriales el ser de los entes “ante los ojos” dentro del mundo”.⁹⁴

⁸⁹ Cfr. Ibid.

⁹⁰ Cfr. BOUTOT Alain, op. cit., 26.

⁹¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 71.

⁹² GAOS José, op. cit., 31.

⁹³ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 76.

⁹⁴ Ibid., 76.

Ahora bien, hemos iniciado a hablar de mundo, pero en un sentido vago, sin saber cuál es exactamente su significación, por esto, resulta de capital importancia saber de qué mundo hablaremos cuando se presente la cuestión mundo. Heidegger al respecto dirá que al referirse a mundo, no hablará de “este” ni “aquel” mundo, sino de la mundaneidad del mundo en general.⁹⁵ La mundaneidad por ser un fenómeno que abarca a todos los entes que se realizan inmersos en el mundo, es un concepto ontológico y hace alarde a la estructura de un elemento más que se encuentra constituyendo “el ser en el mundo”, la mundaneidad es ella misma un existenciario. Sin embargo, aunque pareciera que al preguntarnos por el mundo desde una visión ontológica desecháramos aquellos entes que el “ser ahí”, por esencia no es; Heidegger muestra que toda investigación del mundo requiere además de los entes intramundanos y de su ser, aunque estos no nos muestren en sí la mundaneidad.⁹⁶

Así nuestro filósofo encuentra una mayor tranquilidad al enunciar esta definición, a la que pretende manifestar en su sentido claro. Más aún, en el ambiente de pleno siglo XX se respiraba un ambiente de incertidumbre hacia lo que en verdad era el mundo. Algunos la utilizaban en sentido óntico, refiriéndose a totalidad; mundo, como término ontológico como el ser de los entes; nuevamente en sentido óntico pero como lugar en que un hombre vive y, finalmente, el concepto ontológico existenciario de la mundaneidad. Heidegger se inclina por la tercera significación. Por ello, al hablar de *mundano* se refiere a una forma del “ser ahí” y no de los entes del mundo.⁹⁷

*“El mundo es, pues, un ente cuya forma de ser es la “mundaneidad”; la “mundaneidad” es el ser que hace que el mundo sea el ente que es; pero como la “mundaneidad” está constituida por la “significatividad”, y ésta integrada a su vez no sólo por las “referencias” del “para” de los útiles y de la “conformidad”, que de suyo es de los útiles, sino también por las “referencias” del “para” del “curarse de”, del “conformarse” y del “por-mor” (para) que de suyo son del “ser ahí”, el mundo no tiene la forma de ser de los útiles, el “ser a la mano”, el mundo no es un ente integrante del “ser en el mundo” del “ser ahí”. “Significatividad”, “mundaneidad” y “mundo” son existenciaros y no categorías como “ser a la mano” y “útil”.*⁹⁸

⁹⁵ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 77.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 77.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.* HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 83.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 77-78.

⁹⁸ GAOS José, op. cit., 31.

Una segunda pregunta que Heidegger se plantea es, **¿Qué es lo que constituye su sentido ontológico?** Aquí dirá que los entes dentro del mundo lo constituyen las cosas, cosas naturales y cosas *dotadas de valor*. Esta segunda distinción es más perfecta, no obstante, estas cosas son entes *dentro* del mundo. “*En la pintura óptica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno ‘mundo’*”.⁹⁹

El “ser ahí” que es el “ser en el mundo” descubre los entes naturales dentro del mundo circuncidante que lo engloba. Al igual, este “ser en el mundo” o “andar en el mundo” servirá al hombre para “curarse” con los seres intramundanos de todo aquello que usa y manipula y que tiene su peculiar *conocimiento*.¹⁰⁰ Así, pues, un útil que se encuentra en *referencias* a una totalidad de útiles y del “curarse de” tienen por objeto el “ser ahí” y a esta serie de actuaciones dentro el mundo es a lo que llamamos propiamente *mundaneidad*.¹⁰¹

Heidegger entendía el “curarse” primeramente del conocimiento y en segundo lugar, de los entes que se muestran o aparecen –fenómenos- en lo circunmundano. Así, los entes se pueden comprender como herramientas del ser. Equivaldría a llamar “útil” a los entes: como un martillero al que martilla o una pluma al que escribe.¹⁰²

Dirá José Gaos, comentando el Ser y tiempo de Heidegger, el “ser en el mundo” es como un trabajador que martilla con un martillo y se ayuda para ello de seres intramundanos que realizan la función de “útiles” y se manejan al antojo. Estos útiles se refieren al “mundo circuncidante” y a la naturaleza que forma parte de este mundo.¹⁰³

Parecería entonces que el mundo es un ente que sirve al “ser ahí” en su curarse. Sin embargo, lo que es el ser que hace del mundo lo que es -la mundaneidad del mundo nos demuestra que el mundo no es un ente más con que el hombre se encuentra –ente a la mano-: el mundo es un ente integrante del “ser en el mundo” del ser humano.¹⁰⁴

⁹⁹ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 77.

¹⁰⁰ Cfr. Ibid., 80.

¹⁰¹ Cfr. GAOS José, op. cit., 33.

¹⁰² Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 82.

¹⁰³ Cfr. GAOS José, op. cit., 28-29.

¹⁰⁴ Cfr. Ibid., 32.

Al referirnos, pues, a mundano lo haremos para significar un “ser ahí” y no por el contrario, “ser ante los ojos”. Esto equivale a decir que: “*al ver la estructura del “ser ahí” que es el “ser en el mundo” trae consigo un pasar por alto el fenómeno de la mundaneidad.*”¹⁰⁵

Por último y ya que concluimos que la mundaneidad del mundo sólo será posible desde un plano ontológico, iremos que su análisis se mueve en la ontología tradicional, pero únicamente en los casos que ve a la mundaneidad en un callejón sin salida. Por otra parte, una exégesis de la mundaneidad del “ser ahí” y de las posibilidades y formas de “mundanación” de este habrá de mostrar *por qué* el “ser en” pasa por alto óntica y ontológicamente en la forma de ser del conocimiento del mundo el fenómeno de la mundaneidad; aunque necesario será siempre partir del punto fenoménico.¹⁰⁶

Ahora sólo diremos —hecha la debida explicación del mundo y la mundaneidad— que un poderoso aliado para llegar hasta el cúlmen de la mundanidad, sea el *mundo circuncidante* que supone espacialidad y que representa en sí el término medio hasta la idea de *mundaneidad* en general. Así, “*la mundaneidad del mundo circundante (la circummundanidad) la buscamos a través de una exégesis ontológica de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente.*”¹⁰⁷

4.4. Encuentro del *dasein* con su existencia.

Una vez que el “*ser ahí*” se descubre como “*ser en el mundo*” rodeado de “*útiles*” de los que se “cura” experimenta algún sentimiento propio de su naturaleza. Este sentimiento, más allá de todo conocimiento, nos hace sentir que existimos, que estamos ahí, que tenemos la nota característica de ser ya arrojados en el existir, en el ser.¹⁰⁸

Heidegger puntualiza en primer lugar que “*lo que designamos ontológicamente con el término “encontrarse” es ónticamente lo más conocido, cotidiano: el temple, el estado de ánimo.*”¹⁰⁹

¹⁰⁵ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 78.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, 79.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 79.

¹⁰⁸ Cfr. GAOS José, op. cit., 44.

¹⁰⁹ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 151.

Por ello, la actividad del “curarse de” del “ser ahí”, tal o cual estado de humor, el tender a esto o aquello no son en sí una nada, sino más bien la explicación de que el individuo es en cada caso un estado de ánimo.

Empero, ni la fe, ni la ciencia nos hacen sentir ni el de dónde, ni el adónde de nuestro ser de arrojados, por ello vemos la existencia como una carga y buscamos afanosamente la huída; la huída óptica o *existencial* es ontológica o *existencialmente* un *abrirse* aquello ante lo que se huye.¹¹⁰ A este fenómeno le llamaremos *encontrarse* equivalente a sentirse arrojado y sentirse que se es.

En el estado de ánimo el “ser ahí” es de hecho un ser *abierto*, dispuesto a la aversión para encontrarse. Esto no equivale a conocido en cuanto tal, sino únicamente se hace presente “que es” el de dónde y el adónde están aún ocultos; esta situación de que el “ser ahí” no “caiga en cuenta” nos llevaría a pensar que el ser está en contra del fenómeno el afectivo “estado de abierto”, pero esto equivale más bien a una *prueba* de él.¹¹¹

“Este carácter del ser del “ser ahí”, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien “abierto”, este “que es”, lo llamamos el estado de “yecto” de este ente en su “ahí”.”¹¹²

Intentando simplificar las tres características ontológicas existenciales del encontrarse, fiel a Heidegger Gaos propone las siguientes:

“1ª. “Abrirse” el “ser ahí” en su “estado de yecto”: e “inmediata y regularmente” en el modo del desvío o de la aversión; 2ª. “Abrirse” con igual originalidad” la “existencia”, el “ser ahí con” y el mundo; 3ª. “Abrirse” el mundo de tal modo que se “descubren” entes intramundanos como entes que pueden “afectar” al “ser ahí”.”¹¹³

¹¹⁰ Cfr. GAOS José, op. cit., 44.

¹¹¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 152.

¹¹² Ibid., 152.

¹¹³ GAOS José, op. cit., 46.

El ser es vuelto patente como una carga porque, el “ser ahí” no se sabe debido a que las posibilidades de *abrir* conque cuenta nuestro conocimiento se quedan realmente cortas frente al original *abrir* propio de los sentimientos ante los cuales el “ser ahí” es colocado ante su ser como “ahí”.¹¹⁴ De esta manera se comienza a visualizar como un ser limitado, pero con posibilidad de ser mejor aún en su calidad de predestinado. Por ello, una vez que el hombre se encuentra y visualiza como “ser posible” inicia su regeneración “curándose” y aquí es donde descubre a los entes intramundanos de que se cura: ve que no es único, hay otros entes que si bien no igual de perfectos, pero que precisamente por eso pueden ayudarle a perfeccionarse.

Delimitando más aún este factor del encuentro, Heidegger en su obra *Introducción a la Filosofía* explica el ser descubridor la *existencia* en el niño y en los primeros tiempos del hombre, propiciando así este encuentro. Pero, lo que él mismo aclara al referirse a primeros tiempos es que no se refiere a una interpretación de lo primitivo, primeras épocas o tiempos, sino más bien al principio de la existencia del *Dasein* en términos de Ontología Fundamental, y no como Antropología.

En primer lugar afirma con respecto a la esencia, que ésta no puede ser absolutamente distinta por el hecho de referirnos a un hombre –a un niño-. Luego, plantado en el análisis de la existencia dirá que no puede apelarse mas que al nacimiento –no a la muerte-. Empero, es difícil este encuentro debido a la falta de elementos con que se cuenta en la niñez. Retroceder –dirá- sería la forma más correcta para encontrarse con lo que fue y a nuestro nacimiento no podemos retroceder sino necesariamente a través e una trabajosa marcha hacia atrás o e un recorrido hacia atrás; y hasta para el mismo recorrido es menester una elaboración del punto de partida de esa marcha de tipo muy distinto que para cualquier otra marcha hacia a algún límite de la existencia o *Dasein*.¹¹⁵

Dijimos que Heidegger sostiene que la esencia no es absolutamente distinta a la existencia por el hecho de referirse las dos al mismo objeto –el hombre-. “*En todo ente ‘hay’ pues un “qué-es” y un “que-es”, essentia y existentia, posibilidad y realidad*”.¹¹⁶

¹¹⁴ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 151.

¹¹⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., 133-135.

¹¹⁶ HEIDEGGER Martín, *Kant y el problema de la Metafísica*, op. cit., 192.

Posteriormente Heidegger en dicha obra cita lo que ya de alguna manera habíamos referido, pero atendemos a él en el sentido que agrega un nuevo elemento a nuestro conocimiento. Nuestro filósofo dice que una vez constatada la existencia se indica este encontrarse –hasta aquí nada nuevo- pero una vez que Heidegger habla del desocultamiento de lo que está-ahí-adelante, nos transportará a ver que gracias a este encuentro e interrelación con los demás entes, el hombre se descubre como “echado” (*geworfen*) al mundo. Se experimenta en un “estado de yecto”, un *Geworfenheit*; un mundo al que nos echaron sin dejarnos elegir.¹¹⁷

Este sentirnos *echados*, no es sino la expresión de la facticidad de la entrega a la responsabilidad y un ser “que es y ha de ser” “abierto” en el constante encuentro pero no con los entes “ante los ojos”, sino más bien concibiéndose el mismo como un existenciario que es como “ser en el mundo”.¹¹⁸

“La “facticidad” no es la “efectividad” del *factum brutum* de algo “ante los ojos”, sino un carácter del ser del “ser ahí” acogido en la existencia, aunque inmediatamente repetida”.¹¹⁹

“La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, en su calidad de ente, según su diferente extensión y según los diferentes grados de claridad y certeza”.¹²⁰

Heidegger escribe cómo “el poder, deber y necesitar de un “ser ahí” hacerse con su saber y querer fácticamente dueño del estado de ánimo puede significar una primacía de la voluntad del conocimiento en ciertas posibilidades el existir”.¹²¹ A la vez alerta que no por ello se debe negar ontológicamente el estado de ánimo la forma original el “ser ahí” que puede estar abierto a sí mismo antes de cualquier conocer y querer, propios del entendimiento y de la voluntad y tampoco considerarlos muy por encima de lo que es capaz el “ser ahí” sin estas facultades intelectuales.¹²²

¹¹⁷ Cfr. STEINER George, op. cit., 116.

