

**MARTIN HEIDEGGER
PRESENTACION *ELEMENTAR* DE SU
PENSAR**

JAIME HOYOS-VÁSQUEZ, S.J.

INTRODUCCION

El título indica lo que pretendo: traer a cuento al menos algunos elementos fundamentales del pensar de Martin Heidegger. No se trata, pues, de una presentación elemental, en el sentido usual de la palabra, como si fuese para alumnos de primaria. No se busca una presentación lo más sencilla posible para que todo el mundo la entienda con el menor esfuerzo posible. No puede ser así, porque quiero presentar sin falsificaciones al menos algunos de los componentes fundamentales de este difícil pensamiento. Vemos que aunque algunos de esos componentes han sido heredados de la tradición (lo delatan los nombres que llevan), van siempre marcados con un sello de originalidad y cargados de nuevos contenidos. Pero más frecuentes habrán de ser los términos nuevos, inauditos, no corrientes, inusuales. Una característica de la terminología heideggeriana es su peculiaridad.

1. NOTICIA BIO-BIBLIOGRAFICA ¹

Todo lo correspondiente a este numeral se halla publicado en *Universitas Philosophica*, Bogotá, N° 11-12, diciembre 1988-junio 1989, pp. 217-221. A ese lugar remitimos (N.E.)

¹ TEMATICA DE ESTA PRESENTACION ELEMENTAR (a modo de índice):

1. Noticia bio-bibliográfica
Estaciones en la vida del filósofo, ubicando en ellas las obras principales.
2. ¿Qué piensa Heidegger de su propio filosofar?
 - 2.1. Es un pensar vía-andante (itinerante) jalonado por tres conceptos: *Dasein, Ereignis, Kehre*.
 - 2.2. Es un pensar mono-temático, en el que se pueden señalar dos períodos básicos: antes y después del giro.
 - 2.2.1 Primer período (hasta el giro)
 - 2.2.1.1. Despertar y maduración de la pregunta por el ser.
 - 2.2.1.2. Planteamiento de la pregunta fundamental del pensamiento heideggeriano.
 - 2.2.1.3. Giro en el pensar heideggeriano (del ser-ahí al ahí-del-ser).
 - 2.2.2. Segundo período (después del giro)
3. Un filosofar situado en el aquí y ahora de quien filosofa
 - 3.1. Desde el ser-ahí hacia el ahí del ser.
 - 3.2. Análisis fenomenológico del preguntar en general.
 - 3.3. Análisis fenomenológico de la angustia existencial.
 - 3.4. Dimensión óptica y ontológica del ser-ahí.
 - 3.5. La comprensión del ser en el hombre.
4. Elementos para una mini-bibliografía de Martin Heidegger
 - 4.1. Bibliografías de Heidegger y sobre Heidegger
 - 4.2. Introducciones a Heidegger en español.
 - 4.3. Algunas obras de Heidegger publicadas en español
 - 4.4. Estudios sobre algunos puntos particulares de la filosofía de Heidegger.

2. ¿QUÉ PIENSA HEIDEGGER DE SU PROPIO FILOSOFAR?*

Al responder a esta pregunta quiero ganar una caracterización muy general del pensamiento heideggeriano que nos empiste para entrar en el camino del filosofar de este pensador en su dis-currir. Esta primera caracterización nos dará dos indicios que pueden parecer excluyentes entre sí, pero que no lo son. 1) El pensar de Heidegger está siempre de-camino. 2) Pero, en sus idas y venidas, en sus vueltas y revueltas, es un pensar empistado, y por ello guiado por un solo tema; es un pensar mono-temático.

El filósofo ha hecho colocar frente a la edición de última mano de sus obras completas el lema: *caminos, no obras*. O sea que no quiere él que su obra se tome como producto ya terminado, como una especie de sistema, en el cual todo hace sentido y está completamente ensamblado, sino que exige entender a cada uno de los elementos dentro del caminar de su pensamiento, caminar que puede tener a veces sus vueltas, giros, y contra-marchas y que hasta podría no haber llegado todavía a la meta avistada provisoriamente desde un comienzo. El mismo filósofo dice en su prólogo a "Ensayos y Conferencias" (VA)² que él, como

* El contenido de todo este apartado, con algunas variaciones no esenciales, se halla también publicado en *Universitas Philosophica*, N° 11-12, Bogotá, pp.221-224. (N.E.)

2 Convenciones

A lo largo de este trabajo haré referencia directa a algunas obras de Heidegger que voy a citar bajo las siguientes siglas corrientes:

ID *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierte, erweiterte Auflage, V. Klostermann Verlag, Frankfurt a. Main 1973.

QM *¿Qué es metafísica?*, Traducción de X. Zubiri. Editorial Siglo XX, Buenos Aires, 1967.

SD *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

SG *Des Satz von Grund*, Pfullingen 1957.

ST *Ser y Tiempo*, Traducción de J. Gaos, México, Buenos Aires, FCE, 2a. edición, 1962.

SZ *Sein und Zeit*, tomo 2o. de las obras completas, la Gesamtausgabe (GA) de las obras de Heidegger. En el caso de esta obra clave del pensamiento de Heidegger, cito generalmente por párrafos (&), y dentro de cada párrafo refiero al párrafo respectivo. Con esto pretendo facilitar la consulta, bien sea del original alemán, en cualquiera de sus cerca de veinte ediciones alemanas o en sus traducciones al castellano o a cualquier otra lengua.

pensador viandante, al convertirse en autor de un escrito, lo único que pretende es "a lo más apuntar e indicar <weisen> el camino cuando se presenta la ocasión propicia, pero sin ser él mismo un sabio <Weiser> en el sentido de *sophos*". O sea, que él mismo no conoce todo el camino, no se confiesa baquiano puesto que todavía está roturando el sendero. Tampoco puede detenerse a hablar del camino mismo, porque esto supondría dejar ya la viandancia que lo define.

A un japonés que le pregunta si el hecho de que no ha vuelto a usar las denominaciones "hermenéutica", "hermenéutico", significa que ha cambiado su posición, responde Heidegger:

He abandonado una anterior posición no para cambiarla por otra, sino porque también la posición anterior era solamente una parada <o estación> en un estar-de-camino <o vía-andancia>. Lo permanente en el pensar es el camino. Los senderos del pensamiento esconden en sí el enigma de que pueden ir hacia adelante o virando, de que aun el camino que vira es el que viene a conducirnos hacia adelante.³

Por lo tanto, la primera indicación que nos da Heidegger de su filosofar es que es un filosofar-de-camino, vía-andante. Desarrollemos un poco este punto, indicando desde ahora al menos los títulos de algunos de sus ensayos.

2.1. Pensar de-camino o vía-andante(itinerante)

Trazar las líneas generales del pensamiento de Heidegger pide que nos imaginemos el pensar filosófico como un discurrir. Discurso a lo largo de un camino; el camino mismo de la realidad en su acercarse a

US *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

VA *Vorträge und Aufsätze*, Weske Verlag, Pfullingen 1954, pp. 283.

WPh *Was ist das -die Philosophie?*, Pfullingen 1956.

< > Lo que dentro de una cita va entre paréntesis angulares < > ha sido añadido por el autor del presente trabajo, con el intento de clarificar y facilitar la comprensión.