¹¹⁸ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 152.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ HEIDEGGER Martín, *Kant y el problema de la Metafísica*, op. cit., 192.

¹²¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 153.

¹²² Cfr. Ibid.

A manera de conclusión de este punto, vemos cómo la consecuencia, por un lado, de este encontrarse es el *mal humor*. El “ser ahí” se vuelve ciego a sí mismo, se exime del mundo circuncidante en que progresa su ser existencial, entonces, el encontrarse cae sobre el “ser ahí”; el estado de ánimo no viene ni de *fuera* ni de *dentro* sino que emerge del mismo “ser”. No falta empero el lado positivo de este encontrarse y se da cuando el estado de ánimo ha “abierto” ya en el “ser en el mundo”, lo cual posibilita el “dirigirse a”.¹²³

Constatando como el “ser ahí” en su afán de “curarse” de este “estar arrojado” con que se *encuentra* vivirá *golpeado* y sufriendo las *heridas* en su afrontar los entes en su encontrarse y curarse.

4.5. El *Dasein* en relación con los otros.

El hombre siempre se encuentra en continua relación con los demás, es imposible concebirlo solo y autosuficiente, y es que el hombre es por su propia constitución un ser con otros. “Más, si el ‘sí mismo’ debe concebirse sólo como un modo del ser de este ente, esto parece ser equivalente a la evaporación del verdadero ‘núcleo’ del ‘ser ahí’”.¹²⁴ “Tan primigenio como el “ser en el mundo”, es el “ser con”. El ser es para el “ser existente”, “ser con” (*Mit- Sein*) y “ser-con el ser existente” (*Mit-Dasein*)”.¹²⁵

Cabe mencionar que los “otros” no son ningún “ser a la mano” (*Zuhandenes*), o “ante los ojos” (*Vorhandenes*), sino que son como el “ser ahí” que hecha mano de estos “útiles” intramundanos. Y puesto que la existencia es constitutivamente apertura, los otros “yos” son en cuanto tales, partícipes del mismo mundo en que vivo.¹²⁶ Es por ello que como sus semejantes que son, manifiesta el cuidado por los demás constituyendo esto, la relación entre los hombres.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, 154.

¹²⁴ *Ibid.*, 133.

¹²⁵ MOLINERO José L., op. cit., 203.

¹²⁶ Cfr. REALE Giovanni y ANTISEIRI Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico 3*, Herder, Barcelona, 1992, 520.

A manera de conclusión de este punto, vemos cómo la consecuencia, por un lado, de este encontrarse es el *mal humor*. El "ser ahí" se vuelve ciego a sí mismo, se exime del mundo circundante en que progresa su ser existencial, entonces, el encontrarse cae sobre el "ser ahí"; el estado de ánimo no viene ni de *fuera* ni de *dentro* sino que emerge del mismo "ser". No falta empero el lado positivo de este encontrarse y se da cuando el estado de ánimo ha "abierto" ya en el "ser en el mundo", lo cual posibilita el "dirigirse a".¹²³

Constatando como el "ser ahí" en su afán de "curarse" de este "estar arrojado" con que se *encuentra* vivirá *golpeado* y sufriendo las *heridas* en su afrontar los entes en su encontrarse y curarse.

4.5. El *Dasein* en relación con los otros.

El hombre siempre se encuentra en continua relación con los demás, es imposible concebirlo solo y autosuficiente, y es que el hombre es por su propia constitución un ser con otros. "Más, si el 'sí mismo' debe concebirse sólo como un modo del ser de este ente, esto parece ser equivalente a la evaporación del verdadero 'núcleo' del 'ser ahí'".¹²⁴ "Tan primigenio como el "ser en el mundo", es el "ser con". El ser es para el "ser existente", "ser con" (*Mit- Sein*) y "ser-con el ser existente" (*Mit-Dasein*)."¹²⁵

Cabe mencionar que los "otros" no son ningún "ser a la mano" (*Zuhandenes*), o "ante los ojos" (*Vorhandenes*), sino que son como el "ser ahí" que hecha mano de estos "útiles" intramundanos. Y puesto que la existencia es constitutivamente apertura, los otros "yos" son en cuanto tales, partícipes del mismo mundo en que vivo.¹²⁶ Es por ello que como sus semejantes que son, manifiesta el cuidado por los demás constituyendo esto, la relación entre los hombres.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, 154.

¹²⁴ *Ibid.*, 133.

¹²⁵ MOLINERO José L., op. cit., 203.

¹²⁶ Cfr. REALE Giovanni y ANTISEIRI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico 3*, Herder, Barcelona, 1992, 520.

5. El manifestar cuidado por los demás puede asumir dos direcciones: el primero equivale a eximir a los otros de sus propios cuidados –estar juntos–, mientras que el segundo, los ayuda a conseguir su propio cuidado –coexistir–.¹²⁷ Siendo para Heidegger este último, el digno de aspiración por parte del ser.

Así, pues, el *Dasein* toma conciencia que no podemos existir en y por nuestros propios términos, sino únicamente en relación; de lo contrario el yo se enajena de sí mismo y se transforma en un *Man* –en alemán *uno*–, en nuestro lenguaje sencillo, en una isla.¹²⁸ Más aún si constatamos que el mundo del “ser ahí” es un mundo común en cuyo seno se han anunciado los otros. Se puede decir que el *ser en relación* es acaparado por los otros y se determina únicamente en relación con ellos.¹²⁹

Nuestro filósofo dirá al respecto, que el “ser con” nos ayuda a entender que también los otros son y que ser solo no sería más que una forma deficiente de ser. Sin embargo, el “ser con” no equivale a un “ser juntos ante los ojos”; pero tampoco el “ser solo”. Resulta entonces interesante mostrar como los entes que rodean al “ser ahí” no son iguales a él y de ellos no “se cura”, sino que se “procura por ellos”.¹³⁰

*“El “ser uno con otro” que surge de hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de “distancia” y la “reserva”. El “ser uno con otro” de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza. A la inversa, el común entregarse a la misma causa emana del “ser ahí” realmente “empuñado” en cada caso. Sólo esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo”.*¹³¹

Así concluyo este subtítulo y me preparo para iniciar *el tiempo de la cotidianidad*. En el tiempo que es uno de los dos temas más importantes en la filosofía existencialista del alemán Martín Heidegger.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, 520.

¹²⁸ Cfr. STEINER George, *op. cit.*, 122.

¹²⁹ Cfr. BOUTOT Alain, *op. cit.*, 27.

¹³⁰ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, 137.

¹³¹ *Ibid.*, 139.

5. El hombre, ser inmerso en la temporalidad.

5.1. La angustia existencial.

A través de un recorrido que nos mostró el “ser” de nuestro autor y además la presencia de un “ser ahí” “en el mundo” llegamos a lo que propiamente es el actuar existencial del hombre en su ser de “arrojado” (Geworfenheit) en el mundo sin la menor posibilidad de superar su facticidad. Más aún, el factor tiempo lo limita y le permite únicamente progresar en la lucha contra su determinación sin salir realmente de ella. Por eso un tema obligado será la angustia, que redactamos enseguida.

En la segunda parte de *El Ser y el Tiempo*, Heidegger trata particularmente la temporalidad del hombre y nosotros nos hemos propuesto referirla también. No obstante, antes presentaremos los puntos de la *angustia* y la *cura*, debido a que luego de un *encontrarse* del ser, éstos son los que mayor conciencia le hacen tomar de su ser en el tiempo. Por el hecho del ser del hombre como un “ser en el mundo” debido a la estructura del “ser ahí”, el hombre se “abre” en el encontrarse con el escenario donde se manifiesta –mundo- y este encontrarse es precisamente el que orilla a un concebirse como limitado y viene así, como consecuencia insustituible la angustia.

La “angustia” que es la estructura fundamental del “ser ahí” como ser dentro del mundo, unifica los tres caracteres ontológicos del *Dasein*:

“1º. *El ser ante sí mismo (es decir la existencialidad – el “ser ahí”).* 2º. *El ser ya en el mundo (la facticidad – el “ser ahí” es factible) y,* 3º. *El ser al lado del siendo encontrado en el mundo (o bien, la caída – el “ser ahí” se identifica en el mundo de la preocupación)”*.¹³²

Tanto la angustia como el temor, se confunden y defieren a la vez. Lo que atemoriza es siempre un ente intramundano y amenazador por ser ente determinado *paraje se desaleja* no necesita acercarse *materialmente* en el espacio, más bien se acerca en la *espacialidad* del “des-alejar”. Por su parte, la angustia no sabe *de* qué se angustia; por ello cuando ésta pase dirá que se ha angustiado de nada.¹³³

¹³² GAOS José, op. cit., 29.

¹³³ Cfr. Ibid.

Retomando lo anterior, vemos cómo Heidegger se plantea más en la cotidianidad de los seres, ya que un ejemplo tan común del decir general, ilustra esta incertidumbre de la angustia. Abajándonos en la realidad, hablar de angustia resulta de lo más común. Muchas veces hemos oído decir o nosotros mismos hemos dicho “me siento angustiado” “te ves angustiado”. Sin embargo pasada la angustia ni siquiera se vuelve a recordar el problema.

No obstante, la angustia es un paso obligado en el transcurrir existencial del hombre, no es algo que podamos o debamos evadir, es más *“la existencia como tal no puede dominar, no puede hacer suya a voluntad, no puede adueñarse de este encontrarse en medio del ente que la transe y ocupa, en medio del ente que reina en ella”*.¹³⁴ La existencia es en sí, un existir fáctico; Heidegger explica esto en dos puntos que mencionamos:

“(1) Ninguna existencia o Dasein viene a la Existenz o existir en virtud de su propia resolución o decisión; (2) Ninguna existencia tendría necesariamente que existir, es decir, porque no podría no existir. Antes cada existencia puede también no ser”.¹³⁵

Pero podríamos pensar ¿Qué es lo que angustia al “ser ahí”? La pregunta en sí es fácil, para ello afirmamos en primer lugar que no pueden ser los entes intramundanos – casa, planta, carro-, pues esto inclusive como veremos más adelante, éstos le ayudan en el curarse. Más bien, “el ante qué” de la angustia compete al “ser en el mundo”. Así, con propiedad sostenemos que lo que está “a la mano” y “ante los ojos” quedan descartados, es decir, lo que le hace frente en su existir.¹³⁶

Gaos explicando esta afirmación de Heidegger muestra que todo curarse, todo procurar, todo conformarse y toda conformidad, todo ente intramundano pierde “significación”. Aquello de que la angustia se angustia es el “ser ahí”, lo que le angustia es siempre y únicamente su “ser en el mundo”, su ser mismo, él mismo.¹³⁷

¹³⁴ VATIMO Gianni, op. cit., 334.

¹³⁵ GAOS José, op. cit., 34.

¹³⁶ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 85.

¹³⁷ Cfr. GAOS José, op. cit., 56.

En dicho “ante qué” el *Dasein* también se percata de la finitud de su ser. Dirá Heidegger:

*“En el “ante qué” de la angustia se hace patente el “no es nada” ni en “ninguna parte”. La insistencia del “nada” y el “en ninguna parte” intramundanos quiere decir fenoménicamente: el “ante que” de la angustia es el mundo en cuanto tal”.*¹³⁸

A primera vista pudiéramos decir que con ello sería mejor dejar de vivir o simplemente disfrutar de lo poco que comparte una existencia arrojada a la facticidad. No obstante, nuestro filósofo elogiará este “ser arrojado en” pues enmarca una positividad que orienta al hombre a experimentarse como un “ser posible”, es decir, de ponerse a trabajar para buscar salir de su estado de *yecto*.

*“La angustia hace patente en el “ser ahí” al “ser relativamente” al más peculiar ‘poder ser’, es decir, el ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a si mismo. La angustia pone al “ser ahí” ante su “ser libre para” (propensio in) la propiedad de su ser como posibilidad que el es siempre ya. Pero este ser es a la par aquello a cuya responsabilidad es entregado el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo”.*¹³⁹

Con lo antedicho, hemos expresado una angustia que se manifiesta “ante”. Pero ampliamos más el horizonte de nuestro conocimiento y decimos que la angustia como “encontrarse”, a la par “angustia por”.

*“El “mundo” ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el “ser ahí con” de otros. La angustia quita así al “ser ahí” la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el “mundo” y el público “estado de interpretado”. Arroja al “ser ahí” contra aquello mismo por que se angustia, su “poder ser en el mundo” propio” –su ser posible-”.*¹⁴⁰

¹³⁸ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 207.

¹³⁹ *Ibid.*, 208.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 207-208. Martín, *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., 101.

¹⁴¹ Cf. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 211-212.

Se hunden, pues, todos los elementos intramundanos y la mundanidad es incapaz de provocar semejante reacción –angustia-. En cambio, este encontrarse abre la posibilidad (proyecto) de un “ser ahí” como “ser en el mundo” de encontrarse, una posibilidad de saber “cómo le va a uno” y, la única respuesta es que le va, “inhóspitamente”, o bien “el nada y en ninguna parte” o, quizá más correcto, “no estar en su casa”.¹⁴¹

Heidegger apoyado en palabras de San Agustín identifica esta angustia con el término *molestia*, a la cual define: “*Un cómo del experimentar, una carga y un peligro del tenerse-a-sí-mismo-en la facticidad, un tenerse a-sí-mismo que es, en cuanto fáctico, tal que ejecuta él mismo este peligro, envaneciéndose*”.¹⁴²

De esta manera podremos comprender la cura, como eficaz medicina para que el “ser ahí” supere la angustia propia de su facticidad. De hecho, ya la misma angustia constituye un estado de cura, pero el paso definitivo se logra únicamente instalándose en la cura como tal.