<...> Indica que se ha suprimido parte del texto original.

/ Indica que un punto aparte se ha hecho un punto seguido.

³ US 98 ss.

nosotros y en nuestro acercamos a ella. No se trata del "camino recto" o lineal de Descartes y del racionalismo, sino del "camino del campo"⁴, con sus "demarcaciones a lo largo del camino"⁵. "Caminos conducentes al habla"⁶; *Sendas perdidas* como las que van abriendo los leñadores en el bosque⁷. Camino que tiene su "giro"⁸; sus vueltas y revueltas y los momentos en que sendas diversas se "entreveran" o confunden y entrelazan las que vienen y las que van, como, por ejemplo, la pregunta por "la esencia de la verdad" y la pregunta por la "verdad de la esencia". Camino que se emprende dando un salto metafísico; o de regreso, a contrapelo o contramarcha como en el "Regreso al fundamento de la Metafísica"⁹, caminando no hacia adelante, en el sentido normal, sino hacia atrás, en retroceso. Camino que a veces parece interrumpirse abruptamente, como en las "sendas perdidas", y otras veces conduce a una "abismo" o a un torbellino que nos marea. Camino contorneado porque quiere penetrar las sinuosidades de la realidad misma, lo que ha de reflejarse necesariamente en la misma estructura y estilo de su discurso, el cual tiene muchas veces que renunciar a la apariencia transparente y tersa del lenguaje corriente. Riqueza de matices que requiere expresarse frecuentemente en la creación de palabras nuevas o en el uso de grafías insólitas; en el modo de espaciar o de recoger en una sola palabras diversas; en el uso de la bastardilla para destacar en la pronunciación una u otra de las palabras usadas en una misma frase.¹⁰

4 "Der Feldweg", 1949, año de su composición.

5 "Wegmarken" es el título del volumen IX de la *GA*, publicado en 1976 y que contiene una serie de ensayos que representan estaciones diversas en su camino pensante. Alguien lo ha traducido como "hitos" en el camino.

6 *Unterwegs sur Sprache*, 1959. Traducido al castellano bajo el título *De camino al habla*.

7 *Holzzwege*, 1950. Contiene una serie de ensayos de épocas y temas diversos. También se ha traducido como *Caminos del bosque*.

8 La famosa *Kehre*. Existe el texto de una conferencia de 1949, publicada por primera vez en 1960.

9 "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" es el título de la Introducción que puso Heidegger en 1949 a su lección inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?*

10 Tal es el caso de la afirmación "nada es sin causa". Quiere decir algo muy distinto cuando se acentúan "nada se da sin causa" que cuando se acentúa el "nada es sin causa". Véase *SG* 92. De este procedimiento ocurren numerosos ejemplos en este filósofo.

El primero de todos, Heidegger es consciente de lo "rudo y 'feo' de la expresión" en sus análisis, y de ello se justifica así:

Una cosa es referir narraciones sobre el ente, y otra es captar al ente en su ser. Para esta última tarea no solamente faltan la mayor parte de las veces las palabras, sino, sobre todo, la gramática. Y pasa a referir a algunos análisis ontológicos de Platón y Aristóteles, para ver lo que de inaudito en formulaciones pedían de los griegos sus filósofos.¹¹

Esta novedad del lenguaje heideggeriano plantea un problema serio para sus mismos intérpretes alemanes. ¡Cuánto más para quienes queremos hacer comprensible este pensamiento en una lengua y cultura diferentes!

De esta primera caracterización del pensamiento heideggeriano se sigue una indicación metódica para esta primera introducción a su pensar: tendremos que fraguar necesariamente palabras y expresiones nuevas, también en castellano, si queremos entender a este filósofo, lo cual exige que filosofemos con él.

Hagamos ahora el intento de diseñar todo el camino recorrido por el pensar heideggeriano y veremos cómo se requieren palabras nuevas, cuyo contenido solamente se capta filosofando a la par de Heidegger. Desde mi comprensión de este filósofo, tres son los términos que mojonan de un modo muy general el camino de su pensar:

Dasein, (ser-ahí). Es la palabra clave del primer Heidegger. *Ereignis*, (acontecimiento-de-la co-apropiación-originaria entre el ser-ahí y ser). Es la palabra clave del segundo Heidegger. Este acontecimiento se devela en el ser del hombre como ser-ahí y ahí-del-ser. *Kehre*, (giro). Es lo que acontece en el medio: en el paso del ser-ahí, *Dasein*, al ahí-del-ser, *Da-sein*.

D A S E I N

Es la denominación del ser del hombre en *Ser y Tiempo*: ser-ahí. Hasta Heidegger esta palabra quería decir en el alemán corriente y en el

¹¹ *ST* & 7, último párrafo.

vocabulario filosófico la modalidad de ser conocida en la metafísica como existencia o actualidad, contrapuestas a la mera posibilidad y a la potencialidad. Era el estar-ahí. Heidegger la emplea exclusivamente para el ser-del-hombre como lugar en que clarea el mismo ser, o, lo que es lo mismo, se des-en-cubre o *verdadea* el ser-mismo. El hombre, y sólo él, es el *ser-ahí*: Es el ente en el cual el ser se sitúa; la situación del ser. Pero, por otra parte, es el ser-mismo el que es la situación o ahí del ser del hombre; el ser del hombre como ahí-del-ser, *Da-sein*. Dice a este propósito el filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez:

La palabra *Dasein* nombra el punto en que se cruzan el hombre y el ser, este cruce es la dimensión esencial en que se encuentra el hombre.¹²

EREIGNIS

Heidegger mismo dice que esta es una palabra intraducible, como lo son las palabras *tao* o *logos*, cada una pronunciada en su idioma, en el cual hablan. En su uso normal, esta palabra significa "suceso", "evento". Heidegger la vincula con: la raíz *eigen*, ("lo propio" y "lo apropiado"); con el tiempo propicio del *kairos* paulino (traduciéndolo como "acontecimiento propicio") en el cual el ser se apropia del ser del hombre para hacerlo lugar de su des-en-cubrimiento o de su verdadear; y con la apropiación, del hombre, de la apresentation o des-en-cubrimiento del ser-mismo.

KEHRE

Es el paso en el cual el pensar heideggeriano cambia de punto focal, desde el ser-ahí hacia el ahí-del-ser como lugar en que el ser mismo sale a la presencia. Aquí lo primero ya no es la existencia humana, puesto que la reflexión se desplaza

hacia el acaecer del ser que se descubre en ella. Se trata, no obstante, de un mismo camino; de la pregunta por el ser en torno a la cual giraba ya *Ser y Tiempo*, donde se inquiría cómo la

¹² CRUZ VÉLEZ, Danilo: *Filosofía sin supuestos*, Editorial Suramericana, Buenos Aires, 1970, p. 204.

existencia humana, finita y pasajera, consciente de su muerte, se comprende a sí misma no como un ser de privación sino como la comprensión del ser de todo lo que es.¹³

Estas tres palabras, que abrazan todo el pensamiento de Heidegger (*ser-ahí, acontecimiento de la co-apropiación originaria y giro*), en su riqueza de contenido, reflejada en las diversas traducciones, no están pensando sino un solo asunto: *el paso desde el ser-ahí hacia el ahí-del-ser*, del *Dasein* al *Da-sein*. Este es el giro que ocurre en el pensar de Heidegger y que, según él, ya se perfilaba, aunque no con toda claridad, desde el comienzo. O sea que el discurso de este pensar no recorre sino un solo asunto: *la pregunta por el ser*, cuyo punto focal es el ser del hombre como ser-ahí (*Dasein*) y como ahí-del-ser (*Da-sein*). Se trata pues, en el caso de Heidegger, de un pensar monotemático.