5.2. La “cura” estado primordial del ente.

Una vez constatada la limitación debida al estado de facticidad el “ser ahí” se angustia, pero en ese angustiarse no todo es negativo, ya que en su interior se descubre como una posibilidad capaz de avanzar en camino de una mejor perfección. En este momento la cura ocupa escenario como un *estado primordial del ente*.

Empecemos diciendo que los caracteres ontológicos fundamentales del “ser ahí” son la existencialidad, la facticidad y el “ser caído” que en conjunto forman un todo estructural al “ser ahí”; también es un ente al que en su ser le va esto mismo; es decir, como “ser proyectándose, relativamente al más peculiar poder ser” manifestado ya en la angustia. Ahora bien, el “ser ahí” es siempre ya “más allá de sí” significando que desde que en el momento de la angustia descubre sus limitaciones, se encomienda él mismo a realizar su poder ser. Esta estructura del ser, del esencial “le va” la llamaremos en adelante “pre-ser-se” del “ser ahí”.¹⁴³

¹⁴¹ Cfr. Ibid.

¹⁴² HEIDEGGER Martín, *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., 101.

¹⁴³ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 211-212.

Existen dos formas en este curarse del ser.¹⁴⁴ cura del “ser ahí” y cura del “sí mismo”, debido a que hay dos modalidades de ser del “ser ahí”; propiedad e impropiedad.¹⁴⁵ Destacamos el primer aspecto.

5.2.1. Cura del “ser ahí”.

Atendiendo a esta división, puntualizaremos a continuación la cura del “ser ahí” tan necesaria para comprender a la vez la cura del “sí mismo”.

*“El “ser ahí” que es en el modo de la “propiedad”, es “él mismo” en el doble sentido de ser dueño de sí mismo –de comprenderse a sí mismo- en lo que él mismo es más peculiarmente... El “ser ahí” que es en el modo de “impropiedad”, no es “él mismo”, sino “uno” como “los otros”, “uno” de “los otros”, o simplemente “uno” y a lo sumo un “uno mismo” ”.*¹⁴⁶

La cura del “ser ahí” podríamos decir que es la cura de un “sí mismo” propio, es la autenticidad del ser, un ser que se retrae constantemente con el afán de superar todo aquello que le preocupa y que no le deja manifestar su existir plenamente.

*“Cuando el “ser ahí” descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir del “mundo” y abrir el “ser ahí” como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el “ser ahí” se echa el cerrojo a sí mismo”.*¹⁴⁷

Al iniciar el tema lo primero que deberemos presentar es un análisis de la oscura relación que mantiene con el *temor*. Es cierto que fenoménicamente la cura y el temor se identifican, pero no menos cierto es que por la *señal* permanecen identificados confundándose uno con otro. La *caída* del “ser ahí” en el *uno* –mundo- para curarse la nombramos “fugaz del “ser ahí” ante sí mismo”; el retroceder fundado en el temor, es lo que tiene el carácter de fuga.¹⁴⁸ Así, el *temor* es en sí inferior a la cura ya que la misma caída se funda en la angustia que es la que posibilita el *temor*.

¹⁴⁴ Con esto no se niega el término medio del “ser ahí” que es la cotidianidad. Éste será por su parte indeterminado e influirá en el realizarse del “ser ahí”; sin embargo, será asunto del tema de la cotidianidad.

¹⁴⁵ GAOS José, op. cit., 26.

¹⁴⁶ Ibid., 26-27.

¹⁴⁷ Ibid., 146.

¹⁴⁸ Cfr. Ibid., 56.

Gracias a los elementos esenciales de la cura, la existencialidad, facticidad, y caída, se posibilitó el limitar por primera vez el todo estructural del “ser ahí”. La estructura de la cura queda enunciada en la fórmula existencial “pre-ser-se-ya-en” como ser cabe.

La nota característica del “pre-ser-se-ya-en” es un “aún no”, esta expresión después cambió y se instaló de una forma existencial como “ser relativamente al fin” que es cada “ser ahí” en el fondo de su ser y de la misma forma, la cura aparece en la vocación de la conciencia motivando al “ser ahí” para convertirse a su poder ser más original. Entonces, “la estructura de la cura no habla en contra de un posible “ser total”, sino que es la condición de posibilidad de semejante poder ser existencial”.¹⁴⁹

Dicha posibilidad es lo que mantiene al hombre en la expectativa de superar su facticidad, ya que hablar de posibilidad es “verse uno a sí mismo en plena ejecución en condición miserable, ‘es’ más fuerte, y el existir significa vivir que está radicalmente en la posibilidad, y también ‘objetivamente’: estar situado ahí. ¡Recibir la existencia!”.¹⁵⁰

Una vez más vemos que el “ser ahí” no es nada ajeno a su principal estrado que es el mundo de que se cura. Hasta este momento hemos hablado del “ser ahí” como un “pre-ser-se-ya-en” pero nos falta aún dar ese salto a lo que realmente favorecerá esa cura; la forma de un “ser cabe”, que equivale a decir, aquellos entes que le hacen frente en el mundo y de los cuales se curará.¹⁵¹

En cuanto al todo estructural la cura es existencial; es decir, se halla siempre adherida a la existencia. Por tanto, el fenómeno de lo que aparece –que es posterior a la existencia- no puede ser causa de la cura, ni anterior a ésta. Notemos, pues, que la cura es algo inherente al ser humano y que no puede dejar de existir en él, de aquí que fracase el intento de hacer remontar el fenómeno de la cura a actos o movimientos especiales tales como el querer y desear o el impulso y su inclinación, o al intento de construirlo con ellos.¹⁵²

¹⁴⁹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 344.

¹⁵⁰ HEIDEGGER Martín, *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., 106.

¹⁵¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 212-213.

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, 214.

De esta forma llegamos al punto central del tema: descubrir cual es el verdadero sentido de la cura. La cura es en suma, aunque de manera privativa, “curarse de” y “procurar por”; el querer es el fenómeno donde se muestra la totalidad de la cura como ahí en su fondo.¹⁵³ Entonces, la cura para superar su estado de *yecto* se auxiliará de todos los entes que conforman la mundanidad y le ayudarán a progresar en la consecución de una libertad más plena; entra pues en función el “ser cabe que mencionamos”.

Los útiles, las herramientas no son una realidad simple y sencillamente subsistente, sino que están disponibles para un uso determinado (*zuhanden*). A lo que los griegos designaban como *pragmata*, Heidegger usa *zeug*. Luego *werkzeug* o herramienta. *Vorhandenheit* lo asumirá a su vez para significar el “ser ante los ojos”. Elementos indispensables para la cura.¹⁵⁴

El uso adecuado, le eficaz ejecución y adaptación, y la manipulación tienen su peculiar forma de ver que Heidegger llama *ver en torno*, la cual al igual que al que trabaja espontáneamente y comúnmente su mano adiestrada se adelanta a la vista y al pensamiento.¹⁵⁵ De esta forma salta a nuestra vista la necesidad de curarnos con todos los entes *circuncindantes*.

Finalmente en este punto de la cura del “ser ahí” o bien, la cura hablando en sentido propio lleva inmerso un compresor proyectarse del “ser ahí” fáctico que es en cada caso ya cabe un mundo descubierto, de él toma sus fuerzas. Aquí, el fenómeno del *querer* se aquieta y “ser relativamente” a las posibilidades se muestra como desear que presupone en sí la cura, que no es más que el deseo de vivir y “*el impulso “de vivir” no hay quien lo aniquile; la inclinación a ser “vivido” por el mundo no hay quien la extirpe. Pero por fundarse y sólo por fundarse ontológicamente ambos en la cura, son óntico-existencialmente modificables por ésta en cuanto propia*”.¹⁵⁶

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, 215.

¹⁵⁴ Cfr. STEINER George, *op. cit.*, 118.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 120.

¹⁵⁶ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, 216.

5.2.2. Cura del “sí mismo”.

Damos en este momento un salto a lo que es el curarse que Heidegger ha llamado impropio, esto es, la *cura del “ser sí mismo”*.

El factor predominante que hace al hombre regresarse a contemplar su “sí mismo” es lo que Heidegger ha llamado “la *sorge*”, o igual, la preocupación que el ser tiene sobre su existir. Ésta -la “*sorge*”- constituye la posibilidad de examinarse a partir del mundo “volver-sobre-sí-mismo” (*Auf-Sich-zuko-mmen*). Es una repetición de actos volviendo sobre sí.¹⁵⁷ El hombre es un ser preocupado, un existente que ha de cuidar su ser: es cura, preocupación. Por ello el “yo” y el “sí mismo” perdidos en la totalidad de los párrafos anteriores debe concebirse existencialmente, al igual el “ser ahí”.

En primer lugar, la impropiedad y el “uno”, las habladurías y el Neugier, deben existir para que el “ser ahí” tome conciencia de la caída y luche por regresar a su ser auténtico; luche por el auténtico *Dasein*.¹⁵⁸

Ante esto, Heidegger exteriorizará que el *Dasein* inauténtico (impropio) no vive según él mismo, sino concorde a como vive el “uno”. Apenas se puede decir que el *Dasein* vive, ya que es una existencia con temor, sin metas.¹⁵⁹ Con lo anterior podemos afirmar que la *cura del “ser ahí”* goza de mayor plenitud y aspiraciones que la que enmarca el “*sí mismo*”.

Además, -el “uno”- puede responder sin temeridad alguna a cualquier circunstancia ya que no tiene que hacer frente a nada. “El ‘uno’ descarga al “ser ahí” la fuerza de su poder y sale a su encuentro consolidando así su dominio”.¹⁶⁰

Hemos definido en temas anteriores lo qué es el “ser ahí”, pero en ningún momento hemos hablado del “sí mismo”, por eso afirmaremos a esta altura que “*la distanciamiento, el término medio, el aplanamiento, la publicidad, el descargar del ser y el salir al encuentro constituyen la sustancialidad del “uno mismo”*”.¹⁶¹

¹⁵⁷ Cfr. FABRO Cornelio, op. cit., 640.

¹⁵⁸ Cfr. STEINER George, op. cit., 131.

¹⁵⁹ Cfr. Ibid., 125.

¹⁶⁰ Cfr. Ibid., 40.

¹⁶¹ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 41.

Con esta definición de Heidegger parecería que la mismidad no es lo mismo que el “ser ahí, no obstante, es el “ser ahí” que asume su papel de “yo” en el sentido propio.

“El “sí mismo” del “ser ahí” cotidiano es el ‘uno mismo’, que distinguimos del “sí mismo” propio, es decir, realmente “empuñado”. En cuanto “uno mismo” es el “ser ahí” del caso “disipado” en el “uno” y que tiene primero que encontrarse... Inmediatamente no “soy” “yo”, en el sentido del “sí mismo” peculiar, sino los otros, en el modo del “uno”.¹⁶²

Los fenómenos de la muerte, la conciencia moral y la deuda se enmarcan en el fenómeno de la cura “los miembros de la totalidad del todo estructural se han vuelto aún más ricos y con ello aún más urgente la cuestión existencial de la unidad de tal totalidad”.¹⁶³ Pero, **¿Qué puede existir el “ser ahí” como unidad?** Es la cuestión que consiguientemente salta a la mente de Heidegger quien a su vez responde que únicamente es el “yo” quien puede “mantener junta” la amplitud del todo estructural.

También antes de seguir avanzando hemos de decir que la cura no puede ontológicamente ni venir de la realidad, ni estar constituida con categorías de la realidad, más bien lleva ya en sí el fenómeno del “sí mismo” que “figura entre las determinaciones esenciales del “ser ahí”, más la “esencia” de esta reside en la existencia, el “ser yo” y el “ser sí mismo” tienen que concebirse existencialmente”.¹⁶⁴

Lo anterior no es signo que desechemos al “ser ahí” de nuestro escrito, sino que se presupone como ahora veremos. El “ser ahí” por su parte en este curarse del “sí mismo” tendrá que realizar la función ontológica de puente entre la cura y el “ser sí mismo”, un “ser ahí” que al expresarse lo hará diciendo “yo”; empero es simple y alude en cada caso sólo a mí y nada más. Aquí el “yo” expresa al mismo sujeto como “ser en el mundo”, es decir, es el “ser ahí” que se comprende por el mundo de que se cura.

¹⁶² Ibid., 146.

¹⁶³ Ibid., 344.

¹⁶⁴ Ibid., 345.

Comentando el libro de *Las confesiones* de San Agustín, sostiene el referirse al capítulo trigésimonoveno, que la tentación a tomarse-uno-a-sí-mismo-como importante ante uno mismo, es una posibilidad de caída tal que en ella el sí-mismo, y con él el ser ahí del individuo, se cubre de vanidad, decae y se pierde en el vacío y en la nada. “*Sibi placens –gustarse a sí mismo-, tomarse uno como importante ante uno mismo, autoadscribirse un bonum; el gaudium, la delectatio pasan a dirigirse al mundo propio; en el esfuerzo por la beata vita en el mundo propio es tomado como importante*”.¹⁶⁵

Así, pues, vemos que el verdadero “sí mismo” propio, dista mucho del “sí mismo” inmerso en la cotidianidad presente en un término medio que lo hace sencillamente inauténtico. “*La “mismidad” del “sí mismo” existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de vivencias*”.¹⁶⁶

5.2.3. El ser es temporal.

Hasta aquí, inicia propiamente la segunda parte de *El Ser y el Tiempo* de Martín Heidegger, a la que hemos tomado como base. Con lo anterior se despejó la constitución ontológica del “ser ahí”, apoyados en el análisis del “ser ahí” tal como existen en primera instancia y en lo más frecuente, es decir, en su cotidianidad. Sin embargo, es necesario para una mayor comprensión del ser, interpretar al “ser ahí” más originalmente en cuanto a dicho ser. Es por eso que Heidegger empieza un segundo tratado (*Ser ahí y la Temporalidad*)

El *Dasein* que existe en un mundo, rodeado de otros seres y entes, que tiene que superar una angustia y curarse el mundo para lograr una mayor plenitud en la libertad, posee una connotación de finitud. El existir, es un existir pasajero marcado entre el nacimiento y la muerte.