2. 2. Pensar mono-temático

Lo designamos así porque en sus idas y venidas va siguiendo un único camino. Esta es ya la segunda indicación conducente al pensar heideggeriano, y sobre ella quiero recoger algunas "señalaciones" del filósofo, que permitan mojonar con mayor detalle todavía el desarrollo intrincado de este preguntar monotemático.

2.2.1. Primer período (hasta el giro)

2.2.1.1. Despertar y maduración progresiva de la pregunta por el ser (1908-1927)

Dos tendencias impulsan inicialmente el pensamiento de Heidegger: a) La Fenomenología, por medio de algunas obras de Husserl, fundador de este movimiento contemporáneo, y también por el trato personal directo con él; y b) el pensamiento Aristotélico-Escolástico, por medio de la obra *De la múltiple significación del ente en Aristóteles* (1862) de Franz Brentano, el maestro de Husserl, y además por medio del profesor de teología y amigo personal de Heidegger, Carlos Braig. Respecto a esta última influencia -menos

¹³ GADAMER, H.G.: "Heidegger y el existencialismo", en *Cuadernos de filosofía y Letras*, n° VI, Universidad de los Andes, Bogotá, 1983, p. 19.

conocida y de menos importancia que la mencionada en primer término- nos dice el mismo Heidegger:

En el último año de mi bachillerato di con el escrito del antiguo profesor de dogmática en la Universidad de Friburgo, Carlos Braig, *Sobre el ser. Compendio de Ontología*. Había aparecido en el año de 1886, tiempo en que su autor era profesor extraordinario de filosofía en la Facultad Teológica de Friburgo. Sus secciones más extensas traían siempre al final largas citas de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, además de la etimología de las palabras correspondientes a los conceptos fundamentales de la Ontología.¹⁴ <Discurso (*logía*) sobre el ser del ente (*ontos*)>.

Fue ciertamente la obra de Brentano la que primero abrió de un modo decisivo el horizonte de búsqueda de su pensamiento. En efecto, él mismo confiesa que este libro (*De la múltiple significación del ente en Aristóteles*) no solamente le abrió los ojos al problema del ser, sino que también lo introdujo al mundo filosófico de los griegos. Ya al final de su vida al recordar este hecho, gustaba citar el verso de Hölderlin, en su Himno al Rhin: "Como empiezas, así habrás de terminar".¹⁵

El problema del ser fue el impulso que determinó el pensamiento, siempre-de-camino, de Heidegger y se mantuvo como tal impulso a lo largo de todo el camino. Se vanagloria el filósofo de que lo único que ha pensado es la cuestión del ser. El libro de Brentano tiene en su página titular un epígrafe de la *Metafísica* de Aristóteles, que él traduce así del griego: "el ente (en este caso, con respecto a su ser) se hace manifiesto de múltiples maneras."¹⁶ Y comenta el mismo Heidegger:

En esta frase se esconde la pregunta determinante de la trayectoria de mi pensamiento. ¿Cuál es la determinación del ser unitaria, que en su simplicidad domina completamente todas las múltiples significaciones del ser? Esta pregunta despierta las siguientes: ¿Qué quiere entonces decir ser? ¿Hasta dónde (por qué y cómo) se

¹⁴ SD, pp.81 y ss.

¹⁵ Citado en US 93.

¹⁶ Cfr. la carta de Heidegger que sirve de prefacio a la monumental obra de RICHARDSON, W.: *Heidegger through: Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 3a edición, 1974, p. XI. Esta Carta-prólogo apareció en *Stromata*, Buenos Aires, XLIII, 1987 bajo el título, "Prefacio (carta Richardson)", traducida por Martha Lampa y Jorge Sebold, S.J.

despliega el ser del ente en las cuatro modalidades que Aristóteles no hace más que enunciar continuamente, pero siempre deja indeterminadas en cuanto a su común procedencia? Basta con simplemente mencionarlas en el lenguaje filosófico tradicional, para que uno se admire de que a primera vista aparezcan irreconciliables: ser como propiedad; ser como posibilidad y actualidad; ser como verdad; ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido del ser habla en estas cuatro denominaciones; ¿cómo se dejan ellas reducir a una concordancia comprensible? Pero sólo lograremos captar esta concordancia si previamente se ha preguntado y se ha esclarecido: ¿desde dónde recibe el ser como tal (no solamente el ente en cuanto ente) su determinación?¹⁷

Una primera incubación de estas preguntas duró más de un decenio, nos lo dice el filósofo, requiriendo "muchos rodeos y desvíos a través de toda la historia de la filosofía occidental, hasta que las mencionadas preguntas llegaron por lo menos a una primera clarificación. Tres clarividencias fueron decisivas para ello, pero no resultaron suficientes para arriesgar una exposición de la pregunta por el ser como pregunta por el sentido del ser, la pregunta que se elabora en *Ser y Tiempo*.¹⁸

Primera Clarividencia: El nuevo concepto de Fenomenología

Gracias a una experiencia inmediata del método fenomenológico en conversaciones con Husserl, se fue preparando el concepto de fenomenología que se expone en la "Introducción" a *Ser y Tiempo*.¹⁹

En efecto, el párrafo siete de esta obra clave está dedicado a elaborar lo que entiende Heidegger por método fenomenológico, el que será su método. Para Heidegger fenómeno-logía quiere decir lo que dicen las palabras que componen este título, fenómeno y logía, palabras que hablan en griego. Así que su esfuerzo es encontrar el sentido originario de estas palabras, para con él pasar a construir su nuevo concepto básico de fenomenología. Para Heidegger fenómeno quiere decir primariamente "lo que se muestra en sí mismo". *Logos* quiere decir un discurso mostrativo, el que permite que la realidad se

¹⁷ RICHARDSON, W., *Ibidem*, p. XI

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

muestre en sí misma. Y de la unión de estas dos significaciones tan sumamente concordantes resulta el nuevo concepto formal de fenomenología de Heidegger: discurso que hace y permite que la realidad se muestre en sí misma, de modo que nos conduzca a los asuntos mismos, y permite que en nuestro discurrir sobre ellos recojamos su propio discurrir, el dis-currir de la realidad misma (su *logos*) que se nos muestra en sí misma (que se hace fenómeno -para nosotros-). Es como si también la realidad fuese fenomenológica. Que su discurrir fuese mostrativo de sí misma.

Segunda clarividencia: la significación originaria de la verdad

A-letheia -en griego- que Heidegger traduce como un *Ver-borgenheit* al alemán, término que pienso -por razones que se harán manifiestas a lo largo de estas páginas- debe traducirse al castellano por *des-en-cubrimiento*.

Nos revela el mismo Heidegger que llegó a esta clarividencia por medio de un estudio insistente de algunos textos de Aristóteles "y que consistió en la persuasión de que verdad significa primariamente lo que <según Heidegger> dice el término griego *aletheia*, *des-en-cubrimiento*. Y que, por lo mismo, verdadear quiere decir lo que dice el término griego *aletheuein*: *des-en-cubrirse*. Verdad y verdadear son posibles porque ser es des-en-cubrirse. Mostrar-se (ser-fenómeno). Pero si verdad es des-en-cubrimiento, en ella ocurre un rescate desde el en-cubrimiento, que es también él real, por decirlo así, y que, por lo mismo, pertenece a la verdad completa del ser. Y si esta porción de la verdad global permanece olvidada es porque el mismo ser en su verdadear o mostrar-se en sí mismo des-cubre al ente, pero él mismo "se re-trae <o se niega> en el en-cubrimiento". Esto se denomina la *diferencia ontológica*, otro de los términos fundamentales de Heidegger en este período.

Tercera clarividencia: El tiempo tan problemático como el ser

Lo que se hace manifiesto en esta clarividencia es que *ousía*, el nombre fundamental del ser del ente en la filosofía griega, quiere decir *a-presentificarse*, lo cual tiene una relación directa o es lo mismo que des-en-cubrirse (verdadear). Pero si esto es así, en el a-presentificarse o verdadear del ser está hablando el *tiempo*.

Muy pronto apareció en todo este proceso que el concepto tradicional de tiempo no es suficiente en ningún aspecto siquiera para plantear de modo correcto la pregunta por el carácter temporal de la apresentation y mucho menos para responder a tal pregunta. El tiempo se hizo problemático de la misma manera que el ser.²⁰

2.2.1.2. Planteamiento de la pregunta fundamental del pensamiento de Heidegger

Tras este proceso de clarificación interior puede decirse que ha madurado en Heidegger el planteamiento de la pregunta fundamental de su filosofía. Es el que aparece en *Ser y Tiempo*: el ser del ente se entiende o cobra su sentido desde el tiempo, con lo cual se coloca en primer plano de la problemática ontológica la relación entre sentido del ser y significación del tiempo. De ello concluimos que (como la pregunta que determina todo el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido o verdad del ser, y esta pregunta está esencialmente ligada con la que interroga por el tiempo, problemática ventilada en *Ser y Tiempo*) esta obra es clave en el pensar de Heidegger. *Clave* quiere decir que ella es la que nos abre la entrada al pensamiento global de Heidegger, consistente en el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser.

Ganada esta primera claridad sobre el asunto y el método de la filosofía, se vuelve el filósofo al asunto que propone Husserl para su filosofía fenomenológica: la consciencia intencional, en una primera etapa de su pensar, y el yo transcendental, en una segunda etapa, para rechazarlo ya que el asunto propio y primero de la filosofía, como él la concibe, es el ser, no la consciencia. Frente a esta su concepción, encuentra que la fenomenología de su maestro se había desarrollado hasta una posición filosófica bien definida, en la línea de la metafísica de la subjetividad, la cual además permanecía ajena a la historicidad del pensar.

Contra esta posición filosófica tomó partido la pregunta por el ser desarrollada en *Ser y Tiempo* y esto, como todavía hoy lo creo,

²⁰ *Op.cit.*, p. XIII.

con base en una adhesión más fiel al principio de la fenomenología de ir 'a los asuntos mismos'.²¹

¿Cómo denominar todo este camino? Heidegger sugiere que se le denomine "un camino a través de la fenomenología hacia el pensar del ser". Este genitivo dice entonces que el ser como tal, el ser mismo <Heidegger usa aquí la forma arcaica de la lengua alemana *Seyn*>, se muestra conjuntamente como lo que ha de ser pensado, requiriendo un pensar que le corresponda.²²

Hemos cubierto así la etapa decisiva en el pensar de Heidegger, en la cual el planteamiento originario llega a su maduración en *ST*. El asunto fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser, y su método es el fenomenológico, como discurso exhibitivo del ser que se muestra en sí mismo. Con esto alcanza Heidegger el planteamiento que lo habrá de definir y también lo habrá de distinguir de su maestro Husserl, quien a juicio de Heidegger habría desorientado la fenomenología por él fundada, al fijarla en posiciones de la metafísica de la subjetividad.

2.2.1.3. Giro en el pensar heideggeriano (del ser-ahí al ahí-del-ser)

Sobre este hecho le pregunta así directamente el P. Richardson:

Supuesto que en su pensamiento del ser ocurrió un giro, ¿cómo ocurrió este 'giro'?; o, dicho de otra manera, ¿cómo se puede pensar esta ocurrencia en sí misma?²³

Heidegger acepta el hecho de que en su pensamiento ocurrió un giro, en el supuesto de que se piense "apropiadamente lo que quiere decir 'giro', en vez de seguir echando a rodar afirmaciones infundadas"...Confiesa Heidegger que fueron muchos los años que tardó en clarificar lo que ocurría en este giro de su pensamiento y refiere a un texto de su "Carta sobre el Humanismo", trabajo en el que aparece por vez primera la palabra 'giro',

²¹ *Op. cit.*, p. XV.

²² *Op. cit.*, p. XVII.

²³ *Ibidem*

para mostrar que la situación que se menciona por medio del nombre 'giro' movilizaba ya mi pensamiento un decenio antes de 1947. El pensar el 'giro' es una vuelta en mi pensamiento. Pero esta vuelta no resulta gracias a un cambio del punto de vista ni tampoco a una renuncia del planteamiento de la pregunta de *Ser y Tiempo*. El pensar del 'giro' resulta de que he permanecido en presencia del asunto 'ser y tiempo' que hay que pensar; esto es, que he preguntado según la perspectiva que ya se había indicado en *Ser y Tiempo* bajo el título 'Tiempo y Ser'²⁴

que nunca se escribió (publicó) lo mismo que en la 2ª parte.

O sea que el giro se da en el pensamiento de Heidegger porque ya en el asunto mismo de su pensar se da tal giro.

Por esto se dice en la "Carta sobre el Humanismo", en el lugar mencionado: "aquí se invierte la totalidad". 'La totalidad', esto quiere decir: el asunto de 'ser y tiempo', de 'tiempo y ser'. El giro se juega en el asunto mismo. No es algo que yo haya inventado, ni algo que concierna solamente a mi pensamiento. Hasta hoy no conozco intento alguno que hubiese analizado este asunto o que lo hubiese expuesto críticamente. En lugar de una habladuría sin fundamento y que nunca termina, sería más aconsejable y fructuoso meterse alguna vez en el asunto mencionado.²⁵

Se entiende este giro en el pensamiento de Heidegger y en el asunto de su pensar cuando "se cae en cuenta de que el 'ser que se indaga en *Ser y Tiempo* no puede seguir siendo ninguna posición del sujeto humano"; y para esto

se requiere solamente ver el simple hecho de que en *Ser y Tiempo* el planteamiento de la pregunta se coloca fuera del recinto de la subjetividad; que se mantiene alejado de todo planteamiento antropológico, y que lo determinante es más bien la experiencia del ahí-del-ser <Da-sein> con la mira constantemente puesta en la pregunta-por-el-ser. Es más bien el ser como a-presentificación marcada por su carácter temporal el que afecta al ahí del ser. Y en consecuencia de esto ya desde el punto de partida de la pregunta-por-el-ser en *Ser y Tiempo* también el pensar está llamado a una vuelta que hace que su movimiento corresponda al giro. Con éste no se renuncia de modo alguno al pensamiento de *Ser y Tiempo*.²⁶

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Op.cit.*, p. XIX.