Para Heidegger hablar de temporalidad en el hombre no fue nada ajeno, ya que debido a las dos guerras mundiales que presenció –hasta *Ser y Tiempo* sólo iba la primera-, le valieron agilidad en la pluma y en la fluidez de su pensamiento, expresándolo así en su filosofía existencial.

¹⁶⁵ HEIDEGGER Martín, *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., 95.

¹⁶⁶ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 147.

De esta manera en la filosofía de Heidegger el fundamento ontológico peculiar de la existencialidad del *Dasein* es la “temporalidad”, pues, sólo partiendo de la temporalidad el “ser ahí” puede tornarse comprensible de manera existencial la totalidad estructural. Más aún, gracias a la temporalidad, se hace comprensible el por qué el “ser ahí” es o puede ser histórico, dando con ello origen a la historiografía.

Si la temporalidad –dijimos- es una connotación del “ser ahí” estamos presuponiendo con esta afirmación la existencia de un tiempo y éste no puede ser otra que el inmediato aspecto fenoménico que rodea la temporalidad.¹⁶⁷

Heidegger sostendrá que el *Dasein* es un ente temporal, esto, sin embargo, no quiere decir que asintiera que la existencia humana se desenvuelve en el tiempo, pues, la temporalidad del “ser ahí” no tiene nada que ver con la intratemporalidad del siendo intramundano. Es más bien una temporalidad originaria que se temporaliza según tres direcciones o éxtasis.

1. Una primera dimensión de la temporalidad originaria es el *porvenir o advenir*, que no equivale a un conjunto de sucesos que aún no están presentes, sino el movimiento por el cual el “ser ahí” se anticipa a la muerte, proyectándose hacia delante de sí mismo y abriéndose a su propio ser.
2. El *pasado* es su segunda dimensión, pues sólo proyectándose hacia su posibilidad más propia, es la forma como el *Dasein* puede descubrir y asimilar su siempre-ya; el pasado de una cierta manera brota del porvenir.
3. La tercera dimensión de esta temporalidad originaria es el presente. Éste, no es el presente de la temporalidad vulgar a la que estamos acostumbrados, sino que el “ser ahí” en su proyectarse hacia su poder ser, el más propio y asumiendo su ser siempre-ya, descubre el mundo que es suyo, su “situación”; el presente auténtico es el instante.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 332.

¹⁶⁸ Cfr. BOUTOT Alain, *op. cit.*, 31-32.

Hablar de temporalidad no implica en primera grandes reflexiones, pues, por el hecho de ser constatada fenoménicamente, es comprensible ontológicamente. A continuación presentamos una síntesis de lo que Heidegger ve como la totalidad existencial que encierra dicha temporalidad:

*“Si la temporalidad se revela originalmente aquí, es de presumir que la temporalidad del “estado de resuelto” “precurando” sea un modo señalado de la temporalidad misma. La temporalidad puede “temporaciarse” en variadas posibilidades y por variado modo. Las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiedad del “ser ahí”, se fundan ontológicamente en posibles “temporaciones” de la temporalidad”.*¹⁶⁹

Y ya que hablamos de posibilidad, agreguemos que al fenómeno unitario como “advenir presentando que va siendo sido”, es a lo que llamamos temporalidad, sólo en cuanto el “ser ahí” está determinado como temporalidad, se hace posible el “poder ser total y propio” del precursor estado de resuelto.¹⁷⁰ El futuro, el pasado y el presente se integran en la acepción cotidiana de tiempo. Y, si el advenir, el sido y presentar no son el futuro, pasado y presente, el fenómeno con que designaremos estos términos será, *temporalidad*.¹⁷¹ Estos tres éxtasis forman una sola unidad y son los que posibilitan el desarrollo de esta unidad extática del “ser ahí”.

Explicando de otra manera decimos, que el hecho de que el hombre viva en el mundo equivale a decir que está en el tiempo. Con esta premisa vemos que el existir humano es, por tanto, un proceso de temporalización, un desarrollo dinámico-temporal. Téngase en cuenta que hablamos de un tiempo existencial, no del tiempo en su acepción generalizada; en la existencia se da el tiempo de la física y la astronomía; en este tiempo, el pasado da de sí al presente, y al presente va produciéndose el futuro; el futuro es el resultado de un pasado y un presente.¹⁷²

Ahora bien, temporalidad y tiempo, son dos palabras que parecerían en principio iguales, pero no es así, ya que la temporalidad se aleja de todas las significaciones de *futuro, pasado, y presente* que propone el concepto vulgar de tiempo.

¹⁶⁹ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 354.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 354.

¹⁷¹ Cf. GAOS José, op. cit., 81.

¹⁷² Cf. LARROYO Francisco, op. cit., 111.

Lo mismo sucede con los conceptos de un tiempo *subjetivo y objetivo o inmanente y trascendente*, dado que el “ser ahí” se comprende inmediatamente y por lo general de una manera impropia. En suma, podríamos decir: el tiempo vulgar surge de la temporalidad impropia.¹⁷³

Gaos, en su acostumbrada forma de presentar la filosofía de Heidegger a través de enunciación de tesis, presenta a propósito del tema de la temporalidad, mostrándonos en breve, la amplia estructura que ahora tratamos:

1. *Relación de la temporalidad con el ser en general*: Debido a que la temporalidad en sí no es un ente, imposible será decir, “la temporalidad es”. En rigor sólo se puede decir que la temporalidad se temporacia.
2. *Estructura “estática” de la temporalidad*: Los caracteres, del “a” –advenir-, el “retro” –sido- y el “cabe” –presentar- atienden a sendas relaciones a algo que es “fuera de” algo. La temporalidad al igual que sus “éxtasis” es “fuera de sí” constituyendo así, su carácter estático.
3. *Primacia del “advenir”*: Mencionamos 3 éxtasis de la temporalidad, de entre ellos, el advenir mantiene primacia debido a su carácter de advenir “a” sí mismo.
4. *Finitud del “advenir” y de la temporalidad*: Finalmente, se muestra al “ser ahí” como un ser relativamente a la muerte, un fin que corresponde a su “ser finito”; un ser que puede finar, en cuanto tal ente es esta posibilidad.¹⁷⁴

Presentada esta visión completa de la temporalidad, fundamentamos la postura de Gaos en la escritura del Maestro Heidegger. A la primer tesis aceptamos diciendo que la temporalidad no “es”, en general, un *ente*. No es, sino que se “temporacia”.¹⁷⁵ De esta forma, por medio de su poder temporaciarse, el “ser ahí”, se desenvuelve de múltiples formas y a la vez cumple la posibilidad de la existencia propia e impropia.

¹⁷³ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 354.

¹⁷⁴ Cfr. GAOS José, op. cit., 81-82.

¹⁷⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 356.

Entonces, en tanto que el *Dasein* se temporacía, es también un mundo. Temporaciándose es el *Dasein* esencialmente “en un mundo”. El mundo ni es ante los ojos, ni a la mano, sino que se temporacía en la temporalidad. “Es ahí” con el “fuera de sí” de los éxtasis. De modo pudieramos pensar y con justa razón, que si no existiese ningún *Dasein*, tampoco sería ahí ningún cosmos.¹⁷⁶

La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí mismo. Esta frase introductoria en uno de los párrafos de la II parte de *El Ser y el Tiempo* y alude al sido y presente, caracterizados fenómenos del advenir que constituyen el “éxtasis” de la temporalidad; una temporalidad que conlleva por esencia su temporación. Una característica existente en el “tiempo accesible” a la comprensión vulgar consiste en un ahora sin principio ni fin; de igual forma, la temporalidad posee un carácter *extático*. Esta nivelación según nuestro autor es posible gracias a una determinada temporación, gracias a la cual la temporalidad en cuanto impropia temporacía el llamado “tiempo”. Así, este tiempo accesible a la comprensividad del “ser ahí” no es original, ya que surge de la misma temporalidad, el “tiempo original”.¹⁷⁷

La temporalidad como primitiva y originaria y, por tanto, como fundamento de todas las temporalizaciones no “es”, pues, nada que permanezca dentro de sí, sino que es “fuera de sí misma”, en sus “éxtasis”. Pero la temporalidad, inclusive la originaria, no es nada infinito o absoluto.

La temporalidad originaria se temporaliza en el futuro en un modo de ser limitado y finito; y sólo la temporalización de esta temporalidad permite la posibilidad de la preocupación. La existencia como “ser que ya ha sido” tiene su inmediato origen en esta temporalización que, arrancando del porvenir, engloba en su seno el pasado y el presente en una unidad que es justamente la unidad *extática* de los éxtasis de la temporalidad.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cfr. GALÁN VÉLEZ Francisco, *La noción de verdad en el Ser y el Tiempo*, en *Revista de Filosofía* 67, UIA, México, (1990), 23.

¹⁷⁷ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 356.

¹⁷⁸ Cfr. Tomado de Internet: www.geocities.com/SoHo/Atrium/1788/filo/dicc/heidegger2.htm, consultado el día 16 de marzo de 2003.

Extática, la temporalidad originaria –a diferencia de la ordinaria- es fija: “en tanto que temporal, el “ser ahí” no se convierte sino que existe, es decir, se mantiene él mismo fuera de sí mismo. Extática y Estática, la temporalidad originaria se temporaliza primeramente por el porvenir”.¹⁷⁹ Como advenimiento, el individuo llega a sí mismo, de esta forma la temporalidad originaria está acabada, es decir, nada tiene que ver con el tiempo a que estamos acostumbrados, sino más bien al proyectarse para comprenderse.

Como tercera tesis inmersa en la estructura de la temporalidad Heidegger propone el advenir, un advenir que ocupa primacía entre los otros dos éxtasis, y es que:

*“El poder “advenir” a sí en la señalada posibilidad, manteniéndola, es el fenómeno original del “ad-venir”... “Advenir” no mienta aquí un ahora que aún no se ha vuelto “real”, pero que llegará a ser, un buen día, sino el venir en que el “ser ahí” adviene a sí en su más peculiar “poder ser”.*¹⁸⁰

La cuarta tesis nos ocupará el último capítulo, así que por ahora nos reservamos el espacio. Aquí sólo dicho sea de paso, existe una atracción a pasar por alto el fenómeno de la finitud del advenir propio y original o de tenerla a priori por imposible, asevera Heidegger, esto no puede ser más que fruto “del constante ponerse por delante la comprensión de un tiempo sin fin, y sólo de este tiempo”.¹⁸¹ Sin embargo lo trataremos más adelante.

5.3. El tiempo de la cotidianidad.

Hecho el análisis de la temporalidad del ser, hacemos memoria del tema de *La cura, estado primordial del ente*. Al tratar ese tema dijimos que entre *La cura del “ser ahí”* y *La cura del “sí mismo”* se ubicaba la cotidianidad. De hecho, así es, una forma media del “ser ahí”.

Con esta referencia iniciamos a hablar de *El tiempo de la cotidianidad*, el cual, a su vez rematará con el apartado de *La historicidad*, ya que estos dos, inmersos en el tiempo original nos ayudarán a descubrir en él, la condición de posibilidad y necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo.

¹⁷⁹ BOUTOT Alain, op. cit., 33.

¹⁸⁰ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 353.

¹⁸¹ *Ibid.*, 358.

Por lo pronto tenemos frente a nosotros, la “temporación” del modo de la “cotidianeidad”, que abarca las demás “temporaciones” o conduce a ellas. Esto último es de capital importancia, pues gracias a que la cotidianeidad constituye una unidad de *temporaciones*, es objetivo central para la exégesis del “ser ahí”.

El hecho de tomar el tema de la cotidianeidad media es debido a que este es el suelo de *todas* las posibilidades del *Dasein*, posibilidades admitidas como simples presencias que habría que tener en cuenta en su conjunto para no dejar pasar por alto ninguna de ellas.¹⁸² En el existir cotidiano, el *Dasein* no se relaciona con el mundo de manera neutra y desinteresada, sino que está cerca del mundo (Bei der Welt), como modalidad de su “ser en el mundo” donde está asido o cautivo (Umwelt); relación bajo el modo de preocupación.¹⁸³

El estudio de un tema como es la cotidianeidad es posible sólo a través de las estructuras en que se constituye el “estado de abierto”. Tales son: el comprender, el encontrarse, la caída y el habla. Veamos a continuación.

5.3.1. La temporalidad del comprender:

*“El comprender constituye el ser del “ahí” de tal forma, que un “ser ahí” puede sobre la base del comprender desarrollar existiendo las variadas posibilidades de “ver”, el “ver en torno suyo”, el “sólo dirigir la vista”. Todo explicar tiene, en cuanto descubrir, comprendiendo, lo incomprendido, su raíz en el primario comprender del “ser ahí”.*¹⁸⁴

Con estas líneas textuales iniciamos las anotaciones del primer inciso del comprender. El comprender es en sí mismo ya un existencial, un “*ser, proyectando, relativamente a un “poder ser” -por mor- del cual existen en cada caso el “ser ahí”*”,¹⁸⁵ vemos pues, que este comprender es vivo reflejo de la posibilidad, un peculiar “poder ser”. La ignorancia será entonces, no una deficiencia del comprender, sino un modo deficiente de esta posibilidad.