²⁶ *Ibidem*

En el texto que acabo de citar no usa Heidegger el nombre corriente para el ser-del-hombre, ser-ahí (*Dasein*), sino un nombre nuevo: ahí-del-ser (*Da-sein*), y explica lo que él quiere decir: "el ser-esencial del hombre pensado a partir de la verdad del ser como tal." Es como si la vuelta o giro hubiese ocurrido hacia ese ser-esencial del hombre, que ahora se piensa desde el ser-mismo (*Seyn*) que ha convertido a la esencia del hombre en el lugar de su mostración o de su verdadear.

En cuanto a la segunda parte de la pregunta del P. Richardson, sobre lo que propiamente pasa en el giro, lo que en él acontece, responde Heidegger que:

'es' el ser-mismo <*Seyn*> como tal. Lo que no puede pensarse sino a partir del giro mismo que, por su parte, no tiene ningún modo extraordinario de acontecer. Más bien se determina el giro entre ser y tiempo, entre tiempo y ser desde el cómo del darse del ser, del darse del tiempo. Sobre este 'se da' <el ser o el tiempo> busqué decir algo en la conferencia "Tiempo y Ser"(...)27

Se dan pues *ser* y *tiempo* y en su darse se corresponden.

Heidegger explica lo que esto significa: si decimos que ser "es" o se da como "clarear del encubrirse de lo que se a-presentifica, entonces ser se determina desde el recinto proyectivo del tiempo."28 Es como si estuviésemos diciendo: ser se da como tiempo. Ser "es" tiempo. "Hacerse presente <a-presentificarse> (*ser*) corresponde al clarear del encubrirse (*tiempo*). Clarear del encubrirse (*tiempo*) hace salir a la luz el a-presentificarse (*ser*)."29

Y concluye Heidegger su respuesta a lo que es propiamente el giro en su pensar, teniendo en mientes los muchos reparos que ya entonces se le habían hecho: el que este corresponder y hacer salir a la luz descansa en el evento-originario-de-la-mutua-apropiación (*Er-eignen*) y que se llame de tal modo

no se debe a mi modo de preguntar, ni tampoco es un truco de mi pensamiento <...Refiere aquí Heidegger a su ensayo *ID*, pág.

27 *Op.cit.*, p. XXI

28 *Ibidem*

29 *Ibidem*

30ss.>. Que para los griegos aquello que nosotros denominamos sin pensarlo suficientemente 'verdad' se llame *a-letheia*, tanto en el lenguaje poético y en el no-filosófico, así como también en el lenguaje de la filosofía, tampoco es un invento o capricho suyo. Es más bien la más elevada dote de su lengua en la cual lo que se hace presente adviene -al desencubrimiento y al encubrimiento. Pero quien no sea capaz de ver la concesión de tal regalo al hombre, quien no tenga sensibilidad ninguna por la emisión de un cometido tal, no habrá de entender nunca el discurso del destino-del-ser <al hombre>, así como tampoco quien es ciego por naturaleza va a ser capaz de experimentar lo que son luz y color.³⁰

Antes y después del giro respectivamente se sitúa lo que se ha llamado el **Heidegger I** y el **Heidegger II**. El filósofo acepta esta división formal como correcta.

"Sólo bajo la condición de que se atienda constantemente a lo siguiente: sólo a partir de lo pensado bajo I se empieza a hacer asequible lo que se ha de pensar bajo II. Pero I solamente se hace posible cuando está contenido en II."³¹

2.2.2 *Segundo período (después del giro)*

En el apartado anterior se ha indicado claramente que el filósofo entiende que su pensar ha girado siempre sobre lo mismo: la verdad-del-ser que se-da-graciosamente al hombre y así 'es' el evento originario de la-mutua-a-propiación entre hombre-y-ser y entre ser-y-hombre. Los modos o los caminos por los que el ser se muestra y se ofrece al hombre constituyen la temática dominante del segundo período heideggeriano.

Este don gracioso del ser al hombre aparece en primer lugar en la **obra de arte**, que es mucho más que el objeto producido por el *homo faber*, o el objeto de comercio. Es más bien algo que nos habla y nos refiere a lo que verdadera en la realidad: *el mundo como juego de la cuarteta de los mortales y los dioses, del cielo y de la tierra*.

³⁰ *Op. cit.*, pp. XXI-XXIII.

³¹ *Op. cit.*, p. XXIII.

En este nuevo planteamiento vale la pena destacar dos novedades: el ahí-del-ser que es el hombre no es el ahí de un sujeto que todo lo pone desde sí mismo, sino que ya la postura de su mismo ser es recibida como don gracioso. Y, por otra parte, en ese ahí se está jugando la totalidad del cielo y de la tierra, de los mortales y de los dioses. O sea que en su ser el hombre no está aislado en su individualidad, sino que desde un comienzo participa de la danza en corro de la totalidad de lo que es. Personalmente entiendo esta danza como la *perichoresis* griega, que los latinos tradujeron por dos palabras distintas, pero cada una de ellas recoge algo que se da en esta danza magnífica: *circumminseccion* y *circummincesion* a la vez: danza de los que son diversos en el concierto del ser, de un modo tal que este entrar y mantenerse en la danza constituye a cada uno en su autidad.

Segundo tema central de esta nueva etapa es la reflexión sobre **la cosa**. Esta ya no es un simple objeto de fabricación, objeto de compra-venta y de consumo; algo que está de sobra por su sobre-abundancia en la sociedad del tener y de lo superfluo de las cosas separadas del propio ser y de la propia vida. En la meditación heideggeriana **la cosa** pasa a ser parte del mismo ser-ahí, como expresión del ser-en-el-mundo que lo constituye. Mundo, no como mero entorno, sino como dimensión constitutiva del ser-ahí, en cuanto necesariamente implicado con las cosas y con los demás, siendo él, el ser-ahí, quien define, definiendo su propia identidad lo que habrá de ser la *respectividad* que constituirá la implicación mutua de lo que ingrese a conformar un mundo.

Tercer tema central es el **lenguaje**, no el lenguaje abstracto y empobrecido que se almacena en libros de texto o en computadores, para no hablar del lenguaje preciso (re-cortado) de la lógica formal y de la técnica, el lenguaje del cálculo y del intercambio mercantil. Aquí el tema es el lenguaje, pero el lenguaje en que vivimos: el que desde un comienzo nos constituyó y asignó un lugar dentro de una tradición viva. El el lenguaje que *nos habla*: **el habla que habla**. En el que dis-currimos a una con la realidad y con los otros, sin darnos cuenta., implicados todos en un mismo discurrir nunca acabado.

El cuarto tema central del Heidegger tardío son sus **reflexiones sobre la técnica**. No se trata en ellas de una negativa al progreso alcanzado y a su modo preciso y claro de pensar, sino de un intento de colocar en su puesto al pensamiento objetivo y a su conceptualidad,

mostrando que la realidad tiene también otras dimensiones que exceden la lógica de la objetividad. No puede reducirse todo a simple *Ge-Stell*, dispositivo que se hace a encargo según moldes precisos y que sirve para encauzarlo todo en su desarrollo y para contener a la naturaleza misma en una especie de mecano o constructo total. Como si todo dependiese del hacer humano; como si no hubiese espacio para la gracia y el don. Como si no hubiese situaciones en las cuales el ¿qué es lo nos resta por hacer? ya está de sobra y sólo resta la espera, la compasión y la solidaridad de unos con los otros desde las diferencias y el respeto por la autonomía de cada uno.

Se debe afirmar que el Heidegger II pone más expresamente de relieve el que la realidad o el ser supera en mucho aquello que logra poner en ella la mera subjetividad humana y que si en algún momento se pudo pensar que en el centro del filosofar está el ser-ahí humano, este centro resulta él mismo descentrado.

3. UN FILOSOFAR SITUADO EN EL AQUI Y EL AHORA DE QUIEN FILOSOFA

FIlosofar es, en dado caso, una acción concreta en la vida del hombre que, como él mismo, no puede desligarse del espacio ni del tiempo. Sólo al filosofar desde su situación pueden abrirse al hombre las perspectivas de su propia libertad (identidad) y trascendencia. Con este fin se filosofa.

3.1. Desde el ser-ahí hacia el ahí-del ser

Característica fundamental de la filosofía de Martin Heidegger es la de que pretende ser una filosofía situada; es decir, que hace arrancar su filosofar desde el aquí y el ahora de quien filosofa. Si el único tema de esta filosofía es la pregunta por el sentido del ser, el punto focal primero de la reflexión es el ser-ahí, es decir, el ser concreto del hombre, abordado desde su cotidianidad, desde su estar. Ganada esta perspectiva se pasa luego a enfocar el ahí-del-ser, o sea, el mismo ser del hombre en cuanto constituido por la presencia misma del ser en él. Ser-ahí y ahí-del-ser constituyen el todo de la existencia humana en sus dimensiones óptica y ontológica.

El filosofar heideggeriano arranca generalmente de una pregunta concreta; pero tal, que, por una parte, afecte o toque o concierna en su ser-esencial a quien filosofa. Con esto la pregunta misma ha de ser filosofante: pregunta realmente implantada en la raíz del existir, en su ser-esencial, y que por lo mismo conmueve desde la raíz misma del ser. Con esto, filosofar se convierte en co-rresponder al habla misma de la realidad que solicita nuestra *re-espuesta*. Filosofar no consiste en el mero ejercicio historiográfico de coleccionar opiniones de filósofos, compararlas, sacar conclusiones de ellas, así este ejercicio rinda datos valiosos en sí mismos y sea valioso en sí mismo.

Una cosa es puntualizar cuáles fueron las opiniones de los filósofos y describirlas; algo completamente diverso es discutir con ellos lo que hablan. Esto es, dialogar con ellos de aquello que hablan.³²

En el filosofar verdadero se comprometen quienes filosofan en cuanto abiertos a la voz del ser-mismo que los solicita cuestionándolos. En este verdadero preguntar ya está presente aquello por lo que se pregunta y aquello que preguntamos, indicándonos, además, a-quién o a-qué le hemos de preguntar.

Implantada una pregunta se debe *desarrollar* al máximo, porque sólo así la pregunta misma hace posible una *re-espuesta*. Es como si la respuesta resultara de la misma pregunta; pero de una pregunta que concierna o afecta y penetra a quien reflexiona, el cual sólo así está en condiciones de sacar a relucir aquello que lo está cuestionando, si posee una mirada teórica. En este caso, mirada teórica es la que hace salir a la luz o ex-hibe lo que nos cuestiona y conmueve.

En este aparte voy a presentar dos ejemplos del modo como Heidegger aplica esta mirada teórica, ex-hibitiva del fondo de la misma existencia. Trataré de su análisis fenomenológico del preguntar (cuestionar) en general y de la angustia.

32 *WPh* 36.

3.2. Análisis fenomenológico del preguntar (cuestionar) en general

El & 2 de *Ser y Tiempo* comienza por un análisis de la estructura formal de la pregunta; es decir, haciendo un análisis fenomenológico del preguntar en general. Los hallazgos de este análisis se van a aplicar inmediatamente a la pregunta que interroga por el ser. Voy a enfocar el primer aspecto, prescindiendo del segundo.

Analizar fenomenológicamente quiere decir que el discurso va a hacer que se muestren o salgan a la luz los implícitos escondidos en el tema escogido, en este caso el preguntar. Y lo primero que tiene que tener en cuenta el análisis fenomenológico en el caso presente es que el preguntar es un

comportamiento de un ente, de quien pregunta, y así tiene el modo de ser característico de quien pregunta. Por este motivo, un preguntar puede realizarse como un 'simple-andar-preguntando' <por-ahí-por-mera-curiosidad> o como planteamiento explícito de la pregunta, según que se trate de una existencia auténtica o inauténtica. Lo peculiar de este último modo de preguntar está en que el preguntar se hace previamente transparente a sí mismo con respecto a las características constitutivas del preguntar. <...>³³

Y estos son los pasos que da Heidegger en su análisis fenomenológico del preguntar con el objeto de sacar a la luz los factores que lo van moviendo; esto es lo que llamamos *las características constitutivas del preguntar*:

- 1- Preguntar es buscar.
- 2- Por esto el preguntar tiene una direccionalidad previa que le viene de lo que está buscando.
- 3- Por esto en el preguntar hay un conocimiento de lo que se busca en su *que-es* y *¿qué es?* <de lo que significa el hecho-de-ser (que-es) y el *¿cómo es?* el ser-así o asá, (el qué-es) de la entidad buscada>.

³³ *ST* & 2,2. En la interpretación de este párrafo que presento se encontrarán elementos que sirven para completar y corregir la traducción de J. Gaos, que en este punto tan crucial es francamente insatisfactoria.

4- Por este motivo buscar-en aquello-que-ya-conoce-el-preguntar se puede en "investigación"; es decir, en un buscar-por-debajo del preguntar mismo; entendido este buscar como un determinar que saque a la luz aquello que la pregunta va persiguiendo en último término, pero que desde la perspectiva fenomenológica resulta ser lo que mueve al preguntar.

5- Lo que la pregunta va persiguiendo en su inquisición, y que, por lo mismo, en la perspectiva fenomenológica, es lo que mueve a la pregunta, se reduce a tres factores en el presente análisis:

5.1.- El preguntar, como preguntar que persigue algo, tiene su *aquello-de-que-se-pregunta (Gefragtes)*.

5.2.- El preguntar como tal es en algún modo preguntar-a. O sea que le corresponde un *aquello-a-lo-que-se-le-pregunta (Befragtes)*.