¹⁸² Cfr. VATIMO Gianni, op. cit., 47.

¹⁸³ Cfr. BOUTOT Alain, op. cit., 26.

¹⁸⁴ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 364.

¹⁸⁵ Ibid.

En aplicación concreta a la vida del hombre, este comprender le ayuda a lograr una enseñanza de todo lo circunmundano. El hombre comprende su “estado de abierto” avanza hacia una mayor liberación dentro de esta cotidianidad.

Una subdivisión que desde la cura hemos venido tratando es la de propiedad e impropiedad del “ser ahí”. En este caso, el comprender propio es un “correr al encuentro” *mirando y reiterando* que se temporació desde un advenir propio. El comprender impropio, por su arte, es un “estar a la expectativa”, *presentando* a seres y *olvidando*, que se temporació desde el presentar impropio –advenir-.¹⁸⁶

5.3.2. La temporalidad del encontrarse.

Conforme avanzamos en la presente investigación científica nos topamos con términos que ya nos son familiares. El comprender, por ejemplo, ya se enunció al tocar el tema del *Encuentro del hombre con su existencia*.

El comprender no es fruto del vacío, sino que se encuentra. El “ser ahí” nos pone ante su estado de yecto (entendido aquí como lo que le va a uno) apareciendo así el encontrarse de tal o cual manera. También, el comprender se funda en el advenir, mientras que el encontrarse se temporació primariamente en el sido -pasado-.¹⁸⁷ Dicho sido, es un carácter existencial del estado de ánimo, es un “retrotraer a”. Este retrotraer no es, sin embargo, el que produce el “sido”, sino que el encontrarse hace presente en cada caso un modo del sido.

Resumiendo lo anterior tendríamos como avance que:

*“La exégesis temporal del encontrarse no puede, por tanto, tener la intención de deducir de la temporalidad los estados de ánimo, ni de resolver éstos en puros fenómenos de la temporación. Se trata simplemente de aportar la prueba de que los estados de ánimo, bajo el punto de vista de lo que “significan” existencialmente y de la manera de significarlo, no son posibles sino sobre la base de la temporalidad. La exégesis temporal se limita a los fenómenos del temor y de la angustia”.*¹⁸⁸

¹⁸⁶ Cfr. GAOS José, op. cit., 84.

¹⁸⁷ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 368.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 369.

Empero, todo comprender es un encontrarse debido a la correlación que entre ellos existe. Más aún, el encontrarse también se temporaría, pero de manera distinta, por lo que arriba hemos citado: el encontrarse va más a los sentimientos, a la afectividad.

5.3.3. La temporalidad de la caída.

Un comprender posible gracias a un encontrarse no es el fin de un *Tiempo de la cotidianidad*, sino que la caída con su sentido existencial en el presente viene a complementar lo hasta ahora dicho.

Caída es una palabra que en nuestra habla cotidiana nos lleva de inmediato a pensar en un algo negativo. Sin embargo, diremos que la caída no expresa ninguna valoración negativa, más bien pretende manifestar la posibilidad de superar su facticidad en el mundo.

Pues bien, así como el comprender que se temporaría desde el advenir y el encontrarse desde el sido, la caída lo realiza en el presentar y gracias a este plantearse en lo actual a diferencia de las habladuras y la ambigüedad presenta la avidez de novedades. Estas tres constituyen una forma fundamental de la cotidianidad que es la caída, sin embargo nos limitaremos a la avidez. Ésta, se dirige a lo aún no visto, pero no es estando a la expectativa de ello como posible, sino realizándolo, aunque desviando ya la vista hacia lo próximo.¹⁸⁹

La avidez de novedades no presenta aquellos entes con que el *Dasein* se topa para así, una vez permaneciendo en ello, comprenderlo, sino que persigue únicamente un ver sólo por ver y haber visto. Esta avidez es una unidad extática que forma un avanzar hacia algo no visto. Implica un constante estar a la expectativa que presenta constantemente y ayuda a *no demorarse* presentando la novedad.¹⁹⁰

5.3.4. La temporalidad del habla.

Con raíces en su “estado de abierto” llega este último elemento como fundamento ontológico-existencial del lenguaje. Un habla que es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender.

¹⁸⁹ Cfr. GAOS José, op. cit., 87.

¹⁹⁰ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 375.

El habla es una forma temporal, en cuanto que todo hablar sobre...de...ya... (son formas que Heidegger usa para referirse a la comunicación del “ser ahí”) se fundamenta en la unidad extática de la temporalidad. Así, “únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del “ser ahí” en general, puede aclararse el “origen” de la “significación” y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos”.¹⁹¹

De esta forma queda desenmarañado el fenómeno de la cotidianidad teniendo como conclusión que el comprender se funda primariamente en el advenir (precursores o estar a la expectativa). El encontrarse se temporaría primeramente en el sido –pasado- (reiteración u olvido,). La caída tiene su raíz temporal primordialmente en el presente (presentar o mirada). Finalmente, el lenguaje ayuda a expresar el fruto de las anteriores en plasmados conceptos que auxilién en la asimilación del tiempo de la cotidianidad que hemos visto, bien podría equivaler a decir *un ser en el mundo*.

5.4. Historicidad del hombre.

A la par con el *Tiempo de la cotidianidad* llega el hombre como ser histórico. La historicidad, sin embargo, es el culmen, la coronación de todos los esfuerzos de la analítica existencial encaminada a responder la pregunta que interroga por el ser en general.

Esta historicidad como mostraremos en el último capítulo, conlleva a un fin que es la muerte como realización de la finitud del “ser ahí”, empero, sólo un fin de la totalidad del “ser ahí”. Por ello, el comienzo, el nacimiento, con toda propiedad puede ser llamado también fin. Así, el ente que está entre el nacimiento y la muerte representa el todo buscado, en especial una historicidad del hombre.¹⁹²

De esta forma, las vivencias pasadas y por venir, aún no son reales. El *Dasein* recorre un trayecto en el tiempo que le es concedido entre los dos límites de tal forma, que siendo real sólo en el ahora, salta de uno a otro de los ahora inmersos en su tiempo.

¹⁹¹ Ibid., 378.

¹⁹² Cfr. Ibid., 403.

Intentando mostrar el objetivo que persigue la historicidad en su actuar, diremos que, es *“poner de manifiesto la totalidad del “ser ahí” por el lado del principio y en cuanto ser “entre” su principio y fin, en los medios de la propiedad y la impropiedad, o dicha totalidad como realmente tal”*.¹⁹³

Sostuvimos en líneas pasadas que el ser es temporal, y por ello está limitado entre un principio y un fin, este trayecto es el que va labrado su historicidad. Pero, el “ser ahí” no existe como una suma de vivencias que vienen, están y desaparecen luego de un suspiro de haber sido reales. Este proceso tampoco va paulatinamente acumulándose como llenando un recipiente, tampoco se piensa en un tiempo vulgar fuera o ajeno al “ser ahí” mismo.¹⁹⁴

La temporalidad es, en cuanto auténtica, el fundamento de la historicidad de la existencia humana. Mas la existencia no es tampoco histórica por hallarse en la historia, sino que por el contrario, si no existe y no puede existir más que históricamente es porque es, en el fondo de su ser, una existencia temporal. Por eso toda existencia tiene *su historia* y sólo ella. El ser de la existencia como preocupación y el ser de la preocupación como temporalidad se aclaran, pues, mutuamente en esta interpretación de la existencia humana como histórica.

En esta historicidad de la existencia se descubre a la vez la estructura de la existencia como algo que “es habiendo sido”. En su “ser para la muerte”, la existencia va siendo lo que ha sido realmente en un futuro hacia el cual la existencia se proyecta y desde el cual vuelve.¹⁹⁵

“Existencialmente comprendido no es nunca el nacimiento algo pasado en el sentido de lo “ya ante los ojos”, como tampoco es peculiar de la muerte la forma de ser de lo que falta porque aún no está ante los ojos, sino que está por venir. El “ser ahí” fáctico existe naciendo, y naciendo muere en el sentido de “se relativamente a la muerte”.¹⁹⁶

¹⁹³ GAOS José, op. cit., 97.

¹⁹⁴ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 405.

¹⁹⁵ Cfr. Tomado de Internet: www.geocities.com/SoHo/Atrium/1788/filo/dicc/heidegger2.htm., consultado el día 16 de marzo de 2003.

¹⁹⁶ Ibid.

El flujo continuo de la vida del hombre transcurre, pues, en el horizonte de la constitución temporal. La movilidad del prolongado prolongarse la llamamos el "gestarse histórico" del "ser ahí". La cuestión del continuo es el problema ontológico. Entonces, "el dejar en franquía la estructura del gestarse histórico y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión "ontológica" de la historicidad". *de existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser* 197

Iluminando este último punto, Heidegger dirá que la historicidad del hombre es sin lugar a dudas importante, pero, es importante por ser histórico y no simplemente como una nota distintiva. Ilustrando su decir, Gaos toma el ejemplo de antigüedades presente en un museo, dice, están presentes por ser pasadas. No en que sean un objeto de interés historiográfico o arqueológico, sino que es histórico e interesante por su radical ser histórico.¹⁹⁷

Heidegger dilucida la ambigüedad del sonado término de historia. Al respecto enfatiza: Analizando lo anterior, nos muestra cómo el real valor histórico se lo acredita su ser *presente* como pasado. Un *pasado* que vale precisamente por ser pretérito y no solamente porque se coloque en una vitrina de museo. Igual y pudiéramos colocar muchos objetos en un museo, pero para que tengan ese valor histórico será necesario que realmente lo sean, de otra forma no tendrán el valor que sólo la historia les impregna.

Historia dice además el todo de los entes que mudan en el tiempo, de unas *agrupa*. Con estas anotaciones, Heidegger llegará a concluir que el lugar del problema de la historia sólo se puede buscar en la historicidad; la historiografía necesariamente debe tender a ella. Si la historicidad misma dijimos, podrá ser explicada por la temporalidad propia, queda también supuesto, que sólo por el camino de una construcción fenomenológica se puede lograr. La construcción existencial de la historicidad encuentra sus puntos de apoyo en la comprensión vulgar del "ser ahí" y conduce auxiliada a las estructuras existenciales ganadas hasta aquí.¹⁹⁸ Vemos así como cada uno de los temas tocados hasta este momento van confluyendo en unidad para posibilitar el desenlace del camino existencial del hombre.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 407

¹⁹⁷ Cfr. GAOS José, op. cit., 98.

¹⁹⁸ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 408.

Será menester un hilo conductor para realizar esta construcción existencial de la historicidad, referimos como apoyo una totalidad existencial, pero, entre ella destaca el poder ser total y propio del “ser ahí” y el análisis de la cura como temporalidad salida de dicha exégesis. Y, “el análisis de la historicidad del “ser ahí” trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser”.¹⁹⁹

No obstante, también es “temporal” el “ser ahí” en el sentido del ser “en el tiempo”. El *Dasein* fáctico necesita y usa, aún sin haber desarrollado una historiografía, el calendario y el reloj. De igual forma hacen frente a los procesos de la naturaleza animada e inanimada.

Heidegger dilucida la ambigüedad del sonado término de historia. Al respecto enfatizará que ésta mienta tanto la “realidad histórica” cuanto la posible ciencia de esta realidad. Pero, también expone entre las muchas significaciones a esta palabra, algunas que no mientan ni la ciencia de la historia, ni tampoco historia como objeto de la ciencia, sino que mientan este ente como un *pasado* y *pasado* quiere decir aquí por lo pronto ya no “ante los ojos”, pero sin *acción* sobre el *presente*.

Historia dice además el todo de los entes que mudan *en el tiempo*, de unas agrupaciones humanas y de su *cultura*. Finalmente vale como “histórico” lo tradicional, o bien, lo conocido historiográficamente o recibido como comprensible de suyo y de procedencia oculta.²⁰⁰

Por último afirmamos que “el hombre es historia (*Geschichte*); es decir, llega a la *ek-sistencia* (a la experiencia reveladora del ser) en el tiempo, y ello precisamente porque su *Dasein*, estando transido de temporalidad, es al mismo tiempo el campo de la verdad del ser”²⁰¹

¹⁹⁹ Ibid., 407.

²⁰⁰ Cfr. Ibid., 409.

²⁰¹ COBO SUERO J. M., La cuestión por el “sentido del ser” en M. Heidegger, en *Pensamiento* 118, (1974), 134.

En suma, si unificamos estas cuatro comprensiones acerca de la historicidad en una sola, diremos: *“historia es aquel específico gestarse el “ser ahí” existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente el gestarse “pasado” y a la par “tradicional” y aún actuante, todo en el “ser uno con otro”.*²⁰² De aquí que la historicidad del hombre deba preparar una rigurosa caracterización del pasado dentro del concepto e la historia. Una caracterización que ayude al hombre presente a comprender a sus antepasados para realizar de manera más plena su “poder ser” superando la facticidad gracias a la unidad de un todo existencial. Esto es la existencia propia ya que ni por un momento se limita a su hoy olvidando el sido o pasado.

²⁰² HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 409-410.

6. El hombre al encuentro de la muerte.

6.1. El problema de la muerte.

Explicado quedó ya el tema de *la cotidianidad* y mencionamos también, que ella es el ser entre el nacimiento y la muerte. Ésta última es la que ahora nos incumbe y ocupará nuestra atención.