5.3.- El preguntar busca determinar aquello de que se pregunta, reducirlo a un concepto apropiado. Es a lo que propiamente tiende el preguntar: *a lo-que-pregunta (Erfragtes)* acerca de lo preguntado. Cuando se encuentra lo preguntado el preguntar llega a su meta: descansa satisfecho, como si hubiese estado a la espera y supiese de antemano cuál debía ser la respuesta correcta.

El filosofar de Heidegger es cuestionante porque se siente cuestionado por la realidad en su hondura ontológica. Y así, generalmente parte este filósofo de preguntas concretas que afectan a quien filosofa. Esto quiere decir que el filosofar, antes de ser asunto de la racionalidad, lo es del *sentir-se*. ¿Del *sentimiento*? No, si este término se toma en su sentido corriente. Nos dice el mismo Heidegger:

Lo que llamamos 'sentimientos' no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con los que nos avenimos de una u otra forma.³⁴

34 *QM*, p. 89, 3.

Para filosofar verdaderamente se requiere *sentir-se, encontrar-se* atonados de tal modo que podamos corresponder al llamado solicitante del ser-mismo.

En esta toma de posición ha ocurrido algo de suma importancia a mi juicio para el filosofar contemporáneo y el de la posteridad: la recuperación del puesto céntrico del ser del hombre en el pensar, así este centro resulte en últimas él mismo des-centrado. Y además, la recuperación para el filosofar de modos de conocer diversos a los de las ciencias positivas, que tan airosamente pretenden dominar en exclusiva el campo del saber, pero que en su afán de *ob-jetividad* han dejado de lado al hombre mismo como sujeto del saber y de todo el quehacer histórico.

3.3. La angustia existencial

Modo fundamental en que la realidad, más aún, del ser-mismo cuestiona al hombre en su hondura ontológica es la *angustia existencial*, a la que, por este motivo, da el filósofo un papel muy importante en su analítica existencial del ser-ahí (u *ontología fundamental*). Por este motivo principalmente, pero además como una muestra de un análisis fenomenológico a la manera heideggeriana, y porque nos permite situarnos en medio de los planteamientos de *ST*, quiero darle un despliegue un poco más amplio a este tema, dentro de los estrechos límites de esta presentación *elementar*. El sentir la angustia hará que el análisis se sitúe claramente en la dimensión ontológica del ser-ahí, en su *ahí-del-ser*.

Se trata aquí del modo fundamental de sentir-se el ser-ahí, modo en el cual se le muestra el ser-mismo, cuestionándolo. El papel básico de la angustia en la analítica del ser-ahí consiste en que ella descubre la dimensión ontológica (existencial) más íntima del hombre, en la que se pone de manifiesto la presencia del ser-mismo en el ser-ahí. Es pues la angustia heideggeriana un encontrar-se del ser-ahí como ahí-del-ser. "*Encontrancia fundamental*" la llama en el título del & 40 de *ST*, numeral en el cual puede seguirse paso a paso este finísimo análisis fenomenológico. También los demás modos de encontrarse el ser-ahí, sus encontrancias, como el aburrimiento o la alegría, el pesimismo o la tristeza, etc., hacen aflorar la integralidad de la estructura básica del ser-ahí como ser-en-el-mundo, en los diversos momentos que

constituyen este existenciario fundamental: *el mundo* en el que se es, lo que abarca el *ser-implicado-en-el-mundo-con-los-otros*, y el *ser-sí-mismo*, como *autidad*, del que está-siendo-en-el-mundo.

Pero solamente la angustia contiene la posibilidad de un despejamiento <o primera apertura> peculiar, porque ella individualiza. Esta individualización recupera al ser-ahí desde su deserción en que normalmente se encuentra decaído y le hace patentes la autenticidad y la inautenticidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del ser-ahí, que en cada eventualidad es mío, se muestran en la angustia como en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano, con el cual el ser-ahí se ha enganchado siempre de primeras y la mayor parte de las veces.³⁵

Por otra parte, siendo la angustia algo que le pasa al ser-ahí en su despliegue normal -ópticamente, podríamos decir- sin embargo, en ella

el ser-ahí es conducido ante sí mismo por su mismo ser, de modo que el ente que se despeja en la angustia pueda ser determinado en propiedad en su propio ser, o al menos se pueda preparar una tal determinación.³⁶

En la angustia el ser-ahí es colocado *ante-sí-mismo* pero no ya en su dimensión óptica, sino en su hondura ontológica: la presencia del ser-mismo en él, la cual lo *anonada*, es decir, hace que todos los apoyos ópticos de su existir, su "mundo", se le vengán al suelo, se derrumben; y con esto lo coloca ante su propiedad *más propia*, la de ser dueño de sí mismo. Propiedad más propia, peculiar del ser-ahí es la de *ser dueño de su propia identidad*. Es lo que hemos llamado antes *la autidad del ser-ahí*: El que éste pone su propia identidad desde su libertad o trascendencia.

Heidegger dice que la angustia en que él está interesado en su *ontología fundamental* no es una angustia cualquiera, aquella a la que

³⁵ *ST* & 40, 22. Para Heidegger el ser-ahí tiene la característica de la *miidad*, por la cual él se-es-a-sí-mismo en cada eventualidad; bien se sea que se sea auténtica o inauténticamente. En una nota marginal explica el filósofo esta *miidad*. Dice: "No egoísticamente, sino yecto para ser asumido." O sea, que al ser-ahí se le da ser-se. Es algo que está ya allí, yecto, pero que en cada pulsión existencial tiene que asumir-se y realizar-se en medio de posibilidades diversas.

³⁶ *ST* & 40,1.

nos referimos corrientemente. No. Se trata de una *angustia óntico-ontológica*: experiencia remitente en últimas a un experimentar ontológico, en el cual se muestra o *verita* el ser-mismo en el fondo del ser-ahí. En esta angustia el ser-mismo se muestra como *nada-de-ente*; y, con esto *individualiza* al ser-ahí. Es decir, lo destaca como diverso de todo lo demás mostrando su vinculación completamente peculiar con el resto. Nuestro filósofo quiere destacar aquí que la presencia del ser abre al ser-ahí un campo de posibilidad en el cual él es llamado a *ser-se*, *ser su propia identidad*, de un modo completamente renovado, y en todo caso, como dueño del proyecto que eventualmente asuma. La presencia del ser en la angustia existencial heideggeriana des-estabiliza, des-instala, permitiendo así que el hombre recupere el dominio de sí mismo en propiedad.

3.4. Dimensiones óntica y ontológica del ser-ahí

Tratemos de clarificar todavía más lo que quiere decir esto de que el ser-ahí tiene dos dimensiones: la óntica y la ontológica. Si dijéremos: el ser del hombre *es* su existir; lo que él es concretamente en un momento dado; también este ser-concreto debe caracterizarse desde lo que hemos llamado la *diferencia ontológica*. En efecto *la existencia* es mi determinación óntica, como existente y con respecto a ella me comprendo a mí mismo como el ente que soy. Por ejemplo, un odontólogo se entiende a sí mismo como este odontólogo en tales o cuales circunstancias frente a las cuales ya ha tomado tales y tales opciones concretas, las que determinan el modo como él se comprende ahora concretamente a sí mismo. Esta es *la comprensión óntica de sí mismo*, desde la cual el ser-ahí se conduce con respecto a los entes amanales que conforman su mundo. Mirada más de cerca esta comprensión óntica, encontramos en ella dos comprensiones diversas, entre las cuales media una diferencia: el modo de comprenderse a sí mismo el ser-ahí y el modo como comprende el ser-ahí a los entes que conforman su mundo, aquellos de los que se sirve en su ser-se de tal o cual modo; en su realizarse. Y si miramos ahora el modo como el ser-ahí se comprende en su dimensión ontológica, vemos aflorar otras diferencias más profundas todavía.