Pero, el “ser relativamente al fin” de cada “ser ahí” en la muerte, que constituye el ser total de este ente, sólo puede quedar inmersa fenoménicamente en la posibilidad de “ser total”, aunque necesario será antes, tratar el fenómeno *existencial* de la muerte, sabido que:

*“La muerte sólo es en la forma de ser del “ser ahí” en un existencial “ser relativamente a la muerte. La estructura existencial de este ser se revela como la constitución ontológica del “poder ser total” del “ser ahí”. El “ser ahí” existente todo sufre, según esto, al entrar en el “tener previo” existencial”.*²⁰³

El existir, el “*preserse*” implica que el *Dasein* mientras es, aún no es lo que será: es, lo que aún no es, en lo cual entra su fin, la muerte. Muchas definiciones cortas enuncia Heidegger en su desenmarañar **¿Qué es la muerte como fin del “ser en el mundo”?** La *vida* es en sentido *biológico* es una modalidad deficiente del hombre como “ser en el mundo” del “ser ahí”. Pero nos cuestionamos su “ser en el mundo” y como tal, la cura es el fenómeno que la enmarca, y su fin es la muerte que dando una tentativa definición diremos: la muerte es el fin de la cura. La muerte es, pues, algo con lo que es en relación el “ser ahí”. Así, pues, sacamos como conclusión que la muerte es, en suma, *la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable del “ser ahí”.*²⁰⁴

Esta primera respuesta acerca de la cuestión acerca de la muerte es saberla como fin de la cotidianidad. Sin embargo, “*si la existencia define el ser del “ser ahí”, y su esencia está constituida también por el “poder ser”, entonces el “ser ahí” mientras existe, tiene que, “pudiendo ser”, no ser aún en cada caso algo.*”²⁰⁵

²⁰³ Ibid., 256.

²⁰⁴ Cfr. GAOS José, op. cit., 62-63.

²⁰⁵ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 255.

*"La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" él mismo en su "poder ser" más peculiar. En esta posibilidad le va al "ser ahí" un "ser en el mundo" absolutamente. Su muerte es la posibilidad del "ya no poder ser ahí".*²⁰⁶

Hasta el momento el avance hasta aquí mostrado consiste en ver que la muerte en cuanto existenciaría constituye una *posibilidad* y posteriormente que el "dejar de ser en el mundo" se constata a través de un "ya no ser ahí". En adelante Heidegger menciona otras formas de constatar la muerte, no obstante se enmarcan en lo que hemos mencionado.

Lo que podemos considerar en este momento es que una primera forma de acercarnos objetivamente al fenómeno del fin del *Dasein*, que es la muerte, se posibilita a través de presenciar la muerte de los otros. Dado que el "ser ahí" es un "ser con" los otros, podemos *conseguir una experiencia de la muerte* antes de la inexistencia propia. Aún más, por medio de este fenómeno que podemos tomar como el ente que pasa de la forma del ser del "ser ahí" al "ya no ser ahí" experimentamos este notable deceso. Con esto, Heidegger reafirma que la cotidianidad existenciaría, el "ser con" de todo ente nunca puede dejar de compartirse, de comunicarse.²⁰⁷

Terminamos este apartado citando textualmente a nuestro Martín Heidegger que en síntesis puntualiza el fenómeno de la finalidad del ser humano:

*"La muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebable, del "ser ahí". La muerte es en cuanto fin del "ser ahí" en el ser de este ente relativamente a su fin".*²⁰⁸

6.2. El hombre que huye de la muerte.

Sabido por todos es que el hombre es un ser finito. La típica frase del "uno morirá" expresa sin mayor problema el ser cotidiano del "ser ahí" como "ser relativamente a la muerte".

²⁰⁶ Ibid., 273.

²⁰⁷ Cfr. STEINER George, op. cit., 137.

²⁰⁸ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 282.

Lo anterior, se comprende como algo indeterminado, una incertidumbre de cuándo llegará el día de morir. Por lo pronto, este fenómeno se mantiene como un no “ante los ojos” y por ende, no amenazador.

Lo mismo en el habla cotidiana constantemente nos referimos a el “morir” que desciende a su nivel de acaecimiento que alcanzará sin duda al “ser ahí” pero, que por ahora no posee a nadie. Así expuesto, las habladurías cobran importancia, manifestando su ambigüedad que ayuda al *Dasein* a perderse en el uno –mundo- por lo que respecta a un “poder ser” perteneciente al más original “sí mismo”, *a la perfecta autenticidad: la muerte.*

Este hecho encubridor es lo que constituye este ser huidizo del hombre que trata de huir de la muerte. Este esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad total del hombre en su ser “uno con otro” hasta el grado de que el mismo dirigirse hacia una persona moribunda es alentándolo y diciéndole que escapará de la muerte y volverá a su vez al ritmo de un mundo en que se cura. Más todavía, en el fondo, estas palabras de aliento no se dirigen tanto al casi finado, sino a los mismos consoladores.²⁰⁹

*“Ya el pensar en la muerte pasa públicamente por cobarde temor, debilidad del “ser ahí” y tenebroso huir del mundo. El uno no deja brotar el desnudo de la angustia ante la muerte”.*²¹⁰

Martín Heidegger sostiene que la angustia fundamental que sacude al hombre es la angustia ante la finitud de la existencia, esto es, la angustia ante aquel episodio inevitable llamado muerte. El principal problema del hombre, entonces, no es enfrentar la muerte sino la angustia ante la muerte, y tan importante es esta angustia que, según podemos inferir del razonamiento de Heidegger, es lo que constituirá el centro en torno al cual el hombre organizará su existencia. A partir de aquí, el ser humano tendrá dos opciones: o bien enfrenta la angustia ante la muerte y desarrolla una existencia “auténtica”, o bien se esfuerza persistentemente en negarla, desarrollando una existencia “inauténtica”, que es la que hace posible hablar de este punto de *el hombre que huye de la muerte.*

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, 276-277.

²¹⁰ *Ibid.*, 277.

Y es que no es para menos, ya que en la angustia ante la muerte aparece el “ser ahí” como puesto ante sí mismo siendo responsable de la posibilidad de muerte insuperable. El uno se cura de cambiar esta angustia frente a una situación de peligro. La angustia hecha temor hace al “ser ahí” inseguro de sí. Lo debido con arreglo del uno es la tranquilidad de saber que morirá. O, igual, concientizarse que desde el nacimiento se marca el inicio de la muerte.

*“Más la tentación, el aquietamiento y el extrañamiento caracterizan la forma de ser de la caída. El cotidiano “ser relativamente a la muerte” es en cuanto cadente una constante fuga ante él. El ser relativamente al fin tiene el modo del esquivarse ante él embozándolo, comprendiéndolo impropriamente e interpretándolo torcidamente”.*²¹¹

Ahora bien, la mejor forma de referirnos en adelante a lo que propiamente es *El hombre que huye de la muerte*, será considerándolo en el modo de su impropiedad, es decir, en su existencia inauténtica. Las “habladurías” con su connotación ambigua acerca de la muerte se resumen en la siguiente frase. “uno morirá, pero por lo pronto aún no”. Para el uno en su ser como impropio, la muerte no es la más peculiar de las actividades del “ser ahí”. Por ello, una vez “caída” esta posibilidad en el terreno de lo “uno” surge la “tentación” a “cerrar” toda posibilidad y se vive así en un estado impropio.²¹²

A ver de Heidegger, la impropiedad represente un modo de ser, en el que el *Dasein* tiene la posibilidad de emplazarse y, de hecho, se ha emplazado, pero que no necesariamente de manera forzosa tiene que hacerlo. Porque es “ser ahí” existe, se determina, en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo es y comprende.²¹³

Pero, en la medida en que la muerte es una realidad-en-el-mundo inseparable del ser, el “ser ahí” se ve orillado a la inautenticidad. El “uno morirá” es la frase que se convierte en común del dominio público.

²¹¹ Ibid., 278.

²¹² Cfr. GAOS José, op. cit., 65.

²¹³ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 283.

En adelante, pensar en la muerte se considera un signo de inseguridad morbosa, de señal patológica del *Dasein*.²¹⁴ Es decir, el “ser ahí” se apropia tanto este ser impropio que se vuelve de una conciencia laxa que olvida que algún día ha de morir.

El *factum* de que el “ser ahí” muere se disfraza en las defunciones de los otros que se realiza cotidianamente y nos ayuda a comprobar que somos y existimos a diferencia del muerto. Pero, con la cadente fuga, el *Dasein* se percata como “ser relativamente a la muerte” inclusive cuando se mueve en un no “pensar en la muerte”.²¹⁵

Todas estas consecuencias, pues, tienen una sola fuente: *el ser fáctico del Dasein*. Debido a que desde su nacimiento el hombre se constata como arrojado en un mundo, sobreviene su angustia y consiguiente cura constante. Empero, todo será en vano, es más parecieran inútiles los múltiples esfuerzos ya que nunca dejará este ser de arrojado. Entonces, en cuanto el “ser ahí” se topa con la muerte la reacción inmediata – aunque no la única como veremos más adelante- es a escapar hasta por instinto, de aquello que atenta contra su mayor tesoro que es la vida.

Cuando el “ser ahí” constata su limitación e ingresa al plano de la temeridad, mediante su actitud inauténtica trata de ocultar, eludir este fin necesario del existir humano, y se empeña en atribuir a los proyectos de al vida un valor eterno e inmutable.²¹⁶ Aquí traigo a memoria el obrar de muchas personas ancianas que ante la cercanía de su ancianidad y posterior muerte, se afanan en acumular al máximo sus riquezas que les *proporcionan* seguridad aparente, ya que el trayecto por el que han de continuar su vida no cambia en lo mínimo. Se sienten tranquilas cuando hacen todos los días lo mismo: la reiteración es lo opuesto al cambio, que es vivenciado como una etapa más hacia el fin de la existencia.

Pero también, paradójicamente, se utiliza el recurso de la novedad. Mediante esta el “ser ahí” desvía su atención preocupada de cosas tan horribles como la muerte: una noticia periodística, un nuevo tema musical, una película nueva, etc.

²¹⁴ Cfr. STEINER George, op. cit., 138.

²¹⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 278.

²¹⁶ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 113.

Además como el hombre necesita esa constante seguridad de que está renaciendo a cada instante: las novedades se incorporan a nosotros revitalizándonos, infundiéndonos nueva vida, y por tanto frenando siempre *el fatal avance de la muerte*, principal motivo de nuestra angustia.²¹⁷ Así, es comprensible la constante fuga del “ser ahí” ante la muerte. Por el estado de ánimo el *Dasein* se da cuenta de su “estado de yecto”, de su ser “ahí”, más el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del “ser ahí” asciende de este mismo; esto es la angustia.

El hombre al ver la muerte con esta temeridad se va afectando en su ser existencial, aunque poco a poco acepta la verdad fundamental del sentido del ser, que reside en el hecho de que la muerte es inalienable, en el sencillo hecho, pero también terrible, de que cada uno debe morir por sí mismo. Pero sobre todo, de que la muerte es una posibilidad existencial que ninguna servidumbre, ninguna promesa, ningún poder del “uno” puede quitarle al ser humano individual.²¹⁸

6.3. El ser para la muerte.

En el punto anterior hablamos de una *existencia inauténtica* ante un continuo intento del hombre por rodear la muerte. No obstante, dejamos abierta una laguna mental en sentido de que no concretizamos cuál es el polo opuesto. En este tercer inciso lo veremos.

En el continuo fluir de actos que realiza el “ser ahí” es innegable la limitación de su ser arrojado. Este ser fáctico que anteriormente tratamos, lucha motivado por su poder ser para lograr su plenitud, su totalidad. No así, su fin lo conseguirá únicamente con la muerte.

El hombre, un ser para la muerte, es el mismo reflejo de la carencia humana “lo que falta”. De antemano, Heidegger está conciente que al ser le pertenece la totalidad, pero, le falta aún. El faltar –dirá- se funda en un pertenecer y, ejemplificando, compara la existencia humana como una deuda aún no saldada.

²¹⁷ Cfr. Tomado de Internet: galeon.hispavista.com/pcazau/artpsi_soci.htm, consultado el día 26 de marzo de 2003.

²¹⁸ Cfr. STEINER George, op. cit., 138.

Faltar, entonces, es igual a “*aún no ser junto*” lo que mutuamente se pertenece en conjunto; el primero equivale a un ser de lo “a la mano” y el segundo, sería ya una totalidad.

Pagar entonces es sinónimo de la muerte. El “ser ahí” que inició una deuda en contra de su voluntad, de la misma forma, tendrá que saldar esta cuenta pendiente. Entonces, interpretando el pensamiento de Heidegger vemos que la vida no es más que un préstamo temporal que como tal termina, con el perder el ser en el mismo mundo donde se desarrolló la existencia.

Sin embargo, con lo antedicho todavía no se puede definir ontológicamente el “aún no” que como muerte posible es propia del “ser ahí”. Esto se afirma en razón de que este ente no puede ser lo “a la mano”, pues el “ser ahí” existe ya en cada caso de tal forma que siempre le pertenece su “aún no”. Así, la *suma* es como “algo a la mano”, en cambio el “aún no” es un ingrediente *constitutivo* del “ser ahí”.

Con un nuevo ejemplo, Heidegger se explica refiriéndose a dos términos arriba utilizados: *suma* y *constitutivo*. La fruta inmadura camina hacia su madurez, ahora bien, este caminar no es una suma de fragmentos que se vayan adhiriendo al proceso de madurez, pues, todo agregado exterior que llegará a formar parte del fruto sería incapaz de madurarlo; esto significa que la fruta tiene su específica forma de ser. De igual forma el hombre en su peregrinar hacia su *ser* lo hace sin coerciones externas, pues es un proceso que hasta inconscientemente se realiza a cada momento.²¹⁹

Del anterior ejemplo surge una cuestión: si con la madurez *llega a su plenitud* la fruta, **¿Es la muerte también la plenitud en este sentido?** Respondemos apoyados en nuestro autor diciendo que no por dicha similitud en un proceso de maduración significa que se identifique también en una estructura ontológica. Más aún, la inmensa mayoría fina sin haber llegado a su plenitud.