La dimensión ontológica se le patentiza al ser-ahí en la experiencia existencial de la angustia, que no es lo que corrientemente así se

denomina, sino un modo singular en que el ser-ahí se *siente-a-sí-mismo*; un sentir-se el ser-ahí como presencia del ser mismo. Como ya hemos visto, lo que pasa en esta angustia existencial es que, por la presencia del ser mismo en el fondo de la existencia, ella se ve llamada a recuperar su propia autidad y a definir en libertad completa su propia identidad, recuperándose de la pérdida de sí misma en el comercio cotidiano con las cosas y con los demás; pérdida en el *uno corriente*, en la que los hombres solemos vivimos cotidianamente. Esta experiencia de la angustia nos permite una comprensión muy diferenciada de lo que somos nosotros mismos, ante todo frente a lo meramente amanoal. El ser-ahí es el ser a quien le corresponde en-cargarse de su propia identidad, de su propio ser, que ha de definir, y al hacerlo, definir el modo como habrá de servirse de lo amanoal y cómo habrá de estar conformado su propio entorno y su mundo. En esta perspectiva ontológica se puede decir que el ser-ahí *es* el ser de lo amanoal porque él, al definirse a sí mismo, define lo que ha de ser lo amanoal. Y en este sentido decimos que *lo es*.

Estamos pues distinguiendo entre lo amanoal y su ser. De esa misma manera hay que distinguir entre el existir y su ser; entre mi existir <lo que yo soy> y lo que soy yo mismo <lo que "es" o pone mi mismidad>. En una dimensión óptica, siendo, me conduzco con respecto a lo que no soy yo mismo, y ésta es siempre una conducta corporal. Pero además, en una dimensión ontológica, siendo, me soy: *soy mi autidad* al escogerme a mí mismo, con lo cual estoy a la vez definiendo y escogiendo los entes que han de conformar mi mundo y el modo de conformarlo, y esta ya no es una conducta corporal.

Y ahora partiendo de estas diversas comprensiones del ser que se le patentizan al hombre en la angustia existencial, demos un paso más para llegar a lo que Heidegger denomina *la comprensión del ser en el hombre*, punto de llegada a una de las tesis básicas de Heidegger: que lo que constituye al hombre en su núcleo más íntimo es lo que él llama *la comprensión del ser*.

3.5. La comprensión del ser en el hombre

Resumamos lo anterior. El ser-ahí siempre se está com-portando con respecto a entes que no son él mismo. En el actual análisis nos hemos fijado en los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí: las

cosas, los objetos. Pero además, en esta conducta con las cosas, el ser-ahí se está comportando con respecto a su propio ser como ente. Esta conducta óptica con respecto a sí mismo del ser-ahí se aclara previamente y se posibilita por la comprensión que él tiene de su propio ser como existencia. Sabe que es un ente de tal o cual identidad ya realizada.. Su conducta óptica con respecto a lo amanejo se aclara y posibilita previamente por la comprensión que tiene de lo a-manual, desde la comprensión óptica de sí mismo. (Desde lo que podríamos llamar su *deformación profesional*). Hasta ahora tenemos explicadas dos modalidades del ser-ente. El ser de lo a-manual, explicado desde la comprensión del ser que el ser-ahí tiene de sí mismo en su existir o dimensión óptica. Y el ser de la existencia, como incumbencia óptica del ser-ahí, explicado desde la comprensión que el ser-ahí tenga de esta su misma existencia.

Dice sin embargo Heidegger: "El ser del ente no *es* él mismo un ente."³⁷ Esta es la primera indicación formal de la *diferencia ontológica*, la diferencia entre el *ser* y el *ente*, y a la vez su relación: el ser *es* el ente y el ser *no es* el ente.

Apliquemos ahora esta indicación a los dos modos de ser-ente que hemos explorado hasta el momento: al ser-existencia y al ser-a-manual. En el primer caso, la frase quiere decir: el *ser-existencia* no es él mismo un ente existente. Es como si dijésemos: aquello que "es" o pone la existencia no es ello mismo una existencia. En el caso del ser a-manual, la frase quiere decir: el *ser-a-manual* no es él mismo un ente a-manual. Es como si dijésemos: aquello que pone lo a-manual no es ello mismo otro a-manual. Ya sabemos que lo que pone lo a-manual y lo define en cierto modo es el existente, desde la comprensión que tiene de sí mismo como tal existencia. El problema está en saber cuál es propiamente, *en propiedad*, el ser del *ser-existente*. Este no es otro ente. ¿Qué es pues? Respondemos: es el mismo ser-ahí desde su dimensión ontológica, en la cual se le hace presente el ser-mismo como nada-de-ente; presencia que hace que todo lo óptico se suma en la indiferencia, se vuelva caduco, se desmorone; lo cual deja que el ser-ahí se sienta a sí mismo en aquello que lo constituye en su más honda intimidad como dueño de sí mismo. En su autidad y en su libertad.

³⁷ ST & 2,7.

Por otra parte el comportar-se del ser-ahí con respecto a su existencia, que es el hombre, es un comportarse *comprendivo*. Esto quiere decir que en su comportarse o conducirse comprende el hombre el ser de lo a-manual, el ser de la existencia y el ser en general. Pero si comprende el ser en estas diversas modalidades es porque el ser se le ha "despejado" (*erschliessen*), más todavía "se le ha abierto de par en par" (*aufschliessen*). El despejamiento como apertura es el modo como el ser se le da en propiedad al hombre y por ello se le puede llamar el ser-ahí y el ahí-del-ser.³⁸

4. ELEMENTOS PARA UNA MINI-BIBLIOGRAFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Todo lo correspondiente a este apartado puede hallarse impreso en *Universitas Philosophica*, Bogotá N° 11-12, diciembre 1988-junio 1989, pp. 233-245. (N.E)

³⁸ En todo este análisis he hablado de dos modo de *ser-ente*: El ser-existencia y el ser-a-manual (*Zu-handenes*). Sin embargo, para completar un poco la visión de los modos de ser-ente que considera Heidegger, habría que añadir algo sobre otra modalidad que parece haber sido preferida: la del ser-ente allí a-la-vista (*Vor-handenes*). El ser del puro objeto de las ciencias positivas. Para Heidegger este simplemente allí a-la-vista es una pura abstracción. Nosotros nos experimentamos como entes-en-el-mundo, en comercio constante con los demás que son como nosotros. Pero este ser-en-el-mundo que nos constituye y este comercio está necesariamente mediado por aquellos entes de que nos servimos, lo que hemos denominado lo a-manual, lo manejable, de lo cual lo meramente allí a-la-mano es una abstracción.