Con estas anotaciones estamos a un paso de llegar a explicar formalmente la existencia auténtica del “ser ahí”. Empero, aclararemos la cuestión del *finar*.

²¹⁹ Cfr. HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 265-266. .

Al respecto decimos que no atiende a un llegar a la plenitud. Más bien significa cesar, y esto a su vez en un sentido ontológicamente diferente. Ilustramos las dos divergencias: la lluvia cesa y desaparece, deja de ser “ante los ojos”. Por otro lado, el camino cesa y no con ello desaparece del camino “ante los ojos” inconcluso (un camino en construcción);²²⁰ pero, ninguno de estos modos de finar puede caracterizar la muerte como fin del hombre.

*“El “ser ahí” es constantemente mientras es, ya su “aún no”, así es también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un “haber llegado al fin” el “ser ahí”, sino “un ser relativamente al fin” toma sobre sí tan pronto como es. Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”.*²²¹

El hombre, pues, es un “*ser para la muerte*”, o con términos de Heidegger un “*ser relativamente al fin*”. Y la existencia, por su parte, el trayecto que enmarca esta temporalidad. Todo hombre debe cumplir ese fin u así cerrará el libro de su vida existencial. Y es que todos sin distinción de raza, color y sexo “*mueren*”.

En este momento tocamos el punto central de nuestro apartado el “*ser relativamente a la muerte*” propio. Éste, es una posibilidad existencial del “*ser ahí*”. Como posibilidad óntica tiene a la par que ser posible ontológicamente:

*“Un “ser relativamente a la muerte” propio no puede esquivarse ante la posibilidad peculiar, irreferente, encubriéndola en esta fuga e interpretándola torcidamente o, al alcance de la “comprehensividad” del uno. La proyección existencial de un “ser relativamente a la muerte” propio ha de poner de manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como comprender la muerte en el sentido de un “ser relativamente a la posibilidad caracterizada” no fugitivo ni encubridor”.*²²²

Sin embargo, *la muerte* no es una posibilidad entre otras, sino *una posibilidad extrema del “ser ahí”*. Es la posibilidad que conlleva a la imposibilidad. Esta es una existencia auténtica, siendo la muerte la posibilidad más propia.

²²⁰ Cfr. Ibid., 267.

²²¹ Ibid., 268.

²²² Ibid., 284.

Mientras esta posibilidad se desarrolla, el "ser ahí" se mantiene en la esperanza de un ser más propio. La anticipación de la muerte roba primero al "ser ahí" del Uno y le muestra su ser más propio. Siendo posteriormente la muerte la posibilidad más absoluta, ya que la anticipación aísla al *Dasein* hacia sí mismo y lo fuerza a asumir su ser más propio.²²³

Reafirmamos, por último, que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad, un "ser ahí" Siendo para el hombre lo posible todo, o siendo el hombre un posible lleno de posibilidades es, sin embargo, la muerte el límite de éstas mismas posibilidades. La muerte es la última y definitiva posibilidad del hombre. La muerte es la existencia imposible. *Somos para la muerte*. Para Heidegger, *existir es ser para la muerte*. De lo que mencioné en el párrafo anterior me llamó la atención decir que *la muerte es una posibilidad que conlleva la imposibilidad y lo apruebo*. En cuanto a los otros posibles – hombres- los puedo certificar, ratificar, decir aquí están, mientras que a la muerte nunca le podremos decir: si señora, aquí estoy y estoy muerto. Por lo tanto, la muerte es *la posibilidad de que todo lo que me es posible me sea imposible*.

Y es que, lo esencial del *Dasein* no es el hombre (seiendes, un ente), sino el ser como dimensión temporal "ek-stática" de su "ek-sistencia". La muerte es precisamente el poder realizar esa esencia, es decir, quedar el "ser ahí" frente a su ser, a solas sin ser mas *Dasein* como "ser en el mundo".²²⁴ Una intimidad plena donde el hombre únicamente podrá contemplar un ser corrupto que ha dejado de existir y que es en relación con los otros únicamente en cuanto es ente.

Entonces, lo que la propiedad y autenticidad del "ser ahí" como ser para la muerte pretende es, presentar al "ser ahí" como un ser relativamente a una posibilidad. Cabe mencionar, que no es una posibilidad meramente en un sentido teórico, sino que el ser saliendo de sí hacia algo posible de que se cura teniendo la tendencia a anular la posibilidad de lo posible convirtiéndolo en disponible.²²⁵

6.4. Dejar de ser en el mundo.

Si, pues, un abrir auténtico comprendiendo dicha posibilidad sin debilitación alguna, no ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse a ella, debe aguantársela en cuanto tal.

²²³ Cfr. VATIMO Gianni, op. cit., 30-31.

²²⁴ Cfr. COBO SUERO J. M., op. cit., 136.

²²⁵ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 284.

Mientras esta posibilidad se desarrolla, el “ser ahí” se mantiene en la esperanza de un “sí, o si no, o por fin”; un ser pendiente que desempeña su algo posible bajo la modalidad de si llegará, y cuándo, y cómo, a ser realmente “ante los ojos”.

Reafirmamos, por último, que la muerte es *la posibilidad de la imposibilidad*, un “ser relativo a la muerte” “como precursar” un “poder ser” que empero es inalienable. Así, el “precursar” se presenta como la oportunidad de entender mejor el más peculiar y extremo “poder ser”, es decir, como posibilidad de una existencia propia.²²⁶

El “precursar” o “correr al encuentro” de la muerte en el sentido propio es igual a decir que el “ser ahí” no huye ante la posibilidad, sino que “se libra” a ella quebrantando todo rígido aferrarse a la “existencia” ya alcanzada. Equivale a decir que es la posibilitación misma de la posibilidad; sólo de esta forma el “ser ahí” que soy yo mismo y como “poder ser”, realiza su propiedad o autenticidad existencial.²²⁷

*“La muerte entendida como “ser relativamente a la muerte” es la posibilidad de la totalidad, por el lado del fin, de la “existencia”, de la “cura”, que tiene en la “existencia” su elemento primordial, del “ser en el mundo”, que tiene en la “cura” su unidad radical, del “ser ahí” que tiene en el “ser en el mundo” su estructura fundamental”.*²²⁸

De esta forma concluimos el tema referente a *El hombre, un ser para la muerte*. No obstante, aunque no es nuestra pretensión, dicho sea de paso como remate que la existencia auténtica para un Heidegger que no había negado la existencia de Dios, nos amuralla nuestra finitud radical y deshecha toda ilusión la vida eterna considerado inclusive como problemática. Para Heidegger lo único que importa es un existir que no trasciende al más allá denominado vida eterna.²²⁹

6.4. Dejar de ser en el mundo.

La aniquilación total del “ser ahí” en el plano existencial es su *Dejar de ser en el mundo*. Aquí toda la filosofía existencial de Heidegger alcanza plenitud, pues, de hecho, todas sus reflexiones las dirige hacia un fin del existir humano.

²²⁶ Cfr. Ibid., 285-286.

²²⁷ Cfr. GAOS José, op. cit., 68-69.

²²⁸ Ibid., 69.

²²⁹ Cfr. LARROYO Francisco, op. cit., 113.

De esta forma, una vez que se ha estudiado al ser en general y verificado su entorno, culmina su existencia, pues, “la existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser”.²³⁰

Al fenómeno que titula nuestro apartado Heidegger lo considera como un poseer la totalidad del “ser ahí”, sin embargo, a la par, la pérdida del ser del “ahí”. Este tránsito hacia el “ya no ser ahí” es ya inexperimentado por el “ser ahí” que por su muerte no puede ya ser experimentado y menos aún, comprendido. Pero, con esto Heidegger no niega el que la muerte de los otros pueda ser experimentada, es más, afirma que el presenciar la muerte de los otros nos ayuda a tomar conciencia de la limitación ontológica.²³¹

Por otro lado, nuestro autor refiere que dicho *ya no ser en el mundo* o bien, como le titulamos *Dejar de ser en el mundo* del “cuerpo muerto” sigue siendo desde un punto de vista extremo un *ser* en razón de un “ser no más que ante los ojos” de un cuerpo que hace frente. Pierde pues, un aliento de vida, un alma diríamos los cristianos, pero conserva aún el cuerpo corruptible que le hace capaz de manifestarse ante nuestros sentidos como un fenómeno.

*“En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del “ser ahí” (o de la vida) al “ya no ser ahí”. El fin de ente qua “ser ahí” es el principio de este ente qua “ante los ojos”.”*²³²

Cierto es lo antedicho, pero no menos cierto es que el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues en efecto muere y avanza así, a un estado donde ya no es más tal. La muerte, desde la perspectiva biológica no representa, sin embargo, el cumplimiento de la totalidad del “ser ahí”, puesto que cuando muere, lejos de ser un todo, no es más. Tampoco puede concebirse como un hecho ausente pero que luego estará presente.²³³

²³⁰ HEIDEGGER Martín, **Kant y el problema de la Metafísica**, op. cit., 192.

²³¹ Cfr. HEIDEGGER Martín, **El Ser y el Tiempo**, op. cit., 260.

²³² Ibid.

²³³ Cfr. VATIMO Gianni, op. cit., 47-48.

En el desenlace de este primer capítulo del segundo gran apartado de *El Ser y el Tiempo*, en una apreciación que podría reflejar el amor de Heidegger por la persona humana, sostiene que el “no ante los ojos” –cadáver- es más que una cosa material sin vida, es un *no viviente* por haber perdido la vida. Así, podríamos hablar de un cuerpo muerto –cadáver- y una persona muerta.

Esta “persona” aún en su fin sigue su proceso de “curarse de” a través de funerales, entierro, atención en su sepulcro, diferenciándole Heidegger con esto, un algo más que un útil “a la mano” en el mundo circundante. Y susceptible de que se cure de él. Más todavía, en el moroso y dolorido pensar en ella *son los con ella* vivos en la forma de “procurar por”.

Mediante esta exégesis concluimos que el notado “ser con” es igual a decir ser uno con otro en el mismo mundo. La persona muerta ha dejado detrás de sí nuestro “mundo”. Bajo esta circunstancia pueden los supervivientes *ser con ella* todavía.²³⁴ Lo anterior implica únicamente un “asistir” al morir del otro, no así, como muchos pudieran pensar, un experimentar el morir en su original sentido. La aclaración de nuestro autor cobra valor, pues, no por el hecho de presenciar un deceso, experimentamos a la vez el sabor amargo de la muerte.

Intentando hacer notar este dejar de ser en el mundo diremos:

*“La muerte es, primero, una auténtica posibilidad de la existencia, cuya virtualidad reside en consumir el hecho de la nada, la no existencia(1)... La vida cotidiana (el “uno” anónimo, das man) procura apaciguar la angustia de la muerte, diciendo que todo el mundo muere (2)... Hay que reconocer que la muerte es la posibilidad más auténtica de la existencia, puesto que la autenticidad, según se ha dicho, reside ante todo en lo peculiar e intransferible del hombre(3)... –Finalmente y el punto con el que ahora concluimos este cuarto capítulo- La posibilidad de la muerte revela la posible imposibilidad de existir. Aún más: la posible imposibilidad de toda existencia humana. La revelación de la muerte pone en derrota la idea de necesidad. Es la irrupción irresistible de la contingencia radical. Allí donde la contingencia llega a ser dueña absoluta. Lo absurdo deja de ser posible”.*²³⁵

²³⁴ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 261.

²³⁵ LARROYO Francisco, op. cit., 115-116.

Expuesta de esta forma, vemos que el “ser ahí” siempre adolece de “algo”, por ello, cuando un “ser ahí” diga que no falta absolutamente nada en él, equivaldrá a decir que se ha convertido en un “ya no ser ahí”. El decir que nada falta en su ser significa aniquilación. En tanto que el “ser ahí” es un ente que es, no posee aún su totalidad. Sin embargo, cuando la gana, se transforma en pérdida del “ser en el mundo” y con ello, la imposibilidad de ser él como un ente.²³⁶

Finalmente, el dejar de ser en el mundo *es único e irrepetible*. En otras circunstancias del “ser en el mundo” se pueden encontrar substitutos que realicen en determinado momento nuestros deberes y nos roten. Sin embargo, en la muerte esta representación fracasa, aquí no se puede delegar el fin. Cabría decir que un individuo “vaya a la muerte por otro”, por ejemplo, un Jesús que muere en la cruz para conseguir la salvación al mundo pecador. Empero, ningún acto heroico toma lo mínimo de la muerte de los beneficiados. Así, pues, la muerte se constituye ontológicamente de cada ser individual y de su existencia; es un fenómeno que hay que comprender existencialmente.²³⁷

²³⁶ Cfr. HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 258.

²³⁷ Cfr. *Ibid.*, 262.

7. Conclusiones.

He tocado punto final en esta tesis filosófica. Sin lugar a dudas, cualquiera que profundice en su lectura notará mucha coincidencia entre su pensamiento y el de Heidegger, dado que un tema tan familiar como la persona humana, aquí llamado *Dasein*, no puede menos que causar un gran impacto en el lector. Sin embargo, no con ello negamos las divergencias dignas de juicio personal.

El objetivo del trabajo se cumplió. He respondido a las inquietudes planteadas en la introducción. Ahora sé, cómo Heidegger enmarcado en las dos grandes guerras mundiales supo elegir como eficaz trampolín el campo fenomenológico para ir fraguando su pensamiento enfocado netamente al *Dasein*.

Asimismo, influenciado por Husserl inicia su peregrinar por el camino existencial, desenmarañando la cuestión: *y el "ser", ¿Qué es?* y desarrollándola mediante un lenguaje en apariencia sencillo, pero al que nuestro autor atribuye gran *significatividad* fija. Heidegger descubre que el "ser" está por encima del "ente", ya que el primero se refiere sobre todo al ser humano, el cual a su vez se designa de un modo propio como "ser ahí" –hombre- presente como "ser en el mundo". El segundo, por su parte, nos conduce a significar todo lo "a la mano" –con lo que se topa- de que se sirve el "ser ahí". Posteriormente, el *Dasein* –como también llama al "ser ahí"- se adentra a la *mundaneidad* como faceta del mundo y lugar en que el hombre se encuentra con su existencia rodeada de seres semejantes a él que comparten la existencia y que se desarrollan en su misma temporalidad.

En un tercer momento, ya basado en la segunda parte de la obra capital de Heidegger, trato la temporalidad del hombre. Dicha temporalidad enunciamos, se enmarca en el estado de *facticidad* debido a su condición de arrojado en el mundo. Por ello, di paso inmediato a la angustia existencial donde el "ser ahí" inicia su desarrollo personal encaminado mediante el fenómeno de la cura. Así, el "ser ahí" poco a poco, se va conociendo y aceptando su condición y aspira a una mayor plenitud de ser. El tiempo es importante, pues, descubre que no es eterno, y por tanto, tiene que empeñarse en realizar su historia en medio del sin fin de actividades cotidianas.

Finalmente, echando mano de todos los términos que se emplearon en el desarrollo del presente trabajo, se puntualizó el tema de la muerte como fin de la temporalidad. No obstante, antes de dar por concluida la investigación tuvimos que aceptar que el hombre en primera, huye de la muerte, al no aceptar esta posibilidad que le es propia de su condición finita; finalmente se acepta como corruptible constituyendo así su existencia propia o auténtica y que marca el lapso entre el nacer y morir: el hermoso sueño de la vida.

Todo principio tiene un fin, y este se realizó en “el dejar de ser en” por parte del “ser ahí”, la muerte. De igual forma, la obra ahora culminada, en este tema tocó fin.

Plausible es la filosofía existencial de Heidegger que recobra la atención en un hombre que poco era de interés en el pensamiento de sus contemporáneos. Él hablará nuevamente del hombre y en un momento donde la humanidad se encontraba destrozada a causa de una Primera Guerra Mundial donde Alemania ocupó un lugar primordial. Así, hablar de conceptos como hombres fácticos, que sufren, existen y dejan de ser, encajaron perfectamente en esa época. El mismo resaltar el ser del hombre, sobre los demás entes, aluden a ese interés por sus homólogos.

Mediante el estudio que va haciendo sobre el ser, muy sutilmente a la par que avanza el desarrollo de su obra va haciendo a la persona que tome conciencia de su existir, pero un existir no de balde, sino un existir en el mundo, para superarse en lo personal, pero siempre al lado del otro.

Heidegger es el precursor de una larga serie de filósofos que nuevamente tomarán como centro de sus reflexiones al ser humano. Su filosofía repercute enormemente en el existencialismo y no sólo en él, sino dando lugar a nuevas corrientes, si se quiere incompletas, pero que ya de alguna forma se esmeran en el hombre.

Entonces, ¿Cómo aplicar la filosofía heideggeriana? Muy sencillo, en el existir humano, pues su pensamiento mucho tiene de rescatable. Bien pudiéramos pensar en tomar una parte de Heidegger y lo *bueno* en otras corrientes; esta no es una invitación al eclecticismo, si no más bien a reconocer y asumir lo bueno de cada filósofo.

En suma, Heidegger es y se ha mantenido no como un simple filósofo de *moda*, sino que ha demostrado ser una gran personalidad con una filosofía perenne que repercute en todos los campos del pensamiento del siglo pasado, de nuestros días y estoy seguro, de muchas décadas más.

Descubrimos en Heidegger un autor con cualidad, no obstante, que se quedó en puertas a un paso final en cada uno de sus temas que quedan ambiguos por faltarles un "algo". Por ejemplo, tuvo el gran mérito de recuperar el significado del problema del ser, pero abandonó otros, tales como el plano espiritual y más que Filosofía parece una Antropología Filosófica.

No se niega que Heidegger perfecciona el concepto fenomenológico de Husserl, diciendo que la existencia de objetos que aparecen ante el ser también ocupan un lugar dentro del existir humano que se desarrolla en el mundo y en relación con los otros, descartando, el que se quedan en la pura apariencia como decía Husserl; empero, los postulados de su método le impidieron el acceso real y cabal al ser en sí, ya que la fenomenología no puede llegar a la verdad en todo el sentido de la palabra, pues, se queda en un mero aspecto sensible, externo; menosprecia el terreno racional. La fenomenología estudia como su nombre lo dice, los fenómenos, es decir, lo que se revela, pero no profundiza en el ser en sí.

El determinismo en que se encuentra el *Dasein* a vivir como arrojado en el mundo da como resultado la creación de un hombre laxo, ya que una vez limitado en sus aspiraciones nunca verá un avance en el plano personal y social. Ciertamente es que Heidegger motiva a una cura que conlleva a una mayor plenitud existencial, pero, también es cierto que por más plenos que sean los resultados nunca se escapará del terreno fáctico.

Elogio la iniciativa heideggeriana por lograr una paz y resignación en la aceptación del paso final de la existencia, la muerte. Pero, Heidegger no sobrepasa el terreno del historicismo. La vida termina con la muerte, pero no hay un más allá al cual se pueda pasar. De esta forma a mi apreciación, de poco sirven las rectas normas de vida, si a final de cuentas no hay un más allá.

La elección del tema en turno, como lo adelantaba, surge de ver la extraordinaria forma como Heidegger rescata nuevamente la persona humana, centrando en ella toda su atención.

En la antigüedad fue el origen del mundo, en la Edad Media: Dios, en la Época Moderna: la ciencia, pero el hombre poco era tomado en cuenta; por ello elegir a un Heidegger que encarna dos guerras mundiales y aunque de manera cruda, vuelve la atención a la *facticidad* en que se desenvuelve naturaleza humana.

La presente tiene como objetivo revalorizar la figura humana desde Heidegger y, a la par, despertar en el lector un deseo sincero por superar lo que obstaculiza su existencia plena. La propuesta se tomará desde lo que el mismo autor denuncia y pronuncia luego –aterrizándolo a la actualidad- como posibilidad a conseguir una vida plena superando la angustia, cotidianidad y el desaliento..

Por lo antes dicho, toda persona que pasee por la tesis proyectada logrará identificarse con el “ser ahí” que se describe y con ello reflexionar para iniciarse en un camino que busque la plenitud advertida; claro, por los peligros que representa llevar una existencia *inauténtica*.

Todo aquél que pasee por la presente investigación logrará un alto en su vida y con ello, la reflexión de su ser y quehacer que por la vida monótona que se vive, pocas veces es tomada en cuenta. Ayudará a resolver la existencia pobre e *inauténtica* que muchos llevamos; por ende, la realización de un trabajo que busque colaborar en beneficio del ser humano y de pautas para alcanzar la felicidad, es factible. Finalmente, mi trabajo será una obra más en el bagaje heideggeriano que por diversos medios desde mi ser periodístico podré difundir.

Ahora bien, la aportación práctica de esta tesis será desde el campo filosófico, el poder aportar alternativas para mejorar el nivel de vida humana; crear en el lector un carácter más reflexivo y contribuir finalmente, a incrementar lo que acerca del hombre se habla desde un ámbito existencial.

Esta obra puede ser la base de posibles estudios, ahora la recorro de manera general en el tema temporalidad, pero alguno de estos aspectos puede ser retomado y colaborar así, en el reconocimiento del hombre y avance de la filosofía existencialista. Claro está que al igual que ahora yo recurro a otros autores, la publicación de mi tesis será una base más sencilla y que además por su ágil literatura, será más flexible al lector que a ella recurra.

La filosofía existencialista ha constituido una corriente que en campo filosófico no ha perdido actualidad, más aún, día a día, debido a la cruda realidad en la que el hombre tiene que vivir y hasta en los mismos fenómenos naturales que tiene que sufrir, siempre da pauta el análisis y aportación del filósofo; por lo antedicho, claro que aplica: **la figura del hombre se encuentra en boga.**

8. Glosario.

1. **Ser:** ser humano, el cual a su vez se designa de un modo propio como “ser ahí” – hombre- presente como “ser en el mundo.
2. **Ente:** todo aquello de hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo.
3. **Ontología:** disciplina filosófica que trata del ser; ‘On’ es un nominativo de un participio griego que significa lo que es lo ente, y cuyo genitivo es ontos.
4. **Fenómeno:** en sentido fenomenológico es lo que se muestra como ser y estructura del ser.
5. **Fenomenología:** forma de acceder a lo que debe ser forma de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo.
6. **Filosofía filológica o lingüística:** hacer explícito el sentido que se encuentra implícito en las expresiones de lenguas determinadas, la alemana, la griega, y en hacerlo explícito no sólo por medio de otras expresiones que lo enuncien, sino de preferencia haciendo resaltar la forma de aquellas mismas expresiones y el sentido anejo a esta forma, con lo que éste no resulta expresable en otras lenguas sin introducir en la traducción las expresiones originales cuyo sentido se enuncia en otras, ni a menos que existan o se articulen en la lengua de la traducción expresiones de una forma que tenga o a la que quepa dar el mismo sentido anejo a la forma de las expresiones originales o uno suficientemente equivalente.
7. **Existencia:** (en latín, *esse*), el mismo existente que hace objeto de reflexión la filosofía de la vida y de la acción.
8. **“Ser ahí”:** ente esencialmente diferente a todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del “ser ahí”, la forma de ser que es la “existencia”.
9. **Hombre:** ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es.
10. **“Ser en el mundo”:** “estructura” a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del “mundo”, del “quien” sea en el mundo, y del “ser en” el mundo”.
11. **Otros:** término que se refiere a la totalidad de la humanidad con la que el “ser ahí” realiza su existencia.
12. **Cura:** un llevar a cabo, despachar, liquidar algo.
13. **“En”:** procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo.

14. **Mundo:** ente cuya forma de ser es la "mundanidad.
15. **Mundaneidad:** fenómeno que abarca a todos los entes que se realizan inmersos en el mundo y ser que hace que el mundo sea el ente que es.
16. **Facticidad:** estado de la vida que entrega al ser ahí a la responsabilidad y un ser "que es y ha de ser" "abierto" en el constante encuentro pero no con los entes "ante los ojos", sino más bien concibiéndose el mismo como un existenciario que es como "ser en el mundo.
17. **Angustia:** experiencia que se hace patente ante el "no es nada" ni en "ninguna parte".
18. **Temporalidad:** Lapso de tiempo en el que enmarca su existencia el "ser ahí".
19. **Historicidad:** muestra que el ente no es "temporal" por "estar dentro de la historia", sino que a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.
20. **Muerte:** posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" él mismo en su "poder ser" más peculiar; posibilidad en el mundo del "ya no poder ser ahí.

1. Bibliografía.

1. HEIDEGGER Martín, **El ser y el tiempo**, F.C.E., México, 2002.
2. HEIDEGGER Martín, **Introducción a la Filosofía**, Frónesis, Madrid, 2001.
3. HEIDEGGER Martín, **Estudios sobre mística medieval**, F.C.E., México, 1997.
4. HEIDEGGER Martín, **Kant y el problema de la Metafísica**, F.C.E., México, 1986.
5. BOUTOT Alain, **Heidegger**, Cruz O., México, 1991.
6. CANALS VIDAL F., **Curso de Filosofía Tomista**, Herder, Barcelona, 1974.
7. GAOS José, **Introducción al Ser y el Tiempo de Martín Heidegger**, F.C.E., México, 1996.
8. LARROYO Francisco, **El existencialismo, sus fuentes y direcciones**, Stylo, México, 1951.
9. REALE Giovanni y ANTISEIRI Darío, **Historia del pensamiento filosófico y científico 3**, Herder, Barcelona, 1992.
10. STEINER George, **Heidegger**, F.C.E., México, 1986.
11. VATTIMO Gianni, **Introducción a Heidegger**, Gedisa, España, 2002.
12. FABRO Cornelio, **Heidegger**, en **Gran Enciclopedia 11**, Rialp, Madrid, 1987.
13. COBO SUERO J. M., **La cuestión por el “sentido del ser” en M. Heidegger**, en **Pensamiento 118**, (1974).
14. GALÁN VÉLEZ Francisco, **La noción de verdad en el Ser y el Tiempo**, en **Revista de Filosofía 67**, UIA, México, (1990).
15. SÁNCHEZ REDONDO Pablo, **El proyecto incumplido de Heidegger**, en **Pensamiento 217**, (2001).
16. ABBGANO Incola, **Existencialismo**, en **Diccionario de Filosofía**, F.C.E., México, 1963.
17. MOLINERO José L., **Heidegger**, en **Diccionario de Filosofía Contemporánea**, Sígueme, Salamanca, 1987.
18. MÜLLER Max – HAKDER Alois, **Heidegger**, en **Breve Diccionario de Filosofía**, Herder, Barcelona, 1986.

19. www.geocities.com/SoHo/Atrium/1788/filo/dicc/heidegger2.htm

20. www.galeon.hispavista.com/pcazaw/artpsi_soci.htm

21. www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm