

Hubert L. Dreyfus

Prólogo de Fernando Flores

Ser-en-el-Mundo

Comentario a la División I de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

Hubert L. Dreyfus, Ph.D

es Profesor titular de Filosofía en la Universidad de California en Berkeley.

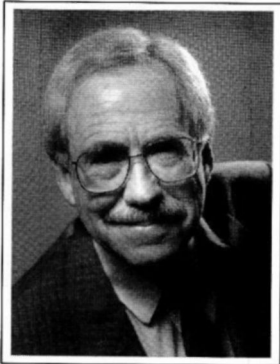
Entre sus numerosas publicaciones cabe señalar algunos de sus libros:

What Computers Can 't Do: A Critique of Artificial Reason;

Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, con Paul Rabinow;

Mind Over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer, con Stuart Dreyfus;

Heidegger and Foucault on the Ordering of Things.



“El mundo filosófico ha estado esperando este libro por largo tiempo. Es indispensable para cualquiera que quiera comprender Ser y Tiempo, una de las obras más influyentes de la filosofía del siglo XX.”

Charles Taylor, Montreal.

“El ser humano no sólo es una interpretación en toda su extensión, de modo que nuestras prácticas jamás podrán basarse en la naturaleza humana, ni en la voluntad de Dios, ni en la estructura de la racionalidad, sino que la condición del hombre es de un desarraigo tan radical que todos los humanos sentimos profundamente nuestra desazón o perturbación (unheimlich), es decir, tenemos la sensación de que jamás podremos sentirnos enteramente confortables en este mundo. Según Heidegger, por esto es que nos sumimos tan completamente en la tarea de tratar de sentirnos cómodos y seguros. Así las actividades conformistas, cotidianas, en las cuales los seres humanos buscan darle un significado más estable a sus vidas, son para Heidegger la revelación de su evasión y fuga, motivada por la comprensión preontológica que cada ser humano tiene de sí mismo al descubrir su profunda falta de fundamento”.

“Heidegger sostiene que la comprensión y aceptación de que en realidad nada está bien fundado, y que no hay normas que dicten como ha de vivirse la vida, será lo único que le va a brindar al Dasein una mayor libertad y apertura, una mayor tenacidad e incluso una mayor alegría de vivir”.

(del Capítulo 2)

Título en inglés:

BEING-IN-THE-WORLD

*A Commentary on Heidegger's
Being and Time, Division I*

Hubert L. Dreyfus

Este libro es traducción de
Being-in-the-World
© Hubert L. Dreyfus, MIT Press, 1991
Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.
Ser-en-el-Mundo
3ª edición, agosto 2003

Las citas de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, traducidas por John Macquarrie y Edward Robinson, © 1962 por SCM Press Ltd., son utilizadas aquí con permiso de SCM Press Ltd. y Harper & Row, Publishers, Inc.
Derechos reservados para todos los países del habla hispana.

Inscripción Registro de Propiedad Intelectual N° 96.539

I.S.B.N. N° 956-242-033-7

Traducción: Francisco Huneeus y Héctor Orrego
Revisión: Sandra Isella
Digitación y verificación: Paulina Correa
Índice analítico de esta versión: Paulina Correa y Rosa Arias
Diseño portada: Claudia Gajardo
Imagen de portada: Oleo de Rubén Schneider
Composición y diagramación: Computext Ltda.

SER-EN-EL-MUNDO

Comentarios a la división I de SER Y TIEMPO
de Martin Heidegger

HUBERT L. DREYFUS

Apéndice de Hubert Dreyfus y Jane Rubin:
Kierkegaard, la Segunda División de Ser y Tiempo
y el Heidegger tardío

CUATRO VIENTOS



EDITORIAL

Casilla 131, Santiago 29, Chile

Para Stephen y Gabrielle

Nota de los traductores

Este ha sido un libro particularmente difícil de traducir por dos razones; en primer lugar es un libro hecho en base a notas de clases para alumnos universitarios estadounidenses contemporáneos, lo que unido al enorme dinamismo del inglés moderno nos deja a veces en desventaja al ser el español más limitado y rígido, y en segundo lugar, es un libro que comenta a un autor reconocidamente difícil de traducir a cualquier idioma, como es el caso de Martin Heidegger. Sin embargo, convencidos de la importancia de entregar al público estudioso hispanoparlante, una versión y una interpretación moderna y fresca de una parte de la obra de Heidegger, es que nos hemos aventurado a traducir este conocido e influyente libro de Dreyfus.

Hemos partido de la base que dado que Heidegger en algún sentido es un filósofo de lo cotidiano, la rendición de este comentario a su obra debe ser comprensible, tanto para legos en la materia como para especialistas. Tal vez el hecho de que concluido el trabajo todavía persistan discrepancias entre nosotros con respecto a algunos términos, sea una señal de la riqueza y apertura que siempre debiera seguir a una lectura atenta de un texto de tanta trascendencia.

Ahí donde estimamos que quizás haya nuevas y mejores maneras de traducir un término, hemos dejado el término en inglés usado por Dreyfus entre paréntesis. Cuando aparece en alemán es porque el autor lo incluyó en su texto. En otras oportunidades hemos alternado entre dos o tres sinónimos.

Cabe señalar que los textos de Heidegger que aparecen en esta obra, son versiones inéditas hechas por nosotros de la traducción del alemán al inglés de Macquarrie y Robinson. No tenemos ninguna pretensión de que esta sea la versión definitiva de estos pasajes, sólo que fue la que a nosotros nos pareció como más comprensible dentro del contexto de la obra.

En cuanto a la terminología tradicional heideggeriana hemos tenido especial cuidado de consultar a varias personas, especialmente cuando nos sonaba demasiado alejada del lenguaje corriente de todos los días. Queremos agradecer por ello a Carmen Gloria La Fuente, al Prof. Jorge Acevedo, al Prof. Fernando Zavala y al Prof. Marc Zeise. También queremos agradecer a Redcom Chile S.A., por habernos posibilitado el tomar contacto directo con el Profesor Dreyfus y su obra y haber podido consultarlo directamente en varias oportunidades. Nuestro agradecimiento de ninguna manera significa que estas personas estén enteramente de acuerdo con nuestra traducción de *Ser-en-el-Mundo*, aunque tenemos fundadas esperanzas de que así sea.

Considerando todas las dificultades propias de la tarea, sumadas al hecho de que ambos somos médicos y no filósofos de profesión, ni hablantes del alemán, creemos que el desafío que asumimos al acometer esta empresa, a pesar del riesgo de ser crucificados por los diversos sectores de especialistas interesados en el pensamiento de Heidegger, bien valieron la pena.

*Francisco Huneeus
y Héctor Orrego*

Contenidos

Prólogo a la edición en español	xiii
Prefacio	xvii
Introducción	
¿Por qué estudiar <i>Ser y Tiempo</i> ?	1
1	
Introducción sustantiva de Heidegger	11
2	
Introducción metodológica de Heidegger	33
3	
Bosquejo preliminar de <i>Ser-en-el-Mundo</i>	45
4	
Disponibilidad y Presencia	69
5	
La Mundaneidad	99
6	
Crítica de Heidegger a versiones recientes del cartesianismo	121
7	
Espacialidad y Espacio	143
8	
El “quién” del Dasein cotidiano	157
9	
Estructura Tripartita de Ser-En	181

10	
Sensibilidad	187
11	
La comprensión	203
12	
El Decir (<i>telling</i>) y el sentido	235
13	
La caída	245
14	
La estructura del cuidado.....	259
15	
Implicaciones filosóficas de una hermenéutica de la cotidianidad	269
Apéndice	
Kierkegaard, la Segunda División de <i>Ser y Tiempo</i> y el Heidegger tardío	307
Notas	365
Índice	389

Prólogo a la edición en español

“Being-in-the-World” o “Ser-en-el-Mundo”, escrito por el profesor estadounidense Hubert Dreyfus, es una importante contribución para introducir “Ser y Tiempo”, el libro que anuncia la irrupción de Martín Heidegger como una gran potencia filosófica, y quien junto a Ludwig Wittgenstein, es sin duda una de las dos figuras más prominentes en la filosofía occidental de la primera mitad de este siglo.

Heidegger, como todo autor, sólo vive a través de su lectura y la interpretación que el lector hace de él.

Hoy, en 1996, podemos decir que han habido varios Heidegger.

En efecto, tenemos el Heidegger existencialista, como fuera identificado en los años 30 y 50; el Heidegger inspirador de Sartre, revelado en “El Ser y la nada”; el Heidegger maestro de Hans George Gadamer, líder de la Hermenéutica; el Heidegger antecesor del postmodernismo en Derrida, Lyotard y Rorty; el Heidegger decisivamente influyente de Foucault y Bourdieu. Y esto en cuanto a la filosofía, pues también tenemos el Heidegger que marcó su influencia en áreas como las artes, literatura, psiquiatría, etc. Sin embargo es muy difícil encontrar citas o “párrafos” que puedan “resumir” a Heidegger.

Lo más meritorio en él, es que intentó iluminar interrogantes y cegueras que nos han acompañado por mucho tiempo y al mismo tiempo, darnos nuevas orientaciones en el medio de este crepúsculo de la modernidad y la racionalidad.

Heidegger es una figura más que controvertida. Fue miembro del nazismo, apoyó a Hitler, y jamás se excusó por ello ni se responsabilizó por los crímenes del Holocausto. Esto está bien establecido y nuestro compatriota Víctor Farías ha hecho su contribución encendiendo conciencias sobre esto.

A pesar de ello, Heidegger sigue siendo relevante e importante. Nos hace posible recuperar nuestras raíces históricas, pero a su vez

nos permite ver dónde se fundan la libertad y autonomía. Su diálogo con los Griegos y Nietzsche ilumina nuestros orígenes y nuestra "errática deriva histórica".

Heidegger nos hace cuestionar nuestras certidumbres profesionales basadas en nuestra herencia cotidiana, nos permite empezar a entender porqué nuestra democracia produce sociedades sin nervio y sin sentido de la vida.

En Heidegger no hay metas, soluciones, ni fórmulas a seguir. Tampoco nos ofrece una figura edificante a la cual admirar (y quizás eso lo hace más interesante aún). Cada uno debe recrearlo para así reinterpretarnos y hacernos responsables de sus errores y de los nuestros al apropiarnos de nuestro diálogo con sus textos.

Hubert Dreyfus, profesor de la Universidad de California en Berkeley nos trae una lectura no-europea de Heidegger. A Dreyfus no podríamos llamarlo un filósofo analítico, a pesar de haber hecho su carrera en universidades donde ha predominado tal corriente. Tampoco es un pragmatista, aunque siendo estadounidense esta tradición está viva en él.

Dreyfus ha sido el primer, principal crítico a toda el área de la inteligencia artificial, lo que le obligó a confrontar las raíces de este campo, y al hacerlo, pudo mostrar como se repetían las polémicas europeas sobre el cartesianismo y la naturaleza de lo mental. La crítica de Dreyfus ha sido un ejemplo de una crítica exitosa que ayuda a desmitificar y a evitar errores de gran magnitud.

En Dreyfus existe una claridad y una frescura que es imposible de encontrar en la apropiación europea de Heidegger. Hay quienes piensan que Dreyfus bien podría haberle explicado al mismo Heidegger su propio pensamiento. Otros, como Jürgen Habermas, señalan que Dreyfus hace posible escuchar a un Heidegger desprovisto de la pesantez europea. Lo califica, por cierto, de ingenuo, opinión que a su vez es discutible.

Esta obra es en cierto sentido, una re-introducción de Heidegger, que viniendo desde el inglés, enriquece a nuestro idioma y nuestras formas de pensar, beneficiándose de los desarrollos de los años 70 a los 90 tanto en los Estados Unidos como en Europa. También es una excelente oportunidad de leer a Dreyfus en nuestra lengua, algo que hemos estado esperando por mucho tiempo.

Al hacer este breve prólogo a una obra que me ha acompañado muy significativamente en los últimos veinte años y que sigue siendo un puntal en mi trabajo actual en ámbitos como la gestión empresarial y en la búsqueda de orientación en estos tiempos de encrucijada, crisis, perplejidad, y a la vez de asombro y responsabilidad, quiero hacer público mi profundo agradecimiento a Hubert por la influencia que ejerció en mí, como también por su amistad desde mi llegada al exilio en California, y su generosa contribución a mi familia.

Fernando Flores
Berkeley, mayo 1996

Prefacio

Este comentario ha estado circulando por más de veinte años, y en versiones siempre cambiantes. Sus inicios se remontan a 1968, fecha en que aparece como un conjunto de notas llamadas “Fybate Lecture Notes”, transcritas del curso que yo dictaba sobre *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*) en la Universidad de California, Berkeley. En 1975 hice circular mis apuntes de clases actualizadas entre mis alumnos y cualquier otra persona que pudiera estar interesada. Durante la década siguiente, año a año revisé las notas, incorporando y respondiendo lo que había aprendido de mis alumnos y ayudantes. Ya por 1985 había recibido tantas peticiones por copias de mis “Transcripciones de Heidegger” que decidí convertirlas en un libro. El primer manuscrito de este libro lo concluí a tiempo para el Instituto de Verano “NEH 1988” que tuvo lugar en la Universidad de California, Santa Cruz. Ahí, en base a lo que aprendí de mis colegas y participantes, y durante el verano siguiente, cuando di un curso sobre *Ser y Tiempo* en la Universidad de Frankfurt, hice la última revisión del manuscrito para su publicación final por MIT Press.

Podría decirse que lo único que se ha mantenido constante a lo largo de estos veinte años de revisiones, ha sido mi decisión de limitar las notas a la Primera División de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*. Aún considero que ésta es la división más importante y original de la obra, porque en la Primera División es donde Heidegger entrega su descripción del ser-en-el-mundo que luego usa para cimentar una profunda crítica de la ontología y epistemología tradicionales. La Segunda División de la Primera Parte, que conforma el resto de lo que tenemos del proyecto original de dos partes (jamás se publicaron la Tercera División de la Primera Parte y toda la Segunda Parte), se divide en dos proyectos un tanto independientes. Primero, está el aspecto “existencialista” del pensamiento de Heidegger, que se focaliza en la angustia, la muerte, la culpa y el estado de resolución. Este aspecto, en su

altamente influyente versión sartreana de *El ser y la nada*, fue posteriormente abandonado por el mismo Heidegger, y por muy buenas razones. Y segundo, está el propósito de explicar la temporalidad del ser humano y del mundo, y la cimentación de ambas en una temporalidad más primordial cuyas dimensiones, pasadas, presentes y futuras, no han de considerarse sucesivas.

A pesar de que los capítulos sobre temporalidad originaria son parte esencial del pensamiento de Heidegger, su descripción lo lleva tan lejos del fenómeno de la temporalidad cotidiana que siento que yo no podría comentar satisfactoriamente esta materia. Más aún, toda la Segunda División me pareció mucho menos trabajada que la Primera, y de hecho contiene algunos errores tan graves que bloquean cualquier lectura coherente. (Posteriormente supe que cuando Heidegger estaba postulando a un cargo de planta universitario, entregó únicamente la Primera División para su publicación, pero el Ministerio de Educación lo consideró "insuficiente". El estuvo de acuerdo en publicar una versión concluida apresuradamente de la Segunda División, a cambio del empleo).

A final de cuentas, y gracias a dos de mis antiguos alumnos, el libro ha resultado un tanto distinto de lo que había planeado originalmente. Jane Rubin, que en ese entonces estaba dictando el curso sobre Kierkegaard en Berkeley, aceptó colaborar conmigo en un artículo sobre las influencias de Kierkegaard en el Heidegger temprano. Más o menos en la misma época, el campus de Berkeley ingresó al sistema semestral, en cuyo momento decidí agregar la Segunda División a mi curso sobre *Ser y Tiempo*. Debido a estas circunstancias, me involucré cada vez más en la tarea de rescatar el lado existencialista de Heidegger, y nuestro artículo llegó a convertirse en el apéndice del presente libro.

Con respecto a los capítulos más difíciles sobre el tiempo, debo decir que fui rescatado por William Blattner, quien, luego de trabajar sobre Heidegger conmigo como alumno en Berkeley, escribió su tesis de doctorado con John Haugeland en Pittsburgh sobre la temporalidad en Kant y Heidegger. Su descripción de la temporalidad en *Ser y Tiempo* indica con precisión y corrige las confusiones de Heidegger y logra darle sentido incluso a los pasajes más difíciles. Cuando Blattner finalmente publique su obra, será una contribución importante a la comprensión del tiempo en Heidegger y podrá ser considerada como un valioso complemento a este comentario.

Otro evento que requirió la revisión radical de las transcripciones fue la publicación póstuma de los cursos dictados por Heidegger, incluyendo aquellos de los años inmediatamente anteriores y siguientes

a la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927. Luego *Historia del concepto de tiempo* (1925), *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) y *Fundamentos metafísicos de la lógica* (1928) lanzan grandes haces de nueva luz sobre el magnum opus de Heidegger. Muchos pasajes ininteligibles en *Ser y Tiempo*, se exponen en términos claros y simples en las lecciones. Estas nuevas publicaciones también confirmaron una hipótesis que John Haugeland y yo habíamos sustentado en 1978, a saber, que *Ser y Tiempo* podría ser considerado como una crítica sistemática de la fenomenología de Husserl y su concepto básico, la intencionalidad, los que apenas se mencionan en el libro. La aparición de *Basic Problems*, que explícitamente asume “la tarea de . . . interpretar más radicalmente los fenómenos de la intencionalidad y trascendencia”, parecía confirmar nuestro enfoque. También justificaba mi énfasis en el aspecto *no mental* de la intencionalidad en *Ser y Tiempo*, que, gracias a la constante y amistosa oposición de John Searle, ya figuraba en forma prominente en mi comentario.

Cuando *Ser y Tiempo* se publicó en 1927, inmediatamente fue reconocido como un clásico. Tal vez por esta razón Heidegger jamás hizo modificaciones importantes al texto, aunque sí efectuó pequeños cambios de estilo en las catorce reediciones subsiguientes. Además conservaba varios ejemplares del libro donde había hecho notas al margen corrigiendo pasajes que habían sido o pudieran ser mal interpretados, y criticaba las declaraciones esenciales del libro desde la perspectiva de su pensamiento posterior. (Heidegger dividió sus escritos en dos períodos: aquellos que datan aproximadamente hasta 1930, y aquellos de 1930 en adelante).

En el presente libro, las citas de *Ser y Tiempo* van seguidas por dos números de página: el primero (en paréntesis) se refiere a la página de la traducción inglesa estándar, y el segundo (en corchetes) corresponde a la página de la edición alemana estándar. Cuando cito las notas al margen de Heidegger, cito el número de página de *Sein und Zeit* en el *Gesamtausgabe* [Obras completas] en llaves. Los capítulos de *Ser y Tiempo* se citan con números romanos; los de este libro con números arábigos (y *c* minúscula para mayor claridad).

Ser y Tiempo es un libro notoriamente difícil de traducir. Heidegger estaba decidido a evitar la ontología equivocada introducida en los términos filosóficos tradicionales, pero también estaba convencido de que el lenguaje común y corriente era inevitablemente desorientador y había contribuido a corromper la filosofía y recíprocamente había sido corrupto por ella. Por lo tanto, se vio en la necesidad de inventar

muchos de sus términos técnicos. Los traductores de Heidegger han tenido que luchar con este problema, con diversos grados de éxito. En la traducción de Macquarrie-Robinson de *Ser y Tiempo*, la única en inglés, la prosa de Heidegger generalmente está bien traducida; sin embargo, muchos términos técnicos han sido traducidos en términos del idioma inglés desprovistos de las connotaciones precisas que Heidegger necesita para transmitir lo que quiere decir, o peor aún, tienen tan sólo las connotaciones que Heidegger está intentando evitar. En algunos casos, los traductores de los tres volúmenes de lecciones del período de *Ser y Tiempo* han podido proponer términos mejores, pero sus dispares ideas sólo han conseguido complicar las cosas, especialmente si hay que armar citas a partir de los cuatro textos.

En vista de estos problemas, y con la esperanza de finalmente disminuir en lugar de aumentar el número de variantes inglesas en diversas publicaciones para cada término alemán, John Haugeland, William Blattner y yo hemos hecho un esfuerzo por estandarizar nuestra terminología. He intentado someterme a este acuerdo, aunque en algunos contextos me he visto obligado a batírmelas por mi propia cuenta. De ahí entonces el uso ocasional de la palabra “yo” en la siguiente lista de modificaciones a las traducciones estándares:

Augenblick significa literalmente “la mirada de un ojo” (“un pestañeo”). Es la traducción que hace Lutero del “twinkling of an eye” bíblico, “parpadeo” o “pestañeo de un ojo” con el cual “seremos cambiados”. Kierkegaard usa *Oieblik* como un término técnico que se traduce como “el momento”; dado que Heidegger deriva su uso de Kierkegaard, yo traduciré *Augenblick* no como “el instante de la visión”, sino simplemente como *el instante*.

Ausrichtung puede significar “direccionalidad”, pero en contexto, *orientación* parece más adecuado.

Befindlichkeit no es una palabra alemana común, sino que está construida a partir de un giro vernacular. En el capítulo 10 explico por qué la traducción estándar “estado de ánimo” es desorientadora y por qué luego de muchas discusiones y sin gran entusiasmo hemos optado por la palabra *sensibilidad* (*affectedness*).

Begegnen significa “encontrar”. Como Heidegger utiliza el término, las cosas nos encuentran a nosotros, o salen a nuestro encuentro, pero en la traducción estándar, nosotros encontramos cosas. En la mayoría de

los casos, “las cosas *se manifiestan* (o *se muestran*) ante nosotros” capta el significado de Heidegger. (Comparecer, en persona, en algunos casos).

Durchsichtig, si se traduce como “transparente”, podría interpretarse como invisible; para Heidegger siempre significa *claro* o *perspicuo*, y así es como lo traduciré.

Ent-fernung es otro término construido por Heidegger, esta vez desarmando la palabra tradicional para “distancia”. La traducción tradicional, “de-severence”, es innecesariamente poco familiar. El juego de palabras de Heidegger se puede captar exactamente tomando la traducción normal para *Entfernung*, “distancia”, y escribiéndola *distancia*. Esto lo explico en el capítulo 7.

Ganzheit se puede traducir como “totalidad”, pero el holismo de Heidegger lo da mejor la traducción *el todo* (integridad) (ver capítulo 4).

Innerweltlich. Intramúndico a menudo es más simple que el estándar “dentro-del-mundo”. Usaré uno u otro término según calce mejor.

Das Man. Lleva a error traducirlo por “la Gente” (*the They*), como si nosotros no fuéramos parte de *Das Man*. Por razones dadas en detalle al comienzo del capítulo 8, hemos escogido *el uno*.

Rede literalmente significa habla, pero “discurso” es demasiado formal y lingüístico para lo que Heidegger incluye bajo este término. Por razones que explicamos en el capítulo 12, nosotros usaremos *decir* (*telling*).

Sein se traducirá como *ser* (con s minúscula). El ser es “aquello en base a lo cual las entidades ya son entendidas”. El ser no es una substancia, proceso, evento o algo que normalmente encontremos; más bien, es el aspecto fundamental de las entidades, es decir, su inteligibilidad, la “esencia” de Platón, la “entelequia” de Aristóteles (ver capítulo 1). Hay dos modalidades básicas de ser: ser-humano, que Heidegger denomina *Dasein*, y ser no-humano. Este último se divide en dos categorías: *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. Estos términos se traducen de manera estándar como “disponibilidad-a-la-mano” y “presencia-a-la-mano”. Para transmitir el sentido de estos dos modos de inteligibilidad que indica Heidegger, hemos elegido *disponibilidad*

(*availableness*) y *presencia* (*occurrentness*). Las entidades que tienen estos modos de ser, se denominan seres *disponibles* y seres *presentes*.

Sein bei, como Heidegger utiliza el término, no significa “estar-a-lo-largo” o “estar-al-lado-de” (*being-alongside*), sino *estar entremedio* o *estar-en-medio-de*.

Ein Seinendes se traduce de modo estándar como “una entidad”. Sin embargo, cuando Heidegger está describiendo los contextos cotidianos, es preferible usar *un ser*. En contextos filosóficos abstractos, y donde “un ser” puede confundirse con “el ser”, yo he mantenido *una entidad*.

Seinkönnen. La traducción estándar, “potencialidad-para-ser”, es tanto torpe como desorientadora, ya que *können* significa un saber hacer, no sólo potencialidad. Nosotros utilizamos *capacidad-de-ser* o *habilidad-de-ser*.

Sinn habitualmente se traduce como “significado”, pero eso hace que frases como “el significado del ser” suenen demasiado definitivas. Nosotros utilizamos *sentido*.

Unheimlich usualmente se traduce como “tenebroso” (*uncanny*), e intenta llamar la atención a la sensación que tienen los seres humanos de no sentirse en casa en el mundo. Por esto nosotros proponemos *desazón*, *perturbación*, *inquietud* o *desasosiego* (*unsettled*).

Ursprünglich siempre se traduce como “primordial” en la traducción estándar. Esto es adecuado cuando Heidegger está hablando de lo “más primordial”, queriendo decir “más cercano a la fuente”. Sin embargo, cuando *ursprünglich* se utiliza para significar *ser la fuente*, yo lo traduzco como *originario*.

Verfassung en *Seinsverfassung* y *Grundverfassung* generalmente se traduce como “constitución”, pero éste es un término husserliano y, por lo tanto, desorientador en este contexto. Preferimos usar *constructo* o *composición* (*makeup*).

Vorlaufen. La traducción convencional, “anticipar”, suena demasiado intencionalista. Además, tiene connotaciones de mirar esperanzadamente o esperar algo. Como en el caso de otras nociones no inten-

cionalistas como el hacia-el-cual, necesitamos un término técnico y utilizaremos simplemente la traducción literal *prever (forerun)*.

Weltlichkeit. En alemán significa literalmente mundaneidad (*worldliness*) y no mundanidad (*worldhood*). La mundaneidad, entendida como el modo de ser del mundo, de ninguna manera se relaciona con el sentido corriente de mundano como modo de vida en oposición al espiritual.

Worauflin es un término técnico importante y difícil, traducido como “el sobre-el-cual” (*the upon-which*) y también de muchas otras maneras en la traducción estándar. Se refiere al trasfondo *sobre la base del cual*, o a la *estructura del trasfondo en términos del cual*, las cosas son inteligibles. Yo lo traduzco como *aquello en términos de lo cual* o *aquello a base de lo cual*, dependiendo del contexto.

Zunächst und zumeist son una pareja común, como “en gran medida”, “en general”. Más exactamente significan *primaria y usualmente*.

Zusammenhang se podría traducir como “contexto” (*context*), sin embargo *vínculo* o *nexo (nexus)* es menos ambiguo.

Al citar *Ser y Tiempo* y las lecciones, he intentado utilizar sistemáticamente los términos arriba mencionados. También me he tomado la libertad de revisar las traducciones estándar, cuando veía un modo de refinar aún más el punto que Heidegger estaba tratando de establecer. Además, al agregar cursivas para enfatizar la relación de un término o frase con mi argumento, en casi todos los casos he omitido todas o parte de las propias cursivas de Heidegger. En general, las cursivas se utilizan frecuentemente con bastante liberalidad en alemán, no tanto así en inglés; más aún, las cursivas de Heidegger a menudo cobran sentido únicamente en el contexto de las páginas circundantes.

La mayoría de los que leen a Heidegger en alemán o inglés, al principio se sorprenden por su lenguaje extraño y novedoso, pero cuando se sobrepasa la primera etapa donde se insiste en poner el vocabulario de Heidegger en términos más familiares, se descubre que su lenguaje es sorprendentemente riguroso, iluminador e incluso indispensable para hablar acerca del fenómeno que él desea develar. Si gracias al lenguaje de Heidegger, el lector llega a ver el “fenómeno de mundo”, que a pesar de ser tan obvio no ha sido advertido plenamente en 2.500 años de tradición filosófica, y aprende a pensar y hablar acer-

ca del ser-en él, entonces, y sólo entonces, *Ser y Tiempo* y el comentario que sigue habrán cumplido su cometido.

Agradecimientos

Durante las últimas dos décadas he llegado a sentir profundo agradecimiento hacia generaciones sucesivas de alumnos y ayudantes que han contribuido a mi comprensión de *Ser y Tiempo*. El conjunto de talentosos ayudantes docentes, muchos de los cuales ahora son activos académicos heideggerianos por derecho propio, incluye a Charles Guignon, Carol White, John Richardson, Corbin Collins, Theodore Schatzki y Charles Spinosa. A pesar de que en lo que sigue hay ideas que uno u otro de ellos ha intentado durante años apartar de mí, este libro es tanto de ellos como mío.

John Haugeland está en una categoría aparte. Como mi alumno, luego ayudante docente, colaborador y finalmente colega, su influencia en este comentario está presente en todas partes. Aunque estamos casi en total desacuerdo acerca del Heidegger existencialista en la Segunda División, y tal vez incluso enfatizaríamos distintos aspectos de la Primera División, muchas de las ideas básicas presentadas aquí han sido templadas tras dos décadas de nuestras intensas discusiones sobre Heidegger.

Ex alumnos y colegas de otras universidades también me han ayudado criticando inteligente y creativamente varias versiones de mis manuscritos. Las precisas objeciones y sugerencias de Dorothea Frede, William Blattner, Charles Taylor, Joseph Rouse, Piotr Hoffman y Randall Havas han resultado particularmente frustrantes y valiosas. Si bien han retardado su publicación durante varios años, sin duda las páginas que siguen habrían sido mucho más difíciles de entender, y de menos ayuda para comprender a Heidegger.

Agradezco a Denise Dennison, David Blake y Andrew Cross por sus detalladas y útiles sugerencias estilísticas. Estoy especialmente agradecido a mi dedicado editor Larry Cohen, quien con paciencia ha descifrado y mejorado muchas versiones de este comentario.

La parte más difícil de transformar las transcripciones en un libro fue durante 1985, cuando yo era becario de la Fundación Guggenheim. Estoy agradecido a la Fundación por este aporte.

Finalmente, por tomar las transcripciones y revisar todos sus cambios, a medida que las máquinas de escribir cedían paso a los procesadores de texto, quiero agradecer especialmente a mi esposa, Geneviève.

Introducción

¿Por qué estudiar *Ser y Tiempo*?

Lo que intenta Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* es nada menos que profundizar nuestro entendimiento de qué significa el que algo (cosas, personas, abstracciones, lenguaje, etc.) sea. Quiere distinguir varias formas de ser, para luego mostrar cómo se relacionan con el ser humano y, finalmente, con la temporalidad.

Heidegger sostiene que la tradición filosófica ha descrito e interpretado mal al ser humano. Por lo tanto, como un primer paso de su proyecto, él intenta hacer un nuevo análisis sobre lo que significa ser un humano. Es obvio que si los resultados de su empresa logran tener cierta cordura, serán de gran importancia para cualquier persona que quiera entender qué clase de ser es él o ella. Las conclusiones de Heidegger también son cruciales para las ciencias humanas, porque a estas alturas debiera ser obvio que no se puede entender algo a menos que se tenga una descripción precisa de qué es aquello que se está tratando de entender. Así, por ejemplo, si uno piensa que el hombre es un animal racional, que puede resolver problemas y actuar en base a creencias y deseos, como lo ha sostenido la tradición filosófica desde Aristóteles, llegará a una teoría de la mente, del tomar decisiones, del ceñirse a reglas, etc., que explique este modo de ser. Pero si esta descripción de la realidad humana resulta superficial, todo ese arduo trabajo habrá sido en vano.

El malentendido tradicional de lo que es ser un humano, comienza con la fascinación de Platón por la teoría. La idea de que se podía comprender el universo de una manera desapegada y desinteresada, revelando los principios subyacentes a la inmensa profusión de fenómenos, fue de hecho la idea más poderosa y excitante que ha tenido la humanidad desde el descubrimiento del fuego y el uso del lenguaje. Pero Platón y nuestra tradición erraron su camino al pensar que se podía lograr una teoría acerca de todo —incluso de los seres humanos y su mundo— y que la forma en que los seres humanos se

relacionan con las cosas es a partir de una teoría implícita acerca de ellas.

Heidegger no está en contra de la teoría. Considera que es un instrumento poderoso e importante —pero limitado. En esencia, él busca demostrar que no se puede tener una teoría acerca de lo que hace posible a la teoría. Si tiene razón en esto, su análisis podría poner en tela de juicio uno de los postulados más profundos y penetrantes que han aceptado los filósofos tradicionales desde Platón a Descartes, Kant y Edmund Husserl, mentor de Heidegger. Ya que este postulado juega un rol crucial en nuestro pensamiento, su cuestionamiento implica poner en tela de juicio la forma en que actualmente la filosofía y todas las demás disciplinas estudian a los seres humanos. En lingüística, antropología, psicología, sociología, crítica literaria, ciencias políticas y economía, por ejemplo, la tradición subyace a la actual búsqueda de modelos formales. En cada una de estas disciplinas, los investigadores se empeñan en encontrar elementos libres de contexto, claves, atributos, rasgos, factores, conceptos básicos, etc., y relacionarlos mediante leyes englobadoras, como en las ciencias naturales y el conductismo, o mediante reglas y programas, como en el estructuralismo y el cognitivismo.

A pesar del gran interés por estos enfoques formales —en particular el llamado modelo de la mente como procesadora de información—, cada día aumenta la sensación de que no han funcionado tan bien como se había esperado. El estructuralismo cayó en desgracia, y cada vez se investigan más fenómenos en las ciencias humanas, como el rol de los prototipos en psicología o las prácticas sociales autointerpretadoras en antropología, que no calzan bien con el modelo de la mente como procesadora de información. A medida que los investigadores se cuestionan el rol de la teoría en sus disciplinas, mayor es su interés por los métodos interpretativos que toman en cuenta el significado y el contexto.

Tales enfoques se derivan, conscientemente o no, del método hermenéutico de *Ser y Tiempo*. Heidegger siguió a Wilhelm Dilthey al generalizar la hermenéutica desde un método de estudio de los textos sagrados hasta un modo de estudiar todas las actividades humanas. Efectivamente, Heidegger introdujo el método hermenéutico en la filosofía moderna mediante su elaboración de la necesidad de interpretación en el estudio del ser humano, y mediante su descripción de la estructura circular que dicha interpretación debe tener.

Heidegger desarrolló su fenomenología *hermenéutica* en oposición a la fenomenología *trascendental* de Husserl. Este último había reaccio-

nado ante una crisis anterior en los fundamentos de las ciencias humanas, arguyendo que el fracaso de éstas se debía a que no tomaban en cuenta la intencionalidad —el modo como la mente individual se dirige hacia los objetos en virtud de algún contenido mental que los representa. Desarrolló una descripción del hombre considerándolo esencialmente como una conciencia que contiene significados, a los que denominó “contenido intencional”. Según Husserl, este contenido mental da inteligibilidad a todo lo que las personas encuentran en su camino. Como contrapartida, Heidegger propuso que había una forma de intencionalidad más básica que la de un sujeto individual autosuficiente dirigiéndose hacia el mundo mediante su contenido mental. En el fundamento del nuevo enfoque de Heidegger hay una fenomenología de destrezas cotidianas “no conscientes” para hacer frente a la vida y que están en la base de toda inteligibilidad.

Desde Descartes, los filósofos se han atascado con el problema *epistemológico* de explicar cómo las ideas en nuestra mente pueden dar cuenta verazmente del mundo externo. Heidegger muestra que esta epistemología sujeto/objeto presupone un trasfondo de prácticas cotidianas en que somos socializados, pero que no tienen una representación en nuestra mente. Ya que él llama “nuestra comprensión del ser” a este modo más fundamental de hacer que las cosas cobren sentido, sostiene estar haciendo *ontología*, es decir, inquiriendo acerca de la naturaleza de esta comprensión del ser que no *conocemos* —que no es una representación mental que corresponda al mundo— pero que sencillamente *somos*.

Así Heidegger se aparta de Husserl y de la tradición cartesiana, sustituyendo los interrogantes *epistemológicos* concernientes a la relación entre el conocedor y lo conocido, por asuntos *ontológicos* concernientes a qué clase de seres somos y cómo nuestro ser está ligado a la inteligibilidad del mundo. Siguiendo a Kierkegaard, sostiene que el famoso punto de partida de Descartes tendría que formularse al revés: “Yo soy, luego pienso”. En palabras de Heidegger:

Con el “*cogito sum*”, Descartes había sustentado estar dándole a la filosofía una nueva base sólida y firme. Pero cuando comenzó de esta manera “radical”, dejó indeterminada la clase de ser que pertenece al *res cogitans*, o —más precisamente— el *sentido de ser del “sum”*. (46) [24] ¹

Heidegger, al igual que los cognitivistas y estructuralistas, busca minimizar el rol del sujeto consciente en el análisis que hace del ser humano. Por esta razón suele confundirse con los estructuralistas. Pero su

crítica a Husserl y a la tradición cartesiana es más radical. A diferencia de los formalistas, Heidegger introduce un análisis de la intencionalidad o del significado que lo lleva a cuestionar los modelos formales carentes de significado y la aseveración de la filosofía tradicional de que la relación básica de la mente con el mundo es una relación de un sujeto con objetos mediante significados mentales.

Así, la fenomenología hermenéutica de Heidegger cuestiona tanto la suposición platónica de que la actividad humana se puede explicar en términos teóricos, como la ubicación central que la tradición cartesiana le asigna al sujeto consciente. Podemos distinguir cinco postulados tradicionales que Heidegger intenta despejar del camino para dar cabida a su interpretación del ser humano y su descripción del ser en general.

1. *Explicitéiz.* Los pensadores occidentales desde Sócrates a Kant y Jürgen Habermas han asumido que conocemos y actuamos mediante la aplicación de principios, y han concluido que deberíamos llegar a tener claridad con respecto a estas presuposiciones a fin de lograr un control racional de nuestras vidas. Heidegger cuestiona la posibilidad y lo aconsejable de hacer totalmente explícita nuestra comprensión cotidiana. Introduce la idea de que las destrezas, discriminaciones y prácticas cotidianas compartidas en que somos socializados proveen las condiciones necesarias para que las personas escojan objetos, se entiendan a sí mismas como sujetos y, en general, le encuentren sentido al mundo y a sus vidas. Luego sostiene que estas prácticas sólo pueden funcionar si se mantienen en el trasfondo. La reflexión crítica es necesaria en algunas situaciones donde se hace insuficiente nuestro modo habitual de encarar las cosas y los acontecimientos. Sin embargo, tal reflexión no puede ni debe ocupar el papel central que ha desempeñado en la tradición filosófica. Si todos tuviéramos claridad acerca de nuestras “presuposiciones”, nuestras acciones carecerían de seriedad. Como dice Heidegger en un trabajo posterior: “Cada decisión. . . se basa en algo que no dominamos, algo oculto, confuso; de lo contrario, jamás sería una decisión”.² Así, lo más importante y significativo en nuestras vidas no es ni debiera ser accesible a la reflexión crítica. Esta presupone algo que no se puede articular plenamente.

Heidegger llama “la comprensión del ser” a este trasfondo inexplicable que nos permite darle sentido a las cosas. Su método hermenéutico es una alternativa a la tradición de la reflexión crítica, ya que busca señalar y describir nuestra comprensión del ser desde adentro de esa comprensión, sin intentar aclarar teóricamente cómo apprehendemos a las entidades. Heidegger señala cómo las prácticas de

trasfondo funcionan en cada aspecto de nuestras vidas: encuentros con objetos y personas, uso del lenguaje, al hacer ciencia, etc. Pero sólo puede *señalar* las prácticas de trasfondo y cómo funcionan en las personas que ya las comparten —que, como él diría, habitan o moran en ellas. No puede *explicitar* estas prácticas de una manera tan definida y libre de contexto como para poder transmitir las a cualquier ser racional o representarlas en un computador. En términos de Heidegger, esto significa que uno siempre debe hacer hermenéutica desde adentro de un círculo hermenéutico.

2. *Representación Mental*. A la suposición clásica de que creencias y deseos subyacen a y explican la conducta humana, Descartes agrega que para que percibamos, actuemos y, en general, nos relacionemos con los objetos, debe haber algún contenido en nuestra mente —alguna representación interna— que nos permita dirigir nuestra mente hacia cada objeto. Este “contenido intencional” de la conciencia ha sido investigado en la primera mitad de este siglo por Husserl³ y más recientemente por John Searle.⁴

Heidegger cuestiona el punto de vista de que la experiencia es siempre y básicamente una relación entre un sujeto auto-contenido con contenido mental (lo interno) y un objeto independiente (lo externo). Heidegger no niega que a veces nos vivenciamos a nosotros mismos como sujetos conscientes que se relacionan con los objetos mediante estados intencionales como deseos, creencias, percepciones, intenciones, etc., pero considera que esto es una condición derivativa e intermitente que presupone un modo más fundamental de ser-en-el-mundo que no se puede comprender en términos de sujeto/objeto.

El cognitivismo, o el modelo de la mente como procesadora de información, es la versión más reciente y sólida de la idea de la representación mental. Introduce la idea de representaciones *formales* e intenta explicar la actividad humana en términos de una compleja combinación de símbolos lógicamente independientes que representan elementos, atributos o conceptos básicos del mundo. Este enfoque subyace al análisis de decisiones, gramática transformacional, antropología funcional y psicología cognitiva, como también a la creencia en la posibilidad de programar computadores digitales “inteligentes”. La percepción de Heidegger sobre la naturaleza no representable y no formalizable de ser-en-el-mundo cuestiona por partida doble este modelo computacional de la mente.

3. *Holismo Teórico*. La visión de Platón de que todo lo que hacen los seres humanos, y que tiene algún sentido, se basa en una teoría im-

pública, combinada con la visión de Descartes/Husserl de que tal teoría está representada en nuestras mentes como estados intencionales y reglas que los relacionan, nos lleva a concluir que aunque para la inteligibilidad sea necesario un trasfondo de prácticas compartidas, con toda seguridad podremos analizar ese trasfondo en términos de otros estados mentales. En la medida que las prácticas de trasfondo contengan conocimiento, deben basarse en creencias implícitas; en la medida que sean destrezas, deben ser generadas por reglas tácitas. Esto nos lleva a la noción de una red holística de estados intencionales, un sistema tácito de creencias, que se supone debe subyacer a cada aspecto de la actividad humana estructurada, incluyendo las prácticas cotidianas de trasfondo. El conocimiento tácito —lo que Husserl denomina “intencionalidad horizontal” en su respuesta a *Ser y Tiempo*—⁵ siempre ha sido a lo que en última instancia recurren los cognitivistas más consecuentes.

Heidegger se opone a esta moción filosófica. Niega la suposición tradicional de que debe haber una teoría de cada dominio estructurado —específicamente, que puede haber una teoría del mundo como comúnmente se entiende. Insiste en que retornemos al fenómeno de la actividad humana cotidiana y dejemos de prestar atención a las oposiciones tradicionales de inmanente/trascendente, representación/representado, sujeto/objeto, y también a oposiciones dentro del sujeto tales como consciente/inconsciente, explícito/tácito, reflexivo/irreflexivo. Definitivamente, Heidegger no está diciendo lo que Peter Strawson, en forma un tanto condescendiente, encuentra “plausible” en las obras de Heidegger, a saber, que cada uno de nosotros tiene una “comprensión *irreflexiva* y en gran medida inconsciente de la estructura básica general de los *conceptos* o *categorías* interconectados en términos de los cuales *pensamos acerca* del mundo y de nosotros mismos”.⁶ Esto convertiría nuestra comprensión del mundo en un sistema de creencias sustentado por un sujeto, lo que constituye precisamente la visión apoyada por Husserl y los cognitivistas, y que Heidegger rechaza.

4. *Desapego y Objetividad.* De los griegos heredamos no sólo la suposición de que podemos obtener conocimiento teórico en todos los dominios, incluyendo el dominio de las actividades humanas, sino también la suposición de que el punto de vista teórico desapegado es superior al punto de vista práctico involucrado. Según la tradición filosófica, ya sea racionalista o empírica, sólo mediante la contemplación desapegada podemos descubrir la realidad. Desde la dialéctica teórica de Platón, que aparta a la mente del mundo cotidiano de las

“sombras”, pasando por la preparación para filosofar que hace Descartes encerrándose en una pieza frente a la chimenea donde se encuentra libre de todo compromiso y pasión, hasta los extraños descubrimientos analíticos de Hume en su estudio, los que olvida cuando sale a jugar billar, los filósofos han supuesto que sólo se puede descubrir cómo son las cosas y las personas, retrayéndose previamente de las ocupaciones prácticas cotidianas.

Los pragmatistas cuestionaron esta visión. En este sentido, se puede considerar que Heidegger radicaliza las introvisiones ya contenidas en los escritos de pragmatistas como Nietzsche, Peirce, James y Dewey. Es muy probable que Heidegger, junto con su condiscípulo Georg Lukács, haya sido expuesto al pragmatismo estadounidense a través de Emil Lask.⁷

5. *Individualismo Metodológico.* Heidegger sigue a Wilhelm Dilthey al enfatizar que el significado y organización de una cultura deben ser considerados como la base fundamental de las ciencias sociales y la filosofía, y no pueden extraerse a partir de la actividad de los sujetos individuales. Por eso Heidegger rechaza el individualismo metodológico que se extiende desde Descartes a Husserl, existencialistas como el Sartre pre-marxista y muchos filósofos sociales estadounidenses contemporáneos. En su énfasis en el contexto social como el fundamento último de la inteligibilidad, Heidegger se asemeja al otro crítico de la tradición filosófica del siglo XX, Ludwig Wittgenstein. Ambos opinan que la mayoría de los problemas filosóficos se pueden resolver mediante una descripción de las prácticas sociales cotidianas.

A estas alturas, alguien podría argüir que a pesar del interés en nuestras prácticas cotidianas compartidas, Heidegger, a diferencia de Wittgenstein, utiliza un lenguaje muy poco común y bastante rebuscado. ¿Por qué Heidegger necesita un lenguaje técnico especial para hablar del sentido común? La respuesta es iluminadora.

En primer lugar, Heidegger y Wittgenstein tienen una comprensión muy diferente del trasfondo de la actividad cotidiana. Wittgenstein está convencido de que las prácticas que constituyen la forma humana de vida son una maraña sin solución.

¿Cómo se podría describir la conducta humana? Ciertamente sólo mostrando las acciones de una variedad de seres humanos, ya que todas se entrelazan entre sí. Lo que determina nuestro juicio, conceptos y reacciones no es lo que un individuo está haciendo *ahora*, sino más bien toda la algarabía de la multitud. Esta última provee el trasfondo contra el cual vemos una acción.⁸

Wittgenstein nos advierte en contra de cualquier intento de sistematizar esta maraña. “No explicar, sino *aceptar* el fenómeno psicológico — eso es lo difícil”.⁹

Heidegger, al contrario, piensa que es tarea de un filósofo analítico existencial extraer la estructura del trasfondo de sentido común que comparten los grupos y sociedades. Sin embargo, habitualmente no tratamos con este trasfondo ni tenemos palabras para designarlo, así que para referirnos a él, necesitamos un vocabulario especial. Searle encara el mismo problema cuando intenta hablar acerca del trasfondo.

Es verdaderamente difícil encontrar términos del lenguaje común y corriente que describan el Tránsito: se habla vagamente de “prácticas”, “capacidades” y “posturas”, o se habla sugerente pero engañosamente de “suposiciones” y “presuposiciones”. Estos últimos términos deben ser literalmente erróneos, porque implican el aparato de representación. . . El hecho de que no tengamos un vocabulario natural para analizar los fenómenos en cuestión y el hecho de que tendamos a caer en un vocabulario Intencionalista debieran despertar nuestro interés. . . Sencillamente no hay un vocabulario de primer orden para el Tránsito, porque éste es tan invisible para la Intencionalidad como lo es el ojo para sí mismo.¹⁰

Cuando, por ejemplo, Heidegger sustituye términos técnicos como “mundaneidad”, el “hacia-lo-cual” y el “en-bien-a” por términos cotidianos como “contexto”, “meta” y “propósito”, está luchando con este mismo problema.

En su intento por retornar a los fenómenos, Heidegger se esfuerza por librarse de las suposiciones tradicionales y de nuestro vocabulario cotidiano. Al filósofo tradicional que más admiraba era Aristóteles, quien fue, según él, “el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aún más decisivo, la energía y tenacidad para obligar que la investigación se abocara nuevamente a los fenómenos. . . y desconfiar de todas las especulaciones descabelladas y petulantísimas, por muy cercanas al meollo del sentido común que estuviesen” (BP, 232).¹¹ Pero incluso Aristóteles estuvo bajo la influencia de Platón, y por ende, no fue lo suficientemente radical en su postura. Debido a eso, Heidegger propone un nuevo comienzo a partir de la comprensión de las actividades cotidianas compartidas en que moramos, comprensión que, dice, es la más cercana y también la más apartada de nosotros. Supuestamente, *Ser y Tiempo* pondrá de manifiesto aquello con lo cual ya estamos familiarizados (aunque sin explicitarlo lo suficiente como para que un marciano o un computador pudieran llegar a cono-

cerlo) y así modificar nuestra comprensión de nosotros mismos y transformar nuestra manera de ser.

Esto debiera ser razón más que suficiente para estudiar *Ser y Tiempo*. Sin embargo, Heidegger no desea sencillamente barrer con las distorsiones tradicionales y pseudoproblemas. Hace una descripción positiva del auténtico ser humano y una proposición metodológica positiva de cómo debe efectuarse el estudio sistemático del ser humano. Tanto su comprensión de la existencia humana como su método interpretativo para estudiar el ser-un-humano-en-el-mundo han tenido una enorme influencia en la vida y pensamiento contemporáneos. Donde sea que las personas se entiendan a sí mismas y sus labores de una manera atomista, formal, subjetiva u objetiva, el pensamiento de Heidegger les ha permitido descubrir prácticas alternativas adecuadas y modos de comprender y actuar disponibles pero olvidados en nuestra cultura. En una conferencia internacional en Berkeley, conmemorativa del centenario del natalicio de Heidegger, no sólo filósofos sino también médicos, enfermeras, psicoterapeutas, teólogos, asesores empresariales, educadores, abogados y especialistas en computación tomaron parte en una discusión sobre el modo en que el pensamiento de Heidegger había afectado su trabajo.¹²

La mayoría de los principales pensadores en humanidades y ciencias sociales también reconocen su deuda con Heidegger. Michel Foucault ha dicho: “Para mí, Heidegger siempre ha sido el filósofo esencial. . . Todo mi desarrollo filosófico fue determinado por mi lectura de Heidegger”.¹³ En los inicios de su carrera, Jacques Derrida dudaba poder escribir algo que no hubiera sido ya pensado por Heidegger. Pierre Bourdieu dice que en filosofía, Heidegger fue su “primer amor”. Su importante concepto del campo social se lo debe indirectamente, vía Maurice Merleau-Ponty, quien reconoció la influencia de *Ser y Tiempo* en su *Fenomenología de la Percepción*. Incluso Habermas, quien se inició bajo la influencia de Heidegger, para luego apartarse de él, llegando a desarrollar una línea filosófica más tradicional, ha dicho que *Ser y Tiempo* es “probablemente el punto de cambio más profundo en la filosofía alemana desde Hegel”.¹⁴

Al estudiar y enseñar *Ser y Tiempo* durante veinticinco años —tratando de clarificar las tesis de Heidegger, comprobándolas frente a los fenómenos y defendiéndolas ante las posiciones contrarias de la filosofía analítica y continental contemporánea— he llegado a la conclusión de que tales elogios son enteramente justificados. El siguiente comentario tiene la intención de permitirle a los lectores decidir por sí mismos.

Introducción sustantiva de Heidegger

I. Cuestionamiento a la naturaleza del ser (being)

El interés primordial de Heidegger es plantear la pregunta del ser —encontrarle sentido a nuestra capacidad de encontrarle sentido a las cosas— y volver a despertar en la gente el sentimiento de lo importante que es esta pregunta tan oscura. Además, desea responderla “de manera concreta” (19) [1]. Empieza señalando tres formas en que la naturaleza del ser tradicionalmente ha sido mal interpretada, modos que sin embargo contienen indicios de lo que él considera son los asuntos verdaderos. (Cabe recordar que cuando Heidegger habla acerca del ser, lo que tiene en mente es la inteligibilidad correlativa a nuestras prácticas cotidianas de trasfondo).

1. *El concepto más universal es ser.* Según esta visión errónea, la “ser-eidad” (*beingness*) (como lo anota Heidegger en sus correcciones al margen de *Ser y Tiempo*) [4] ¹ es un atributo como cualquier otro, sólo que es el más general. Se llega a ella mediante la abstracción. Miramos los robles, encinas, abedules, etc., y abstraemos de ellos su “arboreidad”. Luego, a partir de los árboles, arbustos y flores, abstraemos su “planteidad”. Entonces llegamos a la “viveidad” de todas las cosas vivas. Finalmente llegamos a entidades que sólo tienen en común su “ser-eidad”.

Sin embargo, Aristóteles ya había avistado un problema en este enfoque. “Ser” no se comporta como un predicado muy general. Por ejemplo, el ser de los números no parece ser lo mismo que el ser de los objetos (en el mejor de los casos, puede ser análogo), y el ser de los objetos reales difiere del ser de los objetos imaginarios (unicorrios, etc). Aristóteles dice que el ser es predicado análogamente. Dado que el ser trasciende la universalidad de una clase o género, los Escolásticos lo llamaron un *transcendens*. Heidegger concluye que ser claramente, no es un predicado común y corriente.

2. *Una noción abstracta como ser es indefinible.* Al rechazar ser como un predicado muy general, los filósofos han dicho que es un concepto vacío. Al no poder contrastarlo con ninguna otra cosa, “ser” no se refiere a nada en particular. Según Heidegger, esto nos advierte que ser no es una entidad (23) [4].

Si se escribe Ser (*Being*) con *S* mayúscula en inglés, esto sugiere alguna entidad; en efecto, sugiere un Ser supremo, la entidad última. Por eso decidí traducir *Sein* como “ser” con *s* minúscula. Pero tiene sus riesgos este propósito de hacer que “ser” se vea más como una forma del verbo “ser” (*to be*) y no como sustantivo. Se podría llegar a la idea equivocada de que para Heidegger, el ser no es una entidad, sino algún tipo de evento o proceso. Muchos comentaristas cometen este error. Por ejemplo, Joseph Kockelmans inicia su libro de mala forma cuando señala: “Heidegger jamás se interesa en los seres o las cosas, sino en el significado y el Ser; jamás en entidades estables, sino en eventos”.² Heidegger debe haber estado consciente de este peligro, ya que cuando dice que el ser no es una entidad, escribe en su ejemplar de *Ser y Tiempo* una nota al margen: “¡No! No se puede encontrar sentido al ser con la ayuda de estas clases de conceptos”. Es igualmente desorientador pensar acerca del ser en términos de conceptos como entidad, proceso o evento.

3. *La naturaleza del ser debe ser evidente por sí misma, ya que cada proposición se puede analizar como incluyendo la cópula “es”.* Pero para Heidegger, esta supuesta auto-evidencia plantea un problema: “El hecho de que ya vivimos en una comprensión del ser y que el sentido del ser aún está sumido en la oscuridad, demuestra que en principio es necesario volver a plantearse esta pregunta” (23) [4]. Podemos formular la pregunta basados en esta oscura experiencia, ya que “siempre conducimos nuestras actividades en base a una comprensión del ser”. Aunque “ni siquiera conocemos el horizonte en términos del cual ha de captarse y fijarse ese sentido. . . esta comprensión vaga y común del ser sigue siendo un hecho” (25) [5].

La comprensión del ser está en nuestras prácticas de trasfondo;³ lo que nuestra investigación ha de producir es una descripción de este sentido del ser. Deberá bosquejar explícitamente la estructura de nuestro acceso a las entidades y dar cuenta de nuestra capacidad para encontrar el sentido de nuestra capacidad de encontrar el sentido de las cosas.

Siempre conducimos nuestras actividades en base a una comprensión del ser. A partir de esta comprensión surgen tanto la pregunta explícita del sentido del ser como la tendencia que nos lleva a su concepción. (25) [5]

II. Aproximación a la pregunta del ser vía el Dasein

Heidegger piensa que la filosofía tradicional jamás logró plantear correctamente la pregunta del ser. Lo más cerca que estuvo es recogido por Heidegger en una fórmula lo suficientemente ambigua como para abarcar algún tipo de Ser Supremo, una actividad constituyente como la de un ego trascendental, y la inteligibilidad revelada por nuestras prácticas de trasfondo.

Lo que se pregunta es ¿qué es el ser —aquello que determina a los seres como seres, aquello a base de lo cual los seres en cada caso son entendidos? (25-26) [6]

Sin embargo, Heidegger es explícito al decir que su relato será radicalmente diferente de la descripción tradicional “al no definir las entidades como entidades rastreándolas hasta su origen en otras entidades, como si el ser tuviera el carácter de alguna entidad posible” (26) [6].

Si no queremos vernos atrapados por el enfoque tradicional, es de suma importancia el cómo se plantee la pregunta del ser:

Cuando llegamos a lo que será interrogado, la pregunta del ser requiere que se obtenga y asegure un modo correcto de acceso a los seres. Pero hay muchas cosas que designamos como “ser”, y lo hacemos en varios sentidos. . . El ser yace en el hecho de que algo sea, y en su ser como es; en la realidad; en la presencia; en la subsistencia; en la validez; en el Dasein; en el “hay” [*there is*]. ¿En cuáles seres ha de discernirse el verdadero sentido del ser?. . . ¿Cuál entidad hemos de tomar como nuestro ejemplo, y en qué sentido esta entidad tiene prioridad? (26) [6-7]

Heidegger quiere evitar lo que él considera la estructura recurrente de la ontología tradicional, esto es, fundamentar todas las clases del ser a partir de una fuente causalmente autosuficiente. (Más adelante denomina ontoteología a este error estructural). Sin embargo, propone demostrar que todos los seres logran su inteligibilidad en términos de la estructura de una variedad de ser. En la Segunda División de la Primera Parte de la introducción de *Ser y Tiempo* vemos el curso que seguirá la investigación de Heidegger.

Para trabajar adecuadamente la pregunta del ser, debemos hacer que un ser —el indagador— sea perspicuo en su propio ser. . . Este ser que cada uno de

nosotros es en sí mismo y que incluye el interrogar como una de las posibilidades de su ser, lo denominaremos con el término "Dasein". (27) [7]

A. El Dasein no es un sujeto consciente

Dado que, como sostiene Heidegger, es crucial llegar al enfoque adecuado, debemos detenernos aquí para lograr una comprensión correcta del Dasein. En el alemán coloquial, "Dasein" puede significar "existencia humana cotidiana", y así utiliza Heidegger el término para referirse al ser humano. Pero no debemos considerar al Dasein como un sujeto consciente. Muchos intérpretes cometen precisamente este error. Ven a Heidegger como un "fenomenólogo existencial", lo que para ellos significa una elaboración edificante de Husserl. La versión más famosa de este error es la brillante pero errónea reformulación que hace Sartre de *Ser y Tiempo* como una teoría de la conciencia que describe en *El ser y la nada*. Otros intérpretes han seguido la misma línea de pensamiento. Dagfinn Føllesdal, uno de los mejores intérpretes de Husserl, justifica su lectura husserliana de *Ser y Tiempo* señalando que mientras Heidegger trabajaba en su libro, le escribió a Husserl: "El sujeto constituyente no es una nada, por lo tanto es algo y tiene ser. . . No debe evadirse la indagación sobre el modo de ser del sujeto constituyente".⁴ Sin embargo, Heidegger nos advierte explícitamente que no se debe considerar al Dasein como un sujeto husserliano trascendental que da significados: "Una de nuestras primeras tareas será demostrar que si proponemos un 'yo' o sujeto como aquello que es dado primariamente, perderemos por completo el contenido fenoménico del Dasein" (72) [46].

En 1943, Heidegger aún trataba de resguardarse de los malentendidos de *Ser y Tiempo* dictados por la tradición cartesiana. El le recuerda al lector que desde un comienzo estaba interesado en el ser, y luego prosigue:

Pero cómo podría esto. . . convertirse en una pregunta explícita sin antes haber hecho todos los intentos por liberar la determinación propia de la naturaleza humana del concepto de subjetividad. . . Para caracterizar con un solo término tanto el involucramiento del ser dentro de la naturaleza humana como la relación esencial del hombre con la amplitud del ser como tal, se escogió el nombre de "ser ahí [*Dasein*]". . . Por lo tanto, cualquier intento de repensar *Ser y Tiempo* se verá frustrado mientras uno se satisfaga con la observación de que, en este estudio, el término "ser ahí" se usa en lugar de "conciencia".⁵

El Dasein debe entenderse como algo más básico que los estados mentales y la intencionalidad de éstos. En una nota a pie de página al

final de *Ser y Tiempo*, Heidegger dice: “La intencionalidad de la ‘conciencia’ se fundamenta en la temporalidad extásica del Dasein” (498) [363].

Al hacer todo lo posible para evitar el error Sartre/Føllesdal de igualar al Dasein con el sujeto consciente, concepto central en la fenomenología husserliana, intérpretes como John Haugeland han sostenido que el Dasein de ninguna manera debe ser entendido como una persona individual.⁶ Según Haugeland, el Dasein es un término aplicable a conglomerados o pluralidades. La gente, la General Motors y la ciudad de Cincinnati son casos de Dasein. Haugeland ha presentado una rectificación bien intencionada y bien argumentada al malentendido casi universal del Dasein visto como un sujeto individual, autónomo —el principio autosuficiente de todo significado e inteligibilidad. A pesar de todo, es evidente que la interpretación de Haugeland se enfrenta a muchos pasajes que dejan en claro que para Heidegger, el Dasein denota exclusivamente entidades como cada uno de nosotros, es decir, personas individuales. Por ejemplo, “Ya que el Dasein tiene en cada caso ‘mi-ismo’ [*mineness*], uno siempre debe usar un pronombre *personal* cuando se dirige a él: ‘Yo soy’, ‘Tú eres’” (68) [42].

La mejor manera de entender lo que Heidegger quiere decir con Dasein, es pensar en nuestro término “ser humano” (*human being*). Este puede referirse a un modo del ser, característico de todas las personas, o bien a una persona específica —un ser humano determinado. A grosso modo, en la Primera División Heidegger está empeñado en describir el *modo de ser* humano, lo que él denomina “estar-ahí” o Dasein. En la Segunda División está interesado en los seres humanos individuales y habla con más frecuencia de *un* Dasein. En este estudio, usaré ambos, “ser humano” y “un ser humano”, como lo hace Heidegger cuando se refiere a “Dasein” y “un Dasein”, utilizando cualquier término que saque a la luz el significado que Heidegger quiere dejar traslucir en un punto particular de su análisis. El desafío es poder hacerle justicia al hecho de que Dasein denota seres como usted y yo, mientras que al mismo tiempo preserva la estrategia general de *Ser y Tiempo*, que es invertir la tradición cartesiana, mostrando que efectivamente el sujeto individual, de alguna manera, depende de las prácticas sociales compartidas.

B. El modo de ser del Dasein: la existencia

El tema de estudio en *Ser y Tiempo* no es el Dasein, sino el *modo de ser del Dasein*. Con esto evitamos el centralismo propio de los seres humanos y también le hacemos justicia al hecho de que Heidegger escogió

este nombre, Dasein, para designarnos a nosotros. “Cuando designamos esta entidad con el término ‘Dasein’, no estamos expresando su ‘qué’ (como si fuera una mesa, una casa o un árbol) sino su ser” (67) [42]. El problema de si Dasein es un término general, o el nombre dado a una entidad específica, se derrumba frente al interés más básico de Heidegger por el modo de ser compartido por todos los seres humanos, culturas e instituciones. En último análisis, los seres humanos efectivamente resultan ser entidades especiales en el sentido de que su modo de ser encarna una comprensión o posición de lo que es el ser. “Estos seres, en su ser, tienen un comportamiento hacia su ser” (67) [41]. La actividad del Dasein —su modo de ser— expresa una actitud o posición que está tomando frente a qué es ser el Dasein. “Su ser más recóndito es tal que tiene una comprensión de ese ser, y en cada caso se mantiene en un estado de cierta interpretabilidad de su ser” (36) [15]. Heidegger denomina *existencia* a este “estado” del ser interpretador de sí mismo. “Nosotros llamamos ‘existencia’ a la clase de ser hacia el cual el Dasein puede comportarse, de una u otra manera, y que siempre se comporta de alguna forma” (32) [12]. Para Heidegger, “existir” no significa sencillamente ser real. Las piedras e incluso Dios, si bien pueden ser reales, no existen en el sentido que él le da al término. “Existen” únicamente los seres que se interpretan a sí mismos.

Heidegger no está interesado en enunciar las condiciones necesarias y suficientes para existir en el sentido que él le asigna al término “existir”. Más bien, podría decirse que está interesado únicamente en la estructura de facto de este modo de ser. Sin embargo, tiene muy claro que no es necesario ni suficiente ser un sujeto consciente, o una entidad consciente, para existir como humano, más bien todo lo contrario: “La naturaleza existencial del ser humano es la razón por la cual el ser humano puede representar a los seres como tales, y por qué puede estar consciente de ellos. Toda conciencia presupone. . . la existencia como la *essentia* de lo humano”.⁷

Las culturas, como así también los humanos, existen; sus prácticas contienen una interpretación de lo que significa ser una cultura. Heidegger nos dice que instituciones como la ciencia también tienen a la existencia como su modo de ser (32) [11]. En su análisis del lenguaje, comenta: “El lenguaje no es idéntico a la suma total de todas las palabras impresas en un diccionario; más bien. . . el lenguaje es como el Dasein. . . existe” (BP, 208).

Heidegger denomina a *Ser y Tiempo* un análisis *existencial*, pero sólo al final de la Primera División de *Ser y Tiempo* deja en claro que, desde el comienzo, su verdadero interés ha sido la existencia.

¿Qué hemos ganado con nuestro análisis preparatorio del Dasein, y qué estamos buscando? . . . Cuando llegamos a analizar este ser, tomamos la existencia como nuestra señal, la cual, en anticipación, habíamos designado como la esencia del Dasein. . . Elucidando el fenómeno del cuidado [*care*], nos hemos encontrado con una introversión dentro de *la estructura concreta de la existencia*. (274, cursivas mías) [231]

Para llegar a una descripción de las estructuras básicas del modo de ser llamado “existencia”, modo de ser que es compartido por las culturas, las instituciones y los seres humanos, Heidegger propone describir en detalle las diversas actividades del Dasein que son manifestaciones específicas de estas estructuras existenciales generales.

El mirar algo, entenderlo y concebirlo, escoger un acceso a ello —todas estas maneras de comportarse son constitutivas de nuestra investigación, y por lo tanto, son modalidades del ser para esas entidades particulares en que nosotros, los indagadores, somos nosotros mismos. (26-27) [7]

Heidegger dedica la Primera División de *Ser y Tiempo* a los modos de actuar del Dasein —a las distintas actitudes o posiciones que adopta vis-à-vis a sí mismo, a las cosas y a los demás— y los tipos de ser que revelan estas distintas posturas. Veremos detalladamente cuáles son estas posturas básicas y qué tipo de inteligibilidad aparece en cada actitud. Esto es lo que Heidegger denomina “la tarea ontológica de una genealogía de las distintas maneras posibles de ser” (31) [11].

Dicho estudio revela el fundamento para hacer ciencia y para hacer filosofía.

Por lo tanto, la pregunta del ser apunta a averiguar las condiciones a priori, que posibilitan las ciencias que examinan a los seres como seres de tal y cual tipo, y al hacerlo, no sólo operan con un entendimiento previo del ser, sino que también posibilitan aquellas ontologías que eran anteriores a las ciencias ónticas y que son sus fundamentos. (31) [11]

Cada vez que una ciencia normal entra en crisis, se evidencia la necesidad de un estudio de esta naturaleza. También es requerido por las ciencias que tienen poca claridad acerca de su método y materia, como las ciencias del hombre. Además, como si esto fuera poco, es necesario salvar a la filosofía de sus recurrentes “problemas” y “soluciones” y darle una nueva materia más adecuada para estudiar.

C. El Dasein y su comprensión preontológica del ser

Dado que su modo del ser es la existencia, el ser humano siempre lleva enraizado en su cuerpo un entendimiento de su ser. “El Dasein ha crecido tanto hacia como dentro de un modo tradicional de autointerpretarse: en estos términos, se entiende a sí mismo en forma primaria y, dentro de cierto margen, en forma constante” (41) [20]. Esta comprensión del ser es la característica única y peculiar del Dasein. “La comprensión del ser es una característica definitiva del ser del Dasein. El Dasein es ópticamente distinto en que es ontológico” (32) [12].

Como no estamos acostumbrados a la noción de que nuestras prácticas sociales llevan encarnadas en sí una ontología, es importante examinar en detalle una ilustración específica. Además, como Heidegger no nos suministra un ejemplo, debemos tomarla de afuera. En primer lugar, necesitamos un caso que ilustre cómo la comprensión que un individuo pueda tener de su ser humano en el ejercicio de sus actividades, es el resultado de estar socializado en prácticas que ya contienen una interpretación, que no está completa ni necesariamente presente en los estados mentales de las personas. Un ejemplo bastante llamativo resulta al contrastar las prácticas de crianza de los niños en Estados Unidos con las de Japón. (Para los fines de este ejemplo, no importa si la siguiente descripción se ajusta o no a la realidad).

Un bebé japonés se ve muy tranquilo. . . Yace quieto en su cuna. . . mientras su madre, en sus cuidados, le hace [gran cantidad de] arrumacos, lo pasea y lo mece. Parece que trata de aquietar y acallar al niño, y comunicarse con él más física que verbalmente. Por otra parte, el niño estadounidense es más activo. . . y explorador de su ambiente, y su madre, en sus cuidados, lo mira más y le habla más. Parece tratar de estimular al bebé a la acción y a la respuesta vocal. Es como si la madre estadounidense quisiera tener un bebé vocal y activo, y la madre japonesa quisiese tener un bebé tranquilo y satisfecho. En términos de los estilos de cuidados de las madres en ambas culturas, aparentemente obtienen lo que desean. . . A los tres o cuatro meses de edad ya ha habido una buena cantidad de aprendizaje cultural. . . a estas alturas, los bebés han aprendido a ser bebés estadounidenses o bebés japoneses.⁸

Para llegar a la conclusión de que una ontología no necesariamente tiene que estar representada en una mente, me dirijo al antropólogo francés Pierre Bourdieu, quien da una excelente descripción general del proceso de socialización que conforma la inteligibilidad pública e incluso la experiencia privada individual.

La totalidad de un grupo y todo el ambiente estructurado simbólicamente. . . ejerce una acción anónima, penetrantemente pedagógica. . . La parte esencial del *modus operandi* que define la maestría práctica es en realidad transmitida en su estado práctico, sin tener que alcanzar el nivel de discurso. El niño no imita “modelos” sino las acciones de otras personas. El *hexis* corporal le habla directamente a la función motora, en forma de una pauta de posturas que es tanto individual como sistemática, porque está ligada a un sistema de técnicas que involucran al cuerpo y a los utensilios, y que a su vez en todas las sociedades están cargados con una hueste de significados y valores: los niños prestan especial atención a los gestos y posturas que, ante sus ojos, expresan todo lo que se necesita para hacer un adulto realizado —un modo de caminar, una inclinación de la cabeza, las expresiones faciales, los modos de sentarse y usar los utensilios, siempre asociados a un tono de voz, un estilo de hablar y (¿cómo podría ser de otra manera?) a cierta experiencia subjetiva.⁹

Bourdieu comprende que nuestras prácticas cotidianas encarnan en sí una serie de respuestas penetrantes, una serie de discriminaciones, destrezas motoras, etc., cuyo resultado es una interpretación de qué es ser una persona, un objeto, una institución, etc. Para ilustrar esto mediante un ejemplo, el Heidegger tardío solía decir que nuestra cultura había entrado en una fase en la que tratamos todas las cosas como si fueran una suerte de “reserva disponible”. Esto significa, en parte, que las tratamos como recursos para ser utilizados eficientemente y luego desechados cuando ya no son necesarios. Un vaso de plástico es un ejemplo adecuado. Cuando queremos una bebida caliente o fría, el vaso realiza su tarea, y cuando hemos concluido, sencillamente lo tiramos a la basura. Cuán diferente es nuestra postura ante una delicada taza de té japonesa, preservada cuidadosamente de generación en generación, por su belleza y valor social.

Nótese que nuestra hipotética comprensión del modo japonés de ser un humano (pasivo, satisfecho, cortés, social, etc.) coincide con la comprensión japonesa de lo que es ser una cosa (delicada, valiosa, hermosa, tradicional, etc.). No tendría sentido para los estadounidenses, a quienes suponemos activos, independientes y agresivos —constantemente esforzándose por cultivar y satisfacer sus deseos—, llegar a relacionarse con las cosas como lo hacen los japoneses, o para los japoneses (antes que su comprensión del ser fuera interferida por la nuestra) inventar y preferir las tazas de plástico. Del mismo modo, los estadounidenses tienden a considerar la política como la negociación de aspiraciones individuales, mientras que los japoneses buscan negociar los deseos de todos hasta alcanzar un consenso. En resumen, las prácticas que contienen una interpretación de qué es ser un humano,

un objeto y una sociedad, coinciden entre sí. Todas en conjunto son aspectos de lo que Heidegger denomina la comprensión del ser. Tal comprensión está contenida en nuestro saber-cómo-enfrentar la realidad en varios dominios, y no surge de un conjunto de creencias que nos dictan cómo hay que entender las cosas, sean cuales sean. Por ende, llevamos incorporada dentro de nosotros una comprensión del ser que nadie tiene en mente. En otras palabras, tenemos una ontología sin siquiera saberlo.

Otro ejemplo que saca a la luz en forma aún más llamativa el anticognitivismo implícito en la visión de Heidegger, son nuestras costumbres de posicionamiento físico ante otra persona. En el caso de entablar una conversación, por ejemplo, todos hemos aprendido a situarnos a una distancia adecuada ante nuestro interlocutor, y es más, estas distancias serán notablemente distintas si se trata de extraños, conocidos, etc. Cada cultura tiene una “sensibilidad” diferente para determinar cuáles son las distancias apropiadas de acuerdo a la situación. En Africa del Norte, por ejemplo, la gente se sitúa más cerca entre sí y en general tiene más contacto corporal que en Escandinavia. Curiosamente, estas prácticas no son enseñadas por los padres. Estos ni siquiera saben de la existencia de una pauta que establezca cierta regularidad en lo que están haciendo, y tampoco se percatan de estar haciendo algo especial. Más bien, los niños, al estar siempre imitando a los adultos sin siquiera intentarlo, sencillamente asimilan la pauta. No hay ninguna razón para pensar que haya reglas involucradas en esto; más bien, lo que ocurre es que tenemos una experta comprensión de nuestra cultura. En todo caso, si uno fuera a enunciar las reglas de distancias en el posicionamiento frente al otro, se precizaría de muchas más reglas que establecieran cosas como acortar distancia si hay mucho ruido de fondo, o distanciarse más si la persona está resfriada. A su vez, la aplicación de estas reglas necesitaría aún de otras reglas y así sucesivamente, conduciéndonos a aún más prácticas cotidianas, todas prácticas que se dan por sentadas. Las prácticas de distanciamiento frente al otro son simplemente algo que hacemos y que nadie pone en duda. Hoy por hoy, todos concordamos en que el aprender algo, acarrea consigo algún tipo de cambio en nuestro cerebro, por minúsculo que sea, pero no hay absolutamente ninguna evidencia ni argumento a favor de que haya reglas, principios o creencias involucrados en esta costumbre. Más aún, ésta no es una práctica que vaya sola; el cuán cerca uno se sitúa ante el otro, va junto a una comprensión de los cuerpos, de la intimidad, de la sociabilidad, y a final de cuentas, refleja una comprensión de qué es ser un ser humano.

Ahora podemos ver por qué Heidegger sostiene que la comprensión que tiene el Dasein del ser, no es un sistema de creencias implícito en las mentes de los sujetos individuales, como generalmente han sostenido los filósofos cartesianos. Para aclarar este punto, Bourdieu en otro párrafo hace una magistral descripción al estilo heideggeriano de la naturaleza no mental e importancia de las prácticas cotidianas:

Los principios encarnados. . . se sitúan fuera del alcance de nuestra conciencia, y por ende, no pueden ser tocados por transformación voluntaria, deliberada, ni siquiera pueden ser explicitados; nada parece más inefable, más incommunicable, más inimitable, y por lo tanto, más precioso, que los valores a los que se les ha dado cuerpo, encarnados mediante la transubstanciación lograda por la persuasión oculta de una pedagogía implícita, capaz de infundir toda una cosmología, una ética, una metafísica, una filosofía política, mediante mandatos aparentemente tan insignificantes como “párate derecho” y “no sostengas el cuchillo con la mano izquierda”.¹⁰

Como indica Bourdieu, únicamente aquellos que estudian una determinada comprensión social, sin jamás llegar a ser parte de ella, siguen considerando que efectivamente se trata de un sistema de reglas.

El antropólogo está condenado a adoptar, sin querer y para su propio uso, la representación de acción que es impuesta sobre las personas o los grupos cuando carecen del dominio práctico que requiere de una competencia altamente valorada, y por ello tiene que asumir un sustituto explícito o al menos semi formalizado, que adopta la forma de un *repertorio de reglas*.¹¹

Sin embargo, Heidegger, al contrario de Bourdieu, sostiene que los modos de conducta compartidos del Dasein no son meros hechos susceptibles de ser estudiados *objetivamente* por una disciplina “científica” como la antropología o la sociología (a pesar de que también lo son). En lugar de eso, debido a que contienen una comprensión del ser, sostiene que deben ser estudiados como una *interpretación* y no como una ciencia.

Heidegger denomina comprensión *preontológica* o *preteórica* del ser, al acuerdo compartido por todos e implícito en nuestras prácticas, que dice *cómo* pueden desplegarse las entidades. (Esta distinción entre preontológico y ontológico no debe confundirse con la distinción entre lo *óntico* y lo *ontológico*, es decir, entre aquello que concierne a los seres y aquello que concierne a los modos de ser. Ver Tabla 1).

Tabla 1

Terminología de diversas investigaciones y tipos de comprensión del ser. (El cuerpo de la tabla indica lo que ha de descubrirse en la investigación).

Qué se investiga	Tipo de investigación	
		Óntica (apofántico) conciérne a los seres
Un "quién" —un ser con el carácter del Dasein (i.e., que existe)	(Fáctico) modalidades posibles de ser (roles) (por ej., ser alumno, ser homosexual) y sus estructuras	Existenciales y sus estructuras (por ej., ser- con, facticidad)
Un "qué" —un ser de cualquier otro tipo	(Factual) atributos (por ej., ser color naranja, ser el primero) y sus estructuras (leyes científicas, etc.)	Categorías y sus estructuras (por ej., calidad, cantidad)

Clases de comprensión

Comprensión *existencial* es una comprensión explicitada de las estructuras ontológicas de la existencia, es decir, qué es ser Dasein.

Comprensión *existentiell* es la comprensión que un individuo tiene de su propio modo de ser, es decir, de lo que él o ella es.

Ejemplos:

—La comprensión de un psicólogo o psicóloga de su propio rol es comprensión *existentiell*.

—La comprensión de los clientes del psicólogo de sus propios roles es comprensión *existentiell*.

—La comprensión del psicólogo de los diversos roles actuales y posibles suyos y de sus clientes es comprensión óntica (ni existencial, ni *existentiell*).

—Si el psicólogo (o cualquier persona) hace ontología fundamental y entiende en general qué es ser Dasein, esa comprensión es existencial. (Resultará que para que un individuo haga ontología fundamental, su comprensión *existentiell* de sí mismo o sí misma deberá ser auténtica).

Si reservamos el término "ontología" para la investigación teórica dirigida explícitamente al ser [i.e., inteligibilidad] de los seres, entonces lo que hemos tenido

en mente al hablar del “ser ontológico” del Dasein, debe ser designado como algo “preontológico”. Sin embargo, no significa sencillamente “ser-óntico”, sino más bien “ser de una manera que se tenga una comprensión del ser”. (32) [12]

Gracias a nuestra comprensión preontológica del ser, lo que se nos revela siempre se nos revela *como* algo. En palabras de Heidegger, pero usando esta vez “actualidad” en lugar de “ser”:

Tenemos que poder entender la actualidad *antes* que cualquier experiencia factual de los seres actuales. Esta comprensión de la actualidad o del ser, en el sentido más amplio de la palabra, como algo más elevado que la experiencia de los seres, es *anterior* a la experiencia de los seres. Decir que la comprensión del ser antecede a toda experiencia factual de los seres, no significa que primero tengamos que tener un concepto explícito del ser para poder vivenciar a los seres en forma teórica o práctica. Debemos comprender el ser, siendo, y en este caso, ya no puede autodenominarse un ser, ser que ya no ocurre como un ser entre otros seres, pero que sin embargo debe ser estipulado, y de hecho lo es en la comprensión del ser. (BP, 11)

Pero cuando intentamos explicitar la comprensión preontológica que en realidad tenemos del ser, descubrimos que ésta no es de ninguna manera obvia:

Al demostrar que el Dasein es anterior óntico-ontológicamente, hemos llevado por mal camino al lector, haciéndole suponer que este ser también debe ser lo que está dado como algo primario óntico-ontológicamente, no sólo debido a que puede ser captado “inmediatamente”, sino además porque el tipo de ser que posee, también es presentado en forma “inmediata”. Desde luego que ónticamente el Dasein no sólo está cerca de nosotros —es lo más cercano: tanto así que nosotros *somos* él, cada uno de nosotros, nosotros mismos. A pesar de esto, o mejor dicho, precisamente por esta razón, ontológicamente es también lo más distante. (36) [15]

En otras palabras, en su actividad interesada y comprometida, el Dasein es sólo una actitud en su ser y en el ser de todas las entidades (“El Dasein ónticamente es lo más cercano”), pero no podemos captar explícitamente esta postura (es además “ontológicamente lo más distante”) —y sin embargo, el Dasein entiende débilmente que se está interpretando a sí mismo y a las demás entidades (“sin duda, preontológicamente no es un extraño”) (37) [16].

Por ejemplo, en los grupos concientizadores se aprende que la comprensión que se puede llegar a explicitar, apenas es la punta del iceberg, lo demás queda sumergido en las prácticas del grupo. Sin ir

más lejos, nuestra interpretación tan penetrante del ser masculino o femenina, del ser hombre o mujer, es algo que está tan inmerso en nuestros cuerpos, en nuestras percepciones, en nuestro lenguaje y, en general, en todas nuestras destrezas, habilidades, usanzas y prácticas, que nos determinan el comportamiento frente a los miembros del mismo sexo y del sexo opuesto. Hasta cierto punto, podemos *aclarar* esa comprensión, es decir, señalársela a quienes ya la comparten con anterioridad, pero no podemos *enunciarla explícitamente*, o sea, no podemos hacerla comprensible ante aquellos que, desde ya, no la comparten. Es más, lo único sobre lo cual podemos ser muy claros es precisamente aquello que es menos penetrante y que está menos corporeizado en nuestras prácticas y costumbres. Heidegger tiene la sensación de que mientras más importante es algún aspecto de nuestra comprensión del ser, más nos cuesta comprenderlo.

Si esta dificultad efectivamente fuera producto del *holismo* propio de nuestra red de creencias, entonces podríamos intentar dar un salto fuera de nuestro sistema de creencias y contemplarlo detenidamente desde el exterior. Esto es exactamente lo que Husserl sostiene que hace en su libro *Crisis*. En todo caso, si esto resultara imposible debido a que siempre presuponemos una red de creencias para encontrarle sentido a las cosas, al menos podríamos explicitar un principio y una creencia en particular, dejando a todo el resto de nuestro sistema de creencias por un momento aparte y olvidado en el trasfondo. A veces Wittgenstein habla de esta manera, y es también la idea central de lo que propone Habermas cuando habla a favor de una racionalidad crítica. Pero Heidegger tiene una razón aún más importante para argüir que jamás podremos llegar a tener claridad acerca de las “creencias” sobre el ser que, al parecer, estamos dando por sentadas. Y esto es así porque para él, no hay creencias por aclarar; solamente hay destrezas y prácticas. Estas prácticas no surgen ni de creencias, ni de destrezas, ni de reglas o principios. De modo que en realidad no hay nada por explicitar o enunciar. Entonces, lo único que nos queda por hacer es dar una interpretación de la interpretación ya presente en las prácticas. Por esto es que Heidegger en su Introducción a la Segunda Parte de *Ser y Tiempo*, dice que dado que la fenomenología trata con nuestra comprensión del ser, esta comprensión tiene que ser una interpretación hermenéutica. Resumiendo: una explicación de nuestra comprensión del ser jamás puede llegar a ser completa porque en realidad habitamos, moramos en ella —es decir, es tan penetrante como para ser lo más cercano y también lo más distante a nosotros. Además, habría que agregar que en verdad no hay tales creencias por aclarar.

Entonces, la ontología no puede ser una analítica trascendental kantiana, ni tampoco una ciencia eidética husserliana. La ontología hermenéutica debe practicarse en el trasfondo de un horizonte de inteligibilidad en que el ontólogo tiene que habitar. Siempre estará inconclusa y sujeta a errores. En *Basic Problems*, Heidegger nos advierte con respecto a su propia interpretación temporal del ser:

Las interpretaciones defectuosas de la relación básica del Dasein con los seres y consigo mismo, no son meros defectos de pensamiento y perspicacia. Tienen su razón y su necesidad en la propia existencia histórica del Dasein. . . No sabiendo dónde yace la interpretación defectuosa, podemos llegar a ser tranquilamente persuadidos del hecho que en la interpretación del ser como tal, también se oculta una interpretación defectuosa, y nuevamente, ésta no sería una interpretación arbitraria. (BP, 322)

Es posible que Heidegger efectivamente haya sido el primer filósofo que tuvo un sentido crítico de lo inevitable de las limitaciones incognoscibles, propias de su empresa —o el primer filósofo de la finitud, como se hubiera llamado él mismo.

III. El Dasein como interpretador de sí mismo (auto-interpretador)

Ahora estamos en condiciones de extraer las implicaciones del modo especial de ser del Dasein, que es la existencia. Las culturas y las instituciones culturales tienen a la existencia como su modo de ser, y eso también vale para cada uno de nosotros en forma individual. Entonces, existir es adoptar una posición o actitud sobre qué es lo esencial del ser de uno, y llegar a ser definido por esa posición o actitud. Por lo tanto, el Dasein es aquello que se interpreta a sí mismo desde su actividad social. Los seres humanos no tienen, de partida, una naturaleza específica. No tiene mayor sentido preguntarse si acaso somos esencialmente animales racionales, criaturas de Dios, organismos con necesidades innatas, seres sexuales o computadoras complejas. Los seres humanos se pueden interpretar a sí mismos de ésta y de muchas otras maneras, y es más, pueden, en grados variables, convertirse en una o cualquiera de estas cosas. Sin embargo, el ser un humano consiste en *esencialmente* no ser ninguna de ellas. El ser humano es sencilla y esencialmente un ser interpretador de sí mismo.

No podemos definir la esencia del Dasein citando un “qué es” como una clase perteneciente a una materia de estudio. . . su esencia está más bien en el hecho de que, en cada caso, tiene su modo de ser para existir. (32-33) [12]

La “esencia” del Dasein reside en su existencia. (67) [42]

Como vimos en el ejemplo del bebé japonés, los seres humanos comienzan a existir, en el sentido especial que da Heidegger a la existencia, sólo luego de las primeras semanas de vida. Comienzan a existir a medida que son socializados dentro de la comprensión de qué es ser un ser humano, comprensión o entendimiento ya contenido en las prácticas sociales. En su charla de 1925, Heidegger dice: “Este mundo común, que está ahí primariamente y dentro del cual primero crece cada Dasein en vías de maduración, como el mundo público, dirige cada interpretación del mundo y del Dasein”.¹² Pero no está interesado en cómo ni cuándo un organismo humano adquiere la existencia como su modo de ser, ni tampoco en cuál es la comprensión específica del ser que adquiere. A ese tipo de preguntas, donde se inquiriere acerca de casos específicos y no de estructuras generales, se refiere Heidegger cuando emplea el término *existentielle*. Lo que en realidad quiere Heidegger es describir la *estructura* de la modalidad auto-interpretadora del ser que somos nosotros, y de otras entidades, tales como las culturas. (Ver Tabla 1).

La pregunta acerca de esa estructura apunta al análisis de qué es lo que constituye la existencia. El nexo de tales estructuras es lo que nosotros llamamos “*existencialidad*”. Su analítica tiene el carácter de una comprensión que no es *existentiell*, sino más bien *existencial*. (33) [12]¹³

Cuando Heidegger habla de la existencia como el modo auto-interpretador del ser dentro de nuestras prácticas, no es que esté equiparando al Dasein con la actividad humana. Para evitar este malentendido, a veces habla del Dasein *en el hombre*.¹⁴ La modalidad de ser del Dasein (existencia) es solamente el aspecto interpretador de sí mismo que tiene el ser humano. Hay hechos acerca de los cuerpos de los *Homo sapiens* que son los mismos en todas las culturas; pero de alguna manera, cada cultura ha asumido estos hechos y les ha dado algún significado específico. Así, por ejemplo, es un hecho que, como cualquier otro animal, el *Homo sapiens* es o macho o hembra. Sin embargo, este mero hecho ha sido transformado en una interpretación social de los seres humanos ya sea como seres humanos *masculinos* o *femeninos*. Según la terminología de Heidegger, podemos decir que el *Homo sapiens* puede caracterizarse por su *factualidad* (por ej., macho o hembra), como cualquier otro objeto. Sin embargo, precisamente debido a que los seres humanos “*existen*”, es decir, tienen al Dasein en ellos, deben ser comprendidos en su *facticidad* como una modalidad de comportarse de acuerdo a su género, por ejemplo, como masculino o femenino.¹⁵

“El ser humano”, según yo entiendo, es el nombre de lo que sea que el Dasein se considera a sí mismo ser y que por lo tanto es, y esto es así en cualquier cultura dada. Si, como en la antigua Grecia, el Dasein se entiende a sí mismo en términos de héroes y villanos, resultará que tanto hombres como mujeres efectivamente serán héroes y villanos. Pero si, como en los tiempos cristianos, el Dasein se entiende a sí mismo en términos de santos y pecadores, esos mismos hombres y mujeres ya no serán héroes y villanos, sino más bien pecadores con el potencial para ser santos. De ahí entonces que fuera imposible descubrir santos en la antigua Grecia, y más aún, era imposible que los hubiera. En el mejor de los casos, se trataría de personas débiles, de ésas que permiten que las pisoteen. Y en los tiempos medievales, un aspirante a héroe solitario anhelante de ser defensor de la humanidad, en el mejor de los casos hubiera sido tomado como un soberbio pecador. Por eso cada Dasein debe entenderse a sí mismo desde adentro de alguna cultura que ya ha decidido los modos posibles y específicos de ser un humano —que ya ha decidido qué son en esencia los seres humanos.

A lo más que puede aspirar el Dasein es a “elevar su grado de conciencia”, es decir, clarificar la interpretación que hace de sí mismo adentro de su propia cultura. Por ejemplo, las feministas tratan de tomar conciencia de qué significa ser mujer en nuestra cultura, para así pasar a modificar nuestras prácticas y usanzas cotidianas con respecto a esto. Heidegger tendría simpatía por quienes están intentando aclararse acerca de lo que significa ser mujer o femenina dentro de nuestra cultura, y de hecho suministra la ontología adecuada para este fin. Sin embargo, discreparía de autoras como Simone de Beauvoir, quien sostiene que antes que nada deberíamos entender bien nuestros roles sexuales para así superarlos, para luego sencillamente ser personas. Como él dice:

El modo habitual y cotidiano como se han interpretado las cosas es aquel en que de partida ya ha crecido el Dasein, sin que jamás haya existido la posibilidad de su liberación. En él, fuera de él y en contraposición a él, se efectúa toda comprensión, interpretación y comunicación genuinas, todo re-descubrimiento y re-apropiación. En ningún caso un Dasein deja de ser tocado y seducido por el modo como se han interpretado las cosas. (213) [169]

El Dasein jamás puede llegar a tener claridad *acerca* de su facticidad, y por esta misma razón es que jamás puede liberarse *de* su facticidad y así llegar a interpretar las cosas de una manera radicalmente nueva.

Resumiendo: el *Homo Sapiens* tiene características factuales que constituyen su factualidad. El *hombre* es resultado de una interpreta-

ción cultural; sus características, definidas por las prácticas inmersas en su cultura, constituyen su facticidad. Ahora veremos que precisamente debido a que el modo del ser del Dasein posibilita la facticidad, jamás podrá ser definido por ésta.

IV. El Dasein como mal interpretador de sí mismo

Al ser una entidad esencialmente auto-interpretadora, el Dasein carece de una naturaleza propia. Sin embargo, el Dasein siempre se entiende a sí mismo como si poseyera una naturaleza específica esencial. Fundamenta todas sus acciones en su comprensión de la naturaleza humana, y se siente muy cómodo al pertenecer a una determinada nación o raza. Por eso la comprensión preontológica cotidiana de su propio ser que hace el Dasein, necesariamente involucra un malentendido preontológico. Al comprenderse a sí mismo como un objeto con una esencia fija, el Dasein está encubriendo la desazón y aquietando su angustia ante el reconocimiento de que como Dasein es interpretación de punta a cabo. La tendencia del Dasein de encubrir su propia comprensión preontológica da cuenta que desde siempre la filosofía tradicional haya mal interpretado al Dasein como una especie de objeto provisto de una naturaleza fija e inamovible. Heidegger denomina a este malentendido, muy comprensible por lo demás, la “huída”, y toma en cuenta la “caída” que ha producido este malentendido tan profundamente enraizado en nuestro modo de pensar acerca del hombre.

V. Los tres modos de existir del Dasein

Habría que mencionar aún una última característica propia del Dasein. Heidegger dice que el Dasein siempre pertenece a alguien. Es decir, tiene dueño, es propiedad de alguien.

Nosotros mismos somos las entidades que serán analizadas. El ser de cualquier entidad de este tipo es *en cada caso mío*. (67) [41]

Esto no significa que cada Dasein tenga un mundo de experiencia propio y privado. Cabe enfatizar que el “mi-ismo” de Heidegger ha de distinguirse claramente de lo que Husserl llama “la esfera de propio-idad [*ownness*]”. Cuando Heidegger describe al Dasein como “de la propiedad o posesión de alguien” en un curso dictado en 1923, nos advierte: “El Dasein de por sí no significa una relativización que aisle a lo. . . individual (*solus ipse*), más bien la ‘propio-idad’ es un modo

de ser” .¹⁶ Heidegger debe considerar la separación de los seres humanos, sin con esto impedirnos saber qué es lo crucial acerca de cada cual. Por lo tanto, mi mi-ismo no puede ser igual a mis sensaciones privadas, como de hecho lo son mi dolor de cabeza, las sensaciones kinestésicas al mover mi cuerpo, o alguna sensación privada y propia mía de quien soy yo. Para Heidegger, el mi-ismo del Dasein es la postura pública que adopta para sí mismo —en qué es ser este Dasein único y privado— y que se manifiesta a través de su comportamiento.

Cabe recordar que las culturas siempre se interpretan a sí mismas como si fueran la naturaleza humana misma. Un determinado Dasein puede adoptar una postura o actitud sobre sí mismo relacionándose de tres maneras diferentes con esta comprensión pública de la naturaleza humana y sus posibilidades: “El Dasein ha escogido estas posibilidades por sí mismo, se ha metido en ellas o ha crecido ya en ellas” (33) [12]. Es decir, el Dasein puede *asumir, desconocer o no tomar una posición* con respecto a esta perturbadora manera de ser. Examinemos el último modo. En este caso, el Dasein primero deberá formarse simplemente a través de seguir en forma pasiva la interpretación pública del ser (como en el caso del bebé japonés), ya que toda persona, para poder llegar a ser una persona, tendrá que haber pasado por un proceso de socialización dentro de una comprensión particular del ser. (En esta etapa, el Dasein, que Heidegger más adelante nos dirá que está siempre sometido a la ansiedad de esta situación perturbadora, supuestamente aún no ha enfrentado su angustia). En esta modalidad, el Dasein aún no ha tomado una posición sobre sí mismo —o, mejor aún, debido a que “el Dasein siempre ha decidido algo con respecto a la manera cómo en cada caso me pertenece” (68) [42], su posición es exactamente lo que recoge a partir del modo público colectivo de no tomar una posición ante sí mismo, de encubrir su desasosiego (*unsettledness*).

El segundo caso, más aparente tal vez en la adolescencia, cuando su angustia viene a centrarse en la fatídica pregunta ¿Quién soy yo?, un Dasein en particular podrá llegar a “introducirse dentro” de las identidades públicas ofrecidas por su sociedad particular como maneras de escabullirse de la desazón. En lugar de aceptar simple y pasivamente el rol social en que se formó, se identifica activamente con algún rol social, ya sea como abogado, padre o amante, o incluso como alguna otra identidad aprobada por nuestra sociedad, como es ser víctima o madre sacrificada, todo lo cual le permitirá desconocer, o encubrir, su verdadera estructura auto-interpretadora. Lo que en términos de Erik Erikson sería la resolución de una crisis de identidad,

para Heidegger es tan sólo la *semblanza* de estar en posesión de sí mismo o de haberse asumido.

La actitud de admitir o asumir, el tercer modo de relacionarse con la propia existencia individual, es el tema de casi toda la Segunda División de *Ser y Tiempo*. (Ver Apéndice). En esta modalidad, el Dasein finalmente logra la individualidad a través de la comprensión de que si persiste en intentar identificarse con un rol, jamás llegará a encontrar su verdadero significado y razón de ser. En este momento, el Dasein “opta” entre las diversas posibilidades sociales que están a su alcance, de tal forma que éstas le permitan manifestar en el estilo de su actividad, su comprensión de la falta de fundamento de su propia existencia.

Por lo tanto, el Dasein tiene la posibilidad de “escogerse” a sí mismo, ‘aceptarse’, ‘asumirse’ y finalmente llegar a estar en posesión de sí mismo [la tercera posibilidad]; también puede ‘desconocer’ y jamás llegar a ‘encontrarse’ a sí mismo [la primera posibilidad]; o puede llegar sólo a ‘parecer’ o ‘aparentar’ que lo hace [la segunda posibilidad]” (68) [42]. Para Heidegger, el modo auténtico (*eigentlich*) de ser del Dasein es el asumirse o aceptarse, y el modo inauténtico (*uneigentlich*) de ser del Dasein es cuando éste aparenta estar escogiendo algo al mismo tiempo que rechaza la inautenticidad de su modo de ser. Al tercer modo, en el que el Dasein pasa la mayor parte de su tiempo, lo llama el modo indiferenciado de ser del Dasein.

Hemos definido la idea de existencia como. . . una capacidad comprensiva de ser, para la cual su propio ser constituye un problema. Pero esta capacidad de ser, que siempre es *mía*, tiene la libertad de ser auténtica o inauténtica, o un modo en el que ninguna de éstas se ha diferenciado. (275) [232]

La posibilidad de existir en cualquiera de estas tres modalidades, es a lo que Heidegger se refiere con el término mi-ismo. Lo que hace que mi comportamiento sea *mi* comportamiento, es que exhibe una postura particular y específica con respecto a qué es ser Dasein —un modo específico de asumir o desconocer su desazón propia del estar en el mundo. Esto, podría decirse, es lo más esencial acerca de mí. Dado que, tanto si estoy huyendo de o encarando de frente mi desazón, se manifiesta a través de mi comportamiento, lo esencial acerca de mí es accesible para usted. La idea de que cada Dasein es un individuo aislado en vías de darle significado *a su propio mundo* para luego hacerlo extensivo a los demás sujetos, y finalmente llegar a un mundo compartido, si bien es la descripción que hacen Husserl y Sartre, no corresponde a la de Heidegger.

La Primera División aborda el modo indiferenciado de ser del Dasein:

Al iniciar nuestro análisis, es de suma importancia que el Dasein no sea interpretado con el carácter diferenciado de algún modo definido de existir, sino que sea descubierto en el carácter indiferenciado que tiene primaria y usualmente. Este carácter indiferenciado de la cotidianidad del Dasein *no es una nada*, sino un fenómeno positivo, característico de esta entidad. (69) [43]

Al denominar fenómeno “positivo” a esta modalidad, Heidegger está sugiriendo que el modo indiferenciado no es una modalidad inferior ni un derivado de las demás modalidades. Incluso a veces, cuando Heidegger se refiere a esta modalidad cotidiana normal de ser como modalidad inauténtica, lo hace sin pretender denigrarla. En una de sus charlas nos aclara este punto.

Mientras existimos en lo cotidiano, también nos comprendemos de un modo cotidiano o, como podría decirse en forma terminológica, en el sentido estricto de la palabra *no auténticamente*, no. . . desde las. . . posibilidades más extremas de nuestra propia existencia, sino que *inauténticamente*. . . ya que no somos dueños de nosotros mismos, ya que hemos perdido nuestro ser en cosas y en seres humanos mientras existimos en lo cotidiano. “No auténticamente” significa: no del modo como nosotros en el fondo somos *capaces* de asumírnos. Sin embargo, el estar extraviado no tiene un significado negativo, despreciativo, sino que quiere decir algo positivo que pertenece al Dasein. . . Esta posesión cotidiana del sí mismo dentro de nuestra apasionada absorción fáctica, existente, en las cosas, puede ser realmente genuina. (BP, 160)

VI. Primacía del Dasein

Al concluir nuestra discusión de la Introducción a la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, vamos a resumir el razonamiento mediante el cual Heidegger llega a la conclusión de que el modo correcto para iniciar la investigación del ser, es examinando el modo de ser (la existencia) del ser que formula la pregunta. Aparentemente, el argumento consta de tres pasos, ninguno de los cuales es completamente convincente por sí solo:

1. En primer lugar, Heidegger establece que el Dasein es quien está intentando encontrarle sentido al ser (27) [7], y que para poder formular la pregunta, el Dasein tiene que tener en su “comprensión promedio” una premonición de cuál debe ser la respuesta.

2. Enseguida dice que esta “comprensión mediana y vaga” es parte de la composición esencial del Dasein (28) [8], es decir, para el Dasein es decisivo adoptar una posición sobre su ser: “El Dasein siempre se comprende a sí mismo en términos de su existencia” (33) [12].

3. Luego Heidegger afirma que la comprensión que tiene el Dasein de su ser está insinuando una comprensión de todas las modalidades posibles de ser: “El Dasein, al ir componiendo su entendimiento de la existencia, también posee un entendimiento del ser de todos los seres que son distintos a él. Por lo tanto, el Dasein tiene una tercera prioridad como proveedor de las condiciones óptico-ontológicas que posibilitan cualquier ontología” (34) [13]. Así, al efectuar el análisis existencial del Dasein, eventualmente llegaremos a una “ontología fundamental”. Vamos a entender cómo cada modalidad de inteligibilidad —el ser de los equipamientos, de los objetos, de las instituciones, de las personas, etc.— depende de un modo fundamental de ser, a saber, de la existencia.

Heidegger concluye la primera sección de su introducción con un interesante comentario acerca de la relación que tiene la indagación filosófica con la vida cotidiana común y corriente. “La pregunta del ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia-del-ser que es parte del Dasein” (35) [16]. El Dasein, en sus actividades, está continuamente encontrándose sentido a sí mismo y a todo lo que lo circunda. En su investigación sobre la pregunta del ser, al tratar de entender la comprensión de nuestras prácticas, Heidegger se ve a sí mismo haciendo en forma temática precisamente aquello que todo ser humano hace todo el tiempo, eso sí que sin percatarse de ello.

Como investigación del ser, esta interpretación fenomenológica concluye autónoma y explícitamente esa comprensión del ser que ya es parte del Dasein y que “cobra vida” en cualquiera de sus tratos con los seres. (96) [67]

Introducción metodológica de Heidegger

I. El concepto que tiene Heidegger de la fenomenología

En la Séptima Sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger se pregunta: ¿qué debe hacer alguien que quiere investigar qué es el ser? Su respuesta es: fenomenología. ¿Y qué es fenomenología? En su respuesta, Heidegger logra apoderarse de la definición que da Husserl de la fenomenología, transformándola completamente a su gusto, consiguiendo que “fenomenología” signifique exactamente lo opuesto de lo que se entiende según el método propuesto por Husserl para explicar los contenidos intencionales de su propio sistema de creencias y así llegar a la evidencia incuestionable. En manos de Heidegger, la fenomenología se convierte en un modo de permitir que algo compartido, que jamás puede ser plenamente articulado y de lo cual sólo hay evidencia irrefutable, se despliegue y se muestre.

A. El fenómeno

En la concepción común y corriente, el fenómeno es aquello que se revela o manifiesta a sí mismo en forma directa. Un buen ejemplo de su uso es cuando decimos que las ciencias naturales estudian los fenómenos naturales. “La perplejizante multiplicidad de los ‘fenómenos’ designados por las palabras ‘fenómeno’, ‘semblanza’, ‘apariencia’, ‘mera apariencia’, no puede desenmarañarse a menos que el concepto de fenómeno se entienda, desde un comienzo, como aquello que se muestra a sí mismo” (54) [31]. El fenómeno, como algo que se muestra a sí mismo, es la condición necesaria para todas las clases derivadas que surgen de él.

Sin embargo, esta visión del sentido común del fenómeno presupone a su vez un concepto fenomenológico. El fenómeno, en el sentido fenomenológico, es aquello que, a pesar de ser ignorado (no tematizado), acompaña y posibilita todo lo que se muestra. “Aquello que se

muestra a sí mismo en apariencia como anterior al ‘fenómeno’, como se entiende corrientemente y que lo acompaña siempre, puede, a pesar de mostrarse en forma no temática, ser llevado a mostrarse temáticamente; y lo que se muestra así. . . son los ‘fenómenos’ de la fenomenología” (54-55) [31]. A estas alturas, el lector atento podrá vislumbrar que en opinión de Heidegger, el fenómeno como es entendido por la fenomenología, tiene un notable parecido con lo que él denomina la comprensión preontológica del ser que tiene el Dasein y las modalidades de inteligibilidad que esta comprensión revela.

B. Logos

Logos significa “permitir que algo sea visto en su *condición de estar juntos o unicidad (togetherness)* con alguna cosa —que permite que sea visto *como* algo” (56) [33]. Lo que se muestra ante el fenomenólogo como la base de lo que habitualmente se muestra a sí mismo, debe ser indicado y expuesto de una manera conspicua. Cabe recordar que para el fenomenólogo no hay hechos por describir que estén libres de interpretación. Tampoco hay hechos objetivos ni subjetivos, como lo sería un sistema de creencias. Entonces, la tarea del fenomenólogo es interpretar y organizar los fenómenos para así revelar la comprensión del ser en la que él habita. Esto permite que cualquier cosa aparezca, se muestre o se manifieste *como* siendo cualquier cosa.

C. Fenomenología

Heidegger distingue tres concepciones de la fenomenología:

1. La noción *formal* de la fenomenología es “dejar que aquello que se muestra sea visto desde sí mismo en la misma forma en que se muestra desde sí mismo” (58) [34]. Esta definición es lo suficientemente amplia como para abarcar ambas comprensiones de la fenomenología, la de Husserl y la de Heidegger. Sin embargo, se debe tener en cuenta que incluso esta noción formal de la fenomenología deja afuera expresamente a la deducción, la dialéctica y los argumentos trascendentales. Limita la fenomenología a un estudio donde revelamos directamente aquello de lo cual estamos hablando.

2. En la noción *habitual* de la fenomenología, cualquier objeto puede ser apto para ser estudiado. El objetivo es traerlo ante la conciencia tan completamente como sea posible. “Una ciencia ‘de’ los fenómenos significa entender sus objetos de un modo tal que todo lo que se pueda discutir acerca de ellos debe ser tratado en forma de exhibirlo

directamente” (59) [35]. La fenomenología es una “demostración concreta” (359) [311] porque intenta mostrar cada tipo de fenómeno en la forma que obtenga de él las mejores evidencias posibles.

3. La noción *fenomenológica*.

(a) Heidegger se pregunta: “¿Qué es aquello que la fenomenología ha de ‘permitirnos ver’? ¿Qué es lo que deberá ser llamado un ‘fenómeno’ en un sentido distintivo?” (59) [35]. Y responde que si la fenomenología es permitir que algo se muestre a sí mismo, aquello con lo que trata la fenomenología debe ser algo que no es, desde ya, obvio: “Es algo que primaria y usualmente no se muestra en absoluto, permanece *oculto*, en contraste con lo que se ve primaria y usualmente; pero este algo oculto es parte integrante de lo que se ve, una parte tan esencial que constituye lo que le da su sentido y fundamento” (59) [35]. Aquello que está necesariamente oculto tal vez sea una cosa-en-sí al estilo kantiano, una especie de cosa, como el sarampión, que jamás se muestra excepto por sus efectos. Pero esto no puede ser el problema que trata la fenomenología. El tema de estudio de la fenomenología tiene que ser algo que no se muestra por sí mismo, pero que se puede inducir a mostrarse.

Una instancia perfecta de lo que está oculto y que sin embargo puede ser revelado es “no sólo éste o aquel ser, sino más bien es el *ser* de los seres” (59) [35], “aquello que determina a los seres como seres, aquello en base a lo cual los seres en cada caso son comprendidos” (25-26) [6]. Esto significa que, desde esta perspectiva, el fenómeno por excellence son los diversos modos de inteligibilidad de las entidades y la comprensión de trasfondo en base a la cual cada variedad de ser tiene la posibilidad de mostrarse tal como es. “En la noción fenomenológica de ‘fenómeno’, lo que se tiene en mente como aquello que se muestra, es el ser de los seres, su significado, sus modificaciones y derivados. . . La ontología es posible únicamente como fenomenología” (60) [35].

(b) ¿Cómo se muestra el fenómeno a sí mismo? Husserl dice que la fenomenología debería estudiar sólo lo que puede llegar a ser plenamente evidente. En este punto, Heidegger invierte la comprensión que tiene Husserl de la fenomenología. El método de Husserl, que apunta a la *evidencia adecuada* y a la completa falta de prejuicio, no se puede utilizar cuando deseamos comprender el trasfondo en que ocurre toda nuestra comprensión. Nuestra forma particular de comprender al ser es tan penetrante y ha invadido a tal extremo todo lo que pensamos y hacemos, que hace imposible llegar a tener una noción clara de ella.

Más aún, debido a que no es un sistema de creencias sino algo encarnado en nuestras destrezas y costumbres, es el tipo de cosa sobre la que nunca se logra tener claridad.

A lo más podremos llegar a entender lo que Husserl denominaba la “noción natural del mundo”, es decir, aquella comprensión del mundo que nos llega naturalmente, al mirar cada vez más aspectos de nuestras vidas y al tratar de hacerlos calzar dentro de una estructura cada vez más unificada y general. De modo que una fenomenología que quiera ser, como decía Husserl, “responsable de sí misma”, deberá renunciar a la meta que se propuso Husserl, y a la meta de la filosofía que desde tiempos de Platón ha tratado de elaborar una ciencia enteramente desprovista de presuposiciones y prejuicios sobre las cosas. La fenomenología, cuando es comprendida correctamente, resulta ser una ciencia hermenéutica, es decir, una ciencia interpretativa. “Nuestra propia investigación mostrará que el significado de la descripción fenomenológica como método está en la *interpretación*” (61) [37].

II. Hermenéutica: aproximación en dos etapas que hace Heidegger en su análisis del Dasein

Hemos visto cómo Heidegger toma la fenomenología de Husserl y la gira al revés. Ya que lo que nosotros queremos investigar no es la conciencia sino el Dasein, nuestro método de estudio no puede ser la inspección de significados auto-evidentes presentes en nuestra mente. Esto es así porque la comprensión del ser no es algo mental, y porque además nuestra comprensión del ser está encubierta, no se muestra, no es aparente. En efecto, “precisamente debido a que los fenómenos. . . en buena medida no nos son dados, es que hay necesidad de una fenomenología” (60) [36].

Heidegger dice que hay dos tipos de encubrimiento u ocultamiento (*covered-upness*). El primero es, sencillamente, ser *no-descubierto* —y por lo tanto, “ni conocido ni desconocido” (60) [36]. Esta es la clase de encubrimiento que encontramos al investigar el trasfondo de nuestras prácticas cotidianas. El segundo tipo de encubrimiento es donde el fenómeno *vuelve a esconderse*. “Esto significa que [el fenómeno] en algún momento ha sido descubierto, pero por alguna razón se ha deteriorado al punto de volver a cubrirse” (60) [36]. Esto es lo que ocurre cuando el Dasein, en una maniobra desesperada, hace pasar por verdad al fenómeno que encubre al fenómeno original, negando haber ocultado algo. Heidegger llama a este encubrimiento el *disfraz*, con lo que está sugiriendo que el encubrimiento es motivado por no

querer ver la verdad. A esto él anota: “Este encubrimiento. . . es. . . lo más peligroso, porque aquí las posibilidades de engaño y extravío son particularmente tenaces” (60) [36].

A grandes rasgos, se puede decir que las Primera y Segunda Divisiones de *Ser y Tiempo* abordan cada una de estas clases de fenómenos ocultos: la Primera División deja al descubierto lo obvio y lo desapercibido, mientras que la Segunda División desenmascara lo que está oculto detrás de un disfraz. Según Heidegger, el *mundo* y la absorción del Dasein en él, tema de la Primera División, son tan obvios como para pasar completamente inadvertidos durante nuestra actividad cotidiana; sin embargo, el modo de ser del Dasein produce tal desazón que, justamente porque la sufre en forma continua, también la oculta constantemente. Este modo perturbado de ser y todos sus disfraces son el tema de la primera mitad de la Segunda División de *Ser y Tiempo*.

Las dos formas de ocultamiento que hemos descrito también requieren de dos tipos diferentes de indagación hermenéutico-fenomenológica. Heidegger ha sido pionero en cada una de estas técnicas interpretativas, cuya elaboración y aplicación ha sido llevada aún más allá por una serie de autores contemporáneos que llaman a su trabajo hermenéutica.

A. Hermenéutica de la cotidianidad

En la Primera División de *Ser y Tiempo*, Heidegger desarrolla lo que él denomina “una interpretación del Dasein en su cotidianidad” (38) [16]. La comprensión que surge de las prácticas y usanzas comunes y corrientes, como así también en el discurso cotidiano, pasada por alto por quienes las practican y hablan, se ha convertido recientemente en tema de muchas investigaciones hermenéuticas. Harold Garfinkel¹ en sociología y Charles Taylor² en ciencias políticas, cada cual de un modo diferente, han sabido llevar adelante este tipo de investigaciones. Un subproducto de esta “hermenéutica de lo cotidiano” ha sido su aplicación a otras culturas. Ejemplos de estas aplicaciones son la variedad de antropología que hace Clifford Geertz,³ o también la aplicación al estudio de otras épocas de nuestra cultura, como la que hace Thomas Kuhn a lo que ahora denomina explícitamente el método hermenéutico de la comprensión de la naturaleza supuesta por la física aristotélica.⁴

Richard Rorty ha definido la hermenéutica como el intento de hacer conmensurables los discursos inconmensurables.⁵ Cualquiera podría definir la hermenéutica del modo como le plazca, pero con toda seguridad esta definición estará muy apartada de la definición que Heidegger introdujo en la filosofía contemporánea. Para Heidegger, la

hermenéutica comienza “en casa”, en lo propio, con una interpretación de la estructura de la cotidianidad en que habita el Dasein. Heidegger afirmaría que, de muchas maneras, los intentos de interpretar el discurso y las prácticas *foráneos*, es decir, los que no habitamos, como se pueden encontrar en los trabajos de Geertz y Kuhn, también presuponen una hermenéutica de la cotidianidad. En su libro *De camino al habla*, cita la observación de Schleiermacher respecto a que la hermenéutica es “el arte de entender correctamente el lenguaje de otro hombre”, y señala que “ampliada en el significado adecuado [la hermenéutica] puede significar la teoría y metodología para cada tipo de interpretación”. Luego agrega que “en *Ser y Tiempo*, el término ‘hermenéutica’ se utiliza en un significado *aún más* amplio” para significar “en primer lugar, el intento de definir la naturaleza de la interpretación”.⁶

Así Heidegger, al mostrar que los seres humanos en realidad *son* un conjunto de prácticas sociales significativas y dado que estas prácticas son las que dan origen a la inteligibilidad, pudiendo incluso estas mismas llegar a ser inteligibles, sostiene que está haciendo una especie de hermenéutica que sienta las bases para todas las demás hermenéuticas inteligibles. Más aún, Heidegger considera que esta afirmación en sí misma ya es una interpretación. Dice que la “hermenéutica, usada como palabra adjunta a ‘fenomenología’, no lleva su significado habitual, vale decir, metodología de interpretación, sino que significa la interpretación misma”.⁷

Entonces, la fenomenología hermenéutica es una interpretación de los seres humanos como entidades esencialmente auto-interpretadoras, con lo cual se subentiende que la interpretación es el modo adecuado para estudiar a los seres humanos. Además, se supone que el relato de Heidegger, como hemos visto, es “trascendental” o, mejor dicho, existencial, ya que no analiza lo que significa ser un ser humano en momentos específicos de la historia o sumidos en determinadas culturas. Al describir la vida cotidiana, Heidegger intenta explicitar ante nuestros ojos las estructuras generales y transculturales de nuestro modo de ser auto-interpretador y de qué manera estas estructuras dan cuenta de todas las modalidades posibles de inteligibilidad.

B. Hermenéutica de la sospecha

Ya hemos visto que la comprensión de nuestro propio ser nunca es plenamente accesible a nosotros debido a que (1) está encarnada en nuestras destrezas y (2) habitamos en nuestra comprensión de nuestro propio ser y, como peces en el agua, no vemos aquello en que estamos inmersos.

En la Segunda División, Heidegger se aboca a un tercer problema: (3) nuestra comprensión del ser es una comprensión distorsionada. Debido a que el Dasein de todos los días no quiere enfrentar su propia actividad interpretativa y la consecuente inquietud inherente a ser un humano, el Dasein utiliza su comprensión cotidiana para ocultar la verdad acerca de sí mismo.

Nuestro estar sumidos en las cosas del “mundo” * que más nos interesan. . . dirige el modo cotidiano como se interpreta el Dasein, y *encubre ópticamente* el auténtico ser del Dasein, de modo que a la ontología dirigida hacia esta entidad se le niega una base apropiada. Por lo tanto, el modo primordial como se presenta esta entidad como fenómeno es cualquier cosa menos obvio, aun cuando la ontología siga primariamente el curso de la interpretación cotidiana del Dasein. (359, cursivas mías) [311]

Es decir, si el Dasein se oculta a sí mismo la verdad sobre su propio ser, no podemos descifrar directamente su modo de ser a partir de sus prácticas cotidianas. En efecto, dado que la comprensión del Dasein acerca de su ser, a pesar de ser penetrante y distorsionada, no es cognitiva, no hay ningún método directo mediante el cual Heidegger pueda proseguir. Su único punto de partida es donde estamos, es decir, sumidos en el (mal)entendimiento de sí mismo, y seguir adelante describiendo esos aspectos de las actividades del Dasein que están menos distorsionados, porque no implican directamente al Dasein tratando de encontrarle significado a su propio ser. El Dasein debe ser descrito “como es primaria y usualmente —en su cotidianidad promedio” (37-38) [16].

En esta manera de concebir la fenomenología, podemos ver una de las profundas similitudes que hay entre la comprensión que tienen Heidegger y Wittgenstein de la filosofía. En su libro *Investigaciones*, Wittgenstein afirma:

Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros, están encubiertos debido a su simplicidad y familiaridad. (Somos incapaces de notar algo porque está siempre ante nuestros ojos). El hombre no percibe los verdaderos fundamentos de su indagación. A menos que el hecho lo haya impactado con anterioridad. Y esto significa: no somos impactados por aquello que, una vez visto, se hace habitual aunque sea lo más llamativo y poderoso.⁸

Pero para Heidegger, esto sólo puede ser un inicio. Heidegger asume que su análisis preparatorio va a dar como fruto algunas introyecciones que servirán de base para poder rendir una cuenta más primordial.

Nuestro análisis del Dasein. . . es. . . *provisorio*. Saca a luz meramente el ser de esta entidad, *sin Interpretar su significado*. Es más bien un procedimiento preparatorio mediante el cual se deja al descubierto el horizonte para el modo más primordial de interpretación. Cuando hayamos llegado a ese horizonte, este análisis del Dasein tendrá que ser repetido desde una base superior y auténticamente ontológica. (38, segundas cursivas mías) [17]

Este enfoque da especial importancia a la naturaleza circular del análisis hermenéutico. En términos generales, el llamado círculo hermenéutico se refiere al hecho de que al interpretar un texto, uno debe moverse para allá y para acá, yendo desde una interpretación global hasta los detalles que resaltan como significativos luego de una determinada lectura. Debido a que los nuevos detalles pueden modificar la interpretación global, lo que a su vez puede revelar nuevos detalles significativos, se supone que el círculo hermenéutico conduce a una comprensión cada vez más fértil y acabada del texto. De la manera como Heidegger introduce el círculo hermenéutico-fenomenológico ya en la Primera División, encierra una afirmación metodológica aún más poderosa: (1) Dado que debemos iniciar nuestro análisis desde el interior de las prácticas que queremos interpretar, nuestra elección de los fenómenos por interpretar ya está siendo guiada por nuestra comprensión tradicional del ser. (2) Dado que trata con lo que es difícil de percibir, es posible que esta comprensión tradicional haya pasado por alto lo crucial, de modo que no podemos tomar la interpretación tradicional por su valor aparente. (3) Por lo tanto, debemos prepararnos para revisar radicalmente la descripción que hace la filosofía tradicional de los objetos, los sujetos, el lenguaje, el espacio, la verdad, la realidad, el tiempo, etc., basados en los fenómenos revelados por nuestra interpretación.

Por ende, la tarea de la Primera División es dirigir la atención a aquellos aspectos de la actividad cotidiana que precisamente por ser habitual y continua se nos hace difícil de percibir. La Segunda División, sin embargo, va más allá y ni siquiera toma en cuenta las estructuras ontológicas cotidianas del Dasein reveladas en la Primera División. Más bien, las ve como un enmascaramiento de ellas, motivado por el temor a enfrentar una verdad dolorosa. El Dasein no sólo *encubre* su modo perturbado de ser; utiliza la ontología del sentido común para cerrar el acceso a su estructura básica. Como dice Heidegger en la Segunda División:

No sólo al exhibir las estructuras más elementales de ser-en-el-mundo. . . sino también, y sobre todo, al analizar el cuidado, la muerte, la conciencia y la

culpa. . . hemos mostrado cómo en el Dasein mismo, el sentido común interesado ha asumido el control de la capacidad de ser del Dasein y de la posibilidad de revelar esa capacidad —es decir, *le prohíbe el acceso*. (359, segundas cursivas mías) [311]

Enseguida Heidegger extrae la siguiente moraleja:

El *tipo de ser* del Dasein exige que cualquier Interpretación ontológica que se proponga el mismo objetivo de exhibir los fenómenos en su primordialidad, debe captar el ser de esta entidad, a pesar de la tendencia propia de esta entidad a encubrir las cosas. Por lo tanto, el análisis existencial siempre tiene el carácter de estar *haciendo violencia* ya sea a las afirmaciones de la interpretación cotidiana, o a su complacencia y obviedad tranquilizada. (359) [311]

Entonces, la fenomenología hermenéutico-trascendental no busca sencillamente explicitar la estructura general del ser auto-interpretador; se atribuye estar forzando la aceptación de una verdad sustantiva acerca de los seres humanos. El ser humano no sólo es una interpretación en toda su extensión, de modo que nuestras prácticas jamás podrán estar basadas en la naturaleza humana, ni en la voluntad de Dios, ni en la estructura de la racionalidad, sino que esta condición del hombre es de un desarraigo tan radical que todos los humanos sentimos profundamente nuestra desazón o perturbación (*unheimlich*), es decir, tenemos la sensación de que *jamás* podremos sentirnos cómodos en este mundo. Según Heidegger, por esto es que nos sumimos tan completamente en la tarea de tratar de sentirnos cómodos y seguros. Las actividades conformistas, cotidianas, en que los seres humanos buscan darle un significado más estable a sus vidas, son para Heidegger la revelación de su evasión y fuga motivada por la comprensión preontológica que cada ser humano tiene de sí mismo al descubrir su profunda falta de fundamento.

En la Segunda División se puede ver claramente que el método de Heidegger se va convirtiendo en lo que Paul Ricoeur ha denominado “hermenéutica de la sospecha”. Se le ha designado así porque es una manera de exponer a la luz violentamente todos los enmascaramientos.⁹ En el caso de cualquiera de estas distorsiones, supuestamente muy bien motivadas y justificadas, ya sea se trate de las verdades ocultas en la lucha de clases reveladas por Marx, o de las vueltas y revueltas de la libido descubiertas por Freud, cualquier autoridad que haya desenmascarado la verdad (el teórico marxista y el psicoanalista) deberá guiar al engañado creyente para que descubra cómo estaba enmascarando la verdad ante sus propios ojos. En *Ser y Tiempo*, esa

iluminada autoridad ya está presente en la percepción y sensación que tiene el Dasein de su propia condición. Heidegger llama a esto “la voz de la conciencia”. Además, en todos los casos en que la verdad esté siendo reprimida, el individuo tendrá que confirmar la verdad de la interpretación profunda mediante el reconocimiento de esta situación, y como el verdadero problema son las restricciones erigidas como defensas en contra de la verdad, se supone que el reconocimiento de la verdad acarrea consigo una especie de liberación. Por ejemplo, Marx promete el poder y la fuerza que se liberarían al poner en evidencia la explotación que sufren nuestras clases trabajadoras. A su vez, en recompensa por el desenmascaramiento de los secretos de la sexualidad reprimida, Freud promete el control ganado al recobrar los secretos reprimidos de nuestra propia sexualidad. Por su parte, Heidegger sostiene que la comprensión y aceptación de que en realidad nada está bien fundado, y que no hay normas que dicten cómo ha de vivirse la vida, será lo único que le brinde al Dasein mayor libertad y apertura, mayor tenacidad e incluso mayor alegría de vivir. (Esta idea será elaborada más detenidamente en el Apéndice).

III. Problemas metodológicos

Así como en su investigación de la inteligibilidad, la fenomenología hermenéutica no puede comenzar como Descartes por lo que es evidente por sí mismo, y tampoco puede llegar a lo que es evidente por sí mismo, como sostiene Hegel. Cuando Heidegger, en *Ser y Tiempo*, llega al “final” de su análisis, sólo habrá conseguido abrir un nuevo trasfondo para investigar:

En toda investigación en este campo, donde “la cosa está profundamente velada”, se debe tener gran cuidado de no sobrestimar los resultados. Porque en tal indagación se está constantemente obligado a encarar la posibilidad de revelar un horizonte aún más primordial y más universal de donde poder extraer la respuesta a la pregunta “¿Qué es ‘ser’?” (49) [26]

Sin embargo, Heidegger no siempre es consecuente con este descubrimiento. El plan de su libro había sido demostrar que la temporalidad le daba significado y sentido al modo de encontrar significado y sentido del Dasein, para luego demostrar que todas las demás maneras de ser podrían ser comprendidas en términos de la temporalidad. Eso hubiera completado la ontología fundamental prometida como Primera Parte de *Ser y Tiempo*: “La Interpretación del Dasein en términos de la temporalidad, y la explicación del tiempo como *el* horizonte trascen-

dental para la pregunta del ser” (63, cursivas mías) [39].

Al final de la Primera División también se hace evidente el titubeo de Heidegger entre seguir abierto a interminables interpretaciones ulteriores y sostener haber encontrado finalmente el último horizonte. Entonces Heidegger pregunta:

¿Qué significa que el ser “es”? ¿dónde el ser ha de distinguirse de todos los demás seres? Esto se puede preguntar únicamente si ha sido clarificado en general el significado del ser y la extensión plena de la comprensión del ser. Sólo entonces se podrá analizar primordialmente lo que pertenece al concepto de *una ciencia del ser como tal*, y a sus posibilidades y variaciones. (272, cursivas mías) [230]

Aquí Heidegger parece estar diciéndonos que su ontología fundamental en *Ser y Tiempo* constituirá una *clarificación plena* de la comprensión del ser, e incluso será una *ciencia del ser como tal*. Esta idea entra en conflicto con las presuposiciones básicas de la hermenéutica. Asimismo, como veremos más adelante, la afirmación de Heidegger de que la ontología es una “indagación teórica” (32) [12] entra en conflicto con esta descripción de la teoría.

Lo que de hecho ocurrió en su trabajo más tardío es precisamente lo que la noción de Heidegger —de encontrar horizontes cada vez más englobadores— lo haría a uno suponer. La aparición de cada nuevo horizonte de significado al ser, resulta excluyente de algunas modalidades del ser. Por ejemplo, *Ser y Tiempo* deja a un lado el modo del ser de las obras de arte. Cuando finalmente Heidegger incluye las obras de arte en su trabajo “El Origen de la Obra de Arte”, sigue dejando fuera a la localidad espacial, y más adelante verá que tampoco ha hecho justicia a cosas naturales como los árboles, entidades que no son ni equipamientos ni objetos. Cada interpretación del ser, de cualquier ser, da cuenta de algunos modos de inteligibilidad, dejando necesariamente afuera a otros. De hecho, Heidegger jamás respondió su pregunta original sobre el sentido del ser. Se siguieron haciendo cada vez más amplios y profundos los problemas surgidos al preguntar acerca de nuestras prácticas de encontrar significado y los modos de ser que revelaron estas respuestas. Sin embargo, Heidegger jamás abandonó su idea básica de que a no mediar el descampado dejado por la comprensión del ser en el lenguaje, en la tradición y en todas las demás prácticas humanas, jamás podríamos llegar a encontrarnos con los seres como seres.

Bosquejo preliminar de Ser-en-el-Mundo

I. Ser-en (o estar-en)

Heidegger denomina a la actividad de existir: “ser-en-el-mundo”. Al introducir este concepto está haciendo hincapié, con su acostumbrada precisión, en la importancia de abordar en forma correcta este problema que ha sido tan descuidado. Enfatiza el hecho de que el “ser-en” del ser-en-el-mundo del Dasein no debe entenderse como una característica de los objetos ubicados espacialmente con respecto a otros objetos.

Los objetos considerados como sustancias aisladas y definidas, son lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*. Este término por lo general se traduce como “presencia-a-la-mano”, pero como en alemán no se hace mención a la presencia, y como Heidegger rara vez utiliza términos que tengan unida la palabra mano, usará la traducción “presencia” (*occurrentness*). Las características más generales de los objetos presentes (*occurrent*) se llaman *categorías*. Así:

Estar-presente “en” algo que también está presente, y estar presente-junto-con, en el sentido de una relación de ubicación espacial. . . son características ontológicas que llamamos *categorías*: son de tal variedad de ser, que su clase de ser no es del carácter del Dasein. (79) [54]

En los capítulos anteriores hemos visto que las características más generales del Dasein se denominan *existenciales*.

Debido a que los caracteres del ser del Dasein se definen en términos de su existencialidad, los llamamos “*existenciales*”. Estos han de distinguirse claramente de lo que llamamos “*categorías*”, que son características del ser para seres cuyo carácter no es el del Dasein. (70) [44]

Una vez ubicada la terminología, Heidegger llama la atención sobre el modo único de ser(estar)-en del Dasein que es completamente diferente al modo como un objeto puede estar “en” o “dentro” de otro.

Ser(estar)-en. . . es un estado del ser del Dasein; es un existencial. Por lo tanto, no se puede concebir como el ser-presente de alguna cosa corporal (como un cuerpo humano) “en” un ser que tiene presencia. (79) [54]

Aquí, como en varias otras partes de *Ser y Tiempo*, Heidegger parece estar sugiriendo que el tener un cuerpo físico no pertenece a la estructura esencial del Dasein, a pesar de reconocer que “Esta ‘naturaleza corpórea’ contiene una problemática propia” (143) [108]. La conclusión natural a que llegamos a partir de la generalización de que el modo de ser del Dasein es una actividad esencialmente auto-interpretativa, es que el Dasein no está necesariamente encarnado. Como dice Heidegger en *The Metaphysical Foundations of Logic*: “No se usó el término ‘el hombre’ para el ser que es el tema del análisis. En lugar de ello, se escogió el término neutro Dasein. Con esto designamos al ser para quien nunca es indiferente su propio modo de ser. La ‘neutralidad’ peculiar del término Dasein es necesaria porque la interpretación de este ser debe hacerse antes de cada concreción factual” (136). Pero, desde luego, “El Dasein neutro jamás es lo que existe; el Dasein existe únicamente en su concreción fáctica” (137), y además, “por el hecho de ser fáctico, el Dasein en cada caso está disperso en un cuerpo” (137).

Enseguida Heidegger hace una descripción esclarecedora del modo distinto como los objetos y las personas están en el mundo. Esta descripción es además un buen ejemplo de lo que es revelar el fenómeno. Lo interesante es que no se nos darán argumentos para mostrar cómo la palabra “en” se puede entender en varios sentidos, ni tampoco se va a efectuar un análisis lingüístico. Más bien, se mostrará que “en estos análisis, el asunto es poder *ver* una estructura primordial del ser del Dasein” (81) [54]. Debido a que usamos con tanta transparencia nuestras preposiciones y giros idiomáticos, habitualmente no nos percatamos de los diferentes sentidos que realmente señalan. Además, si nos distanciamos un poco y reflexionamos sobre el verdadero significado o sentido de una preposición como “en”, el primer sentido que surge es el categórico de inclusión física.

Pero cuando alguien llama nuestra atención al hecho de que el vocablo “en” (*in*) también tiene un sentido existencial que expresa involucramiento (*involvement*), como cuando en estar enamorado, es-

tar en el negocio o estar en el teatro, nuestra tendencia inmediata es pensar que se trata de una derivación metafórica de estar físicamente incluido. Esto es exactamente lo que habría que esperar si, como dice Heidegger, el Dasein siempre se (mal)interpreta a sí mismo con respecto a los objetos con los cuales se relaciona.

[El Dasein] tiende [a entender su propio ser] en términos de ese ser hacia el cual se comporta en forma primaria y de una manera esencialmente constante —en términos del “mundo” [la totalidad de los objetos]. En el Dasein, y por lo tanto en su propia comprensión del ser, el modo como se entiende el mundo, como veremos, se refleja ontológicamente sobre el modo como es interpretado el Dasein. (36-37, mi glosa en el tercer paréntesis) [15-16]

Así el Dasein pasa por alto la experiencia directa y fundamental del involucramiento. La hermenéutica ha de salir al rescate y llamar la atención a lo oculto como lo “no descubierto”, a pesar de que también se insinúa que este pasar por alto ha sido motivado por algo, y por lo tanto, resulta ser un “disfraz”. A fin de combatir esta tendencia a pasar por alto y ocultar el fenómeno, Heidegger señala que “en” no significaba originalmente inclusión. El sentido originario de “en” fue más bien “residir”, “habitar” o “morar” (80) [54]. Se supone que esto nos ayudará a superar la idea de que el “en” de la inclusión —como cuando se refiere a la tiza “en” una caja— es algo básico.

Sin embargo, también cabría preguntarse: ¿por qué estos significados más primitivos son más iluminadores que los significados más tardíos, sobre todo ya que, según Heidegger, el Dasein *siempre* se interpreta mal a sí mismo en términos del mundo? Su respuesta sería que “‘los fenómenos primitivos’ con frecuencia están menos escondidos y han sido menos complicados por la continua auto-interpretación por parte del Dasein en cuestión” (76) [51]. Las distorsiones naturales y propias del sentido común no han sido encubiertas aún más por las distorsiones filosóficas que se reflejan en el lenguaje cotidiano. Por ejemplo, en las etapas iniciales de nuestro lenguaje, aún no se han separado el sentido desapegado y el sentido involucrado de las palabras. Incluso hoy en día, si hablamos de que alguien está en el teatro, esto puede significar que está físicamente en un teatro, o también que el teatro representa un rol crucial en su vida, o lo que es lo mismo, en el modo como esa persona se interpreta a sí misma. Pero también puede significar algo aún más sencillo. Cuando recordamos que “en” deriva de “residir”, dejamos de suponer que nuestro sentido objetivo y “literal” de “en” es básico.

Tampoco se trata de que lo metafórico supuestamente sea más básico que lo literal, como algunos sostienen ahora. Heidegger es más radical que aquellos que dicen que las metáforas son mucho más importantes de lo que habitualmente creemos y que sin metáforas como las del tipo adentro/afuera, que se basan en la inclusión espacial, como cuando se habla de adentro o afuera de nuestro cuerpo, no podríamos pensar en relaciones involucradas más abstractas.¹ Esto sigue suponiendo que la relación espacial es la relación más básica a partir de la cual proyectamos imaginativamente las demás. Al contrario, Heidegger quiere que veamos que en la etapa inicial del lenguaje aún no ha surgido la distinción entre lo metafórico y lo literal.

Esta discusión específica que hace Heidegger de los distintos significados de la preposición “en” será iluminadora únicamente para aquellos lectores que conocen el alemán. Sin embargo, podemos captar lo que quiere decir en inglés y en español, ya que en ambos idiomas se pueden distinguir claramente dos sentidos para el “en”: un sentido espacial (“en la caja”) y un sentido existencial (“en el ejército”, “enamorado”). El primer uso expresa inclusión, el segundo transmite involucramiento. La Tabla 2 ilustra otras distinciones que se pueden hacer siguiendo este raciocinio.

Ser(estar)-en (con guión) se distingue esencialmente de *ser en* porque el Dasein toma una posición con respecto a sí mismo *ocupándose de las cosas*. Ser-en, en el sentido de estar involucrado, es definitivamente algo del Dasein.

De lo que hemos estado diciendo, se desprende que el ser-en no es un “atributo” que el Dasein a veces tiene y otras no, y *sin* el cual podría *ser* (o *estar*) tan bien como con él. . . El Dasein jamás es “primariamente” un ser libre, por así decirlo, de ser-en algo, que a veces se inclina por adoptar una “relación” hacia el mundo. El relacionarse con el mundo es posible únicamente *porque* el Dasein, como el ser-en-el-mundo, es tal cual es. (84) [57]

Tabla 2

Sentidos espaciales y existenciales de algunas preposiciones.

	Sentido categórico (caracterizado por la indiferencia)	Sentido existencial (caracterizado por el interés o preocupación [<i>concern</i>])
En (<i>In</i>)	In-clusión, ser(estar) en Inclusión espacial ("Ella está en la casa"). Inclusión lógica, pertenencia a una clase ("Ella está en la clase trabajadora [socioeconómicamente]").	Involucramiento, ser(estar)-en. Involucramiento personal ("El está enamorado". "Ella está en una buena disposición". "El está en los negocios"). Involucramiento auto-definido, el estar-en-una-clase ("El está en la clase trabajadora [y es consciente de su clase, en el sentido de entenderse a sí mismo en ese rol]").
En (<i>At</i>)	"El está en el trabajo (en su lugar de trabajo)".	"Ella está sumida en su trabajo (en el sentido de estar concentrada en él)".
Al lado	"El estuvo al lado (cerca) de su hermana".	"Ella siguió estando al lado (fiel a) de su hermano".
Hacia	"Ella se dirigió (mostró su cara) hacia su amigo".	"El se dirigió hacia su amigo (para pedirle ayuda)".

Heidegger indica que, en rigor, los objetos no pueden tocarse entre sí porque tampoco pueden encontrarse entre ellos. (Aquí está claro que el uso de "tocar" para denotar el contacto físico objetivo es metafórico). Podemos hacer esta distinción porque la palabra "tocar" tiene dos sentidos.* Los *objetos* pueden tocar en el sentido de contacto físico

* Se podría argüir que en español incluso podemos agregar el sentido de "tocar" la trompeta, que si bien conlleva el significado de contacto físico objetivo, no se refiere a esto, aun cuando esté incluido el contacto (N. del T.).

(sentido metafórico), pero no pueden tocarse entre sí en el sentido de importarse el uno al otro (sentido literal). Sólo el *Dasein* puede ser tocado, es decir, conmovido, por los objetos y los demás *Dasein*.

Heidegger agrega que el *Dasein* puede llegar a ser tratado como un objeto de dos maneras. Una es que el *Dasein* puede estar “presente ‘en’ el mundo, o más precisamente, puede ser *tomado*, con algún derecho y dentro de ciertos límites, como meramente presente” (82) [55]. Nuevamente, Heidegger parece estar refiriéndose al cuerpo del *Dasein* en forma muy indirecta.

El hecho de que el “*Dasein*” pueda ser tomado como algo que está presente y sólo presente, no debe confundirse con cierta forma de “presencia” propia del *Dasein*. Este último tipo de presencia se hace accesible, no por pasar por alto las estructuras específicas del *Dasein*, sino que, al contrario, entendiéndolas por adelantado. El *Dasein* comprende su propio ser más íntimo en el sentido de cierta “presencia factual”. (82) [55-56]

Este último modo de ser de aparición más tardía tiene que ver con la *facticidad* del *Dasein*. La actividad del *Dasein* no sólo está condicionada por las interpretaciones culturales de hechos y datos acerca de su cuerpo, como el ser hombre o mujer, sino que como el *Dasein* tiene que definirse a sí mismo en términos de algunos roles sociales que requieren de ciertas actividades, y dado que esos roles requieren de utensilios y equipo, el *Dasein* está a merced de los eventos factuales y de los objetos en su ambiente. “Ha sido entregado a los seres que necesita para poder ser como es” (416) [364].

El concepto de “facticidad” implica que un ser “intramundico” tiene el ser-en-el-mundo de tal manera que puede comprenderse a sí mismo como ligado en su “destino” con el ser de aquellos seres con que se encuentra dentro de su propio mundo. (82) [56]

La variedad más importante de ser(estar)-en es lo que en alemán corresponde a *sein-bei*, que usualmente se traduce como “estar al lado de” o “contiguo a”. La frase resultante, “estar-al-lado-del-mundo”, se aleja mucho de lo que Heidegger realmente quiere decir, porque el *Dasein* está en-el-mundo, no al lado ni afuera de él. Además, Heidegger lo dice en forma bastante directa: “No hay tal cosa como el estar al lado de una entidad llamada ‘*Dasein*’ con otra entidad llamada ‘mundo’” (81) [55]. Pero tampoco podemos traducir *sein-bei* como estar-en-casa o estar-familiarizado, como sería natural, porque Heidegger sostiene que el *Dasein* es *unheimlich*, es decir, jamás se siente realmente

a sus anchas en el mundo. Por eso traduciré *sein-bei* como *estar-en-medio-de* o *estar-entremedio*.

Heidegger quiere llegar a una modalidad de ser(estar)-en que podríamos llamar “habitar en” (*inhabit*), “residir” o “vivir en”. Cuando habitamos en algo, éste deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo. Tanto Heidegger como Michael Polanyi denominan este modo de estar-en algo: “habitar” o “morar” (*dwell*). Polanyi dice que habitamos en nuestro lenguaje de tal forma que nos sentimos como en casa en él y nos relacionamos con los objetos y las demás personas mediante él. Heidegger dice lo mismo respecto al mundo. El habitar es el modo básico de ser-en-el-mundo del Dasein. La relación entre yo y aquello en que habito no se puede entender en términos del modelo de la relación entre sujeto y objeto.

II. Crítica de Heidegger a la prioridad tradicional que se le confiere al conocimiento desinteresado

Desde la época de Platón, la filosofía tradicional ha sostenido que el conocimiento se adquiere mediante la investigación e indagación desprejuiciada y desinteresada. A partir de Descartes, se supone que los resultados de esas indagaciones desapegadas de intereses y emociones ulteriores tienen consecuencias con respecto a la naturaleza del sujeto y del objeto del conocimiento. Esta idea se ha hecho extensiva no sólo a estas circunstancias especiales, sino a toda la esfera de actividades humanas. Según la tradición, desde luego que podemos prestar atención a nuestro involucramiento e interés, como lo hace Heidegger en *Ser y Tiempo*, y tal vez entonces podríamos descubrir que somos(estamos)-en algo. Pero si a pesar de todo damos un paso atrás de nuestra actividad involucrada y nos convertimos en observadores reflexivos y desapegados, no nos queda más remedio que vernos como sujetos contemplando objetos. En este momento surge toda la gama de distinciones filosóficas posibles entre la experiencia interna subjetiva y el objeto externo de la experiencia, entre el percibir y lo percibido, entre la apariencia y la realidad, “convirtiéndose en el punto de divergencia ‘evidente’ de los problemas de epistemología o de la ‘metafísica del conocimiento’” (86) [59]. Heidegger sostiene que sólo poniendo al descubierto el carácter derivativo de la posición desapegada y reflexiva, podemos ver los límites de la conciencia subjetiva y de los objetos que ésta conoce.

Para salirnos de la tradición epistemológica, debemos comenzar por los fenómenos cotidianos en que estamos involucrados y sólo entonces ver dónde tienen cabida la conciencia y su contenido intencional. Heidegger sostiene que la *experiencia* (*Erfahrung*) humana es la que revela al mundo y descubre entidades en él —y sin embargo, esto no significa que se acepte necesariamente la conclusión tradicional de que los seres humanos se relacionan con los objetos por medio de sus *vivencias* (*Erlebnisse*), es decir, por la vía de estados mentales. Desde luego, esta visión es un desafío al sentido común y a una larga tradición filosófica.

Por supuesto que como existencial, el ser-en-medio-de es un problema. Es un problema precisamente debido a la aparente obviedad de la premisa de la relación sujeto-objeto. Es notable cómo no puede ser sacudido el problema a que se dirige esta aseveración. Es tan antiguo como la filosofía misma y aparece ya en Parménides. Esta visión desarrollada temprana y naturalmente en el entendimiento pre-filosófico del Dasein sostiene que el alma, pensando y representando a la conciencia, establece una relación con los objetos, o dicho de otro modo, que las entidades ocurren antes y yacen adyacentes al pensar, al ver y al representar. (MFL, 130)

La oposición de Heidegger a esta noción tradicional tiene mucho en común con las de Michael Polanyi² y Thomas Kuhn.³ Los tres pensadores afirman que el conocimiento teórico, desprejuiciado y desapegado que se puede describir muy bien en términos de sujeto/objeto y que ha sido considerado el mejor ejemplo del conocimiento durante los últimos 2.500 años, presupone un saber práctico e involucrado (“*know-how*”) que no se puede explicar en términos del conocimiento teórico. Según estos pensadores, el conocimiento teórico depende de las destrezas y habilidades prácticas. (Desde luego, esto no significa que los objetos descubiertos en la reflexión teórica dependan de estas destrezas, a pesar de que Kuhn, a diferencia de Heidegger, parece llegar a esta conclusión).⁴

A. Crítica de Heidegger a la intencionalidad

La diferencia fundamental entre Heidegger y la tradición de la investigación desinteresada, tradición que va a culminar con Husserl, es obvia por el tipo de ejemplos que cada uno de estos filósofos escoge. Husserl, al igual que Kant, habla de las “síntesis” mentales que se requieren cuando, por ejemplo durante una charla, camina en torno a un dado ubicado sobre la mesa y recibe una sucesión de experiencias visuales con distintas perspectivas del dado.⁵ En base a estas síntesis,

él percibe al dado como un objeto que perdura, y sólo entonces puede adjudicarle el significado de ser “algo para tirar”. Según Husserl, esto demuestra que la percepción y la acción necesariamente se acompañan de actividad mental.

Los ejemplos de Heidegger comienzan con actuar comprometido con el mundo, para lo cual usa cosas como martillos y manillas de puertas. Heidegger quiere demostrar que lo que se revela de esta manera es exactamente lo opuesto a lo que afirman Descartes y Husserl. En lugar de primero percibir las perspectivas para luego sintetizarlas hasta llegar a una representación comprensible de los objetos, llegando así a asignarles una función basados en sus propiedades físicas, lo que hacemos habitualmente es manipular herramientas y utensilios (el equipo) que ya tienen un significado en un mundo organizado en términos de propósitos. Para ver esto, primero debemos superar la interpretación tradicional que sostiene que la teoría antecede a la práctica. Sólo entonces podremos describir nuestras negociaciones y tratos prácticos involucrados con las cosas y lo que éstas revelan. Esto requiere de un nuevo enfoque fenomenológico.

Los seres que constituyen fenomenológicamente nuestro tema preliminar —en este caso, aquellos que son utilizados. . . se tornan accesibles cuando “nos colocamos en la posición” de interesarnos de alguna manera en ellos. Si se toma en forma estricta, esto de que “nos colocamos en la posición” es conducente a error; porque la clase de ser que pertenece a tales tratos interesados no es una a la que tengamos que ponernos primeramente. Este siempre es el modo cotidiano del ser del Dasein: por ejemplo cuando abro la puerta, uso la manilla. El logro del acceso fenomenológico a los seres que encontramos, consiste más bien en un dejar de lado nuestras tendencias interpretativas, que siguen acompañándonos e imponiéndose a nosotros, y que no sólo ocultan el fenómeno de tal “interés”, sino que, aún más, hacen aparecer a nuestro interés en esas entidades como si fuera el resultado de un encuentro derivado de la voluntad de ellas. (96) [67]

En la novela *La náusea* de Sartre, Roquentin, el personaje principal que sucumbe a la tradicional actitud de “no interesarse” hasta el punto de bordear la psicosis, constituye un buen ejemplo de la versión extrema a la que Heidegger se está oponiendo. Al hacerlo, Roquentin percibe la manilla de una puerta como un objeto metálico y frío que presiona la palma de su mano. Sartre, usando el mismo ejemplo de Heidegger, piensa (al igual que Descartes y Husserl) que, mediante su desapego y completa falta de interés, su héroe está retornando hacia el estado de percepción pura del ser básico de las cosas.

Heidegger estaría de acuerdo con Sartre en que el desinterés puro es un estado anormal, pero haría un análisis completamente diferente del caso planteado por Sartre. A diferencia de Descartes, Husserl y Sartre, para Heidegger el objeto del mero mirar desinteresado y desapegado, en lugar de ser lo que realmente es, es un residuo empobrecido del equipo y los utensilios que manipulamos directamente. Los objetos desnudos de la percepción pura desinteresada no son cosas básicas que se podrían usar posteriormente, sino que son los restos que quedan de nuestro mundo práctico cotidiano cuando inhibimos la acción.

Al parecer, Heidegger invierte así el pensamiento tradicional y considera la contemplación desapegada como una modificación de carácter excluyente del involucramiento cotidiano. Nos está diciendo que el sujeto conocedor, desapegado e interpretador que está al centro de la fenomenología husserliana, debe ser reemplazado por un sujeto *hacedor*, encarnado e interpretador. Pero no basta con invertir la tradición, pues se corre el riesgo de ser mal interpretado y reapropiado. De hecho, Dagfinn Føllesdal ha sido llevado a subestimar la originalidad de Heidegger precisamente en este punto. En un artículo sobre el rol de la acción en el pensamiento de Husserl y Heidegger, interpreta a Heidegger como sosteniendo que Husserl sobrestimó la contemplación desapegada, y concuerda con lo que según él es la aseveración de Heidegger de que la actividad práctica encarnada es el modo fundamental como los sujetos dan significado a los objetos.

Comúnmente se ha sostenido que la actividad práctica presupone una comprensión teórica del mundo. . . Heidegger rechaza esto. Considera que nuestras formas prácticas de manejarnos en el mundo son más básicas que las formas teóricas. . . Considero que esta idea de Heidegger, de que toda nuestra actividad humana desempeña un papel en nuestra constitución del mundo, y su análisis de cómo ocurre esto. . . es su mayor contribución a la filosofía.⁶

Føllesdal cuenta que “luego de llegar a Friburgo en 1916, al final de su adolescencia y poco después de cumplir 20 años, Husserl tomó cada vez más conciencia de que nuestra actividad práctica es parte importante de nuestra relación con el mundo. . . Según Husserl, hay ‘una cadena infinita de metas, objetivos y tareas’ con los que se relacionan nuestras acciones y sus productos”.⁷ Enseguida Føllesdal intenta determinar a quién hay que darle crédito por este nuevo interés en la fenomenología de la actividad práctica: “Husserl tenía ideas similares a las de Heidegger mucho antes de la publicación de *Ser y Tiempo*. Estas ideas comenzaron a aparecer en Husserl poco después de su llegada a Friburgo y su encuentro con Heidegger en 1916. Es posible que Husserl

haya influenciado a Heidegger en esta dirección ‘práctica’. . . Sin embargo, también es posible que haya sido Husserl quien fuera influenciado en esta dirección en sus discusiones con el joven Heidegger”.⁸

No obstante, una vez vista la profunda diferencia que separa a Heidegger de Husserl y el resto de la tradición, se comprende que la interrogante de Føllesdal, a pesar de ser interesante, es irrelevante. Lo que realmente está en juego es lo que concierne a la intencionalidad. Según Franz Brentano, y luego Husserl, el término “intencionalidad” denota el hecho de que los estados mentales como el percibir, el creer, el desear, el temer y el resolver, en sus sentidos comunes y corrientes, son siempre acerca de algo, es decir, son estados dirigidos a algún objeto bajo alguna descripción, ya sea que el objeto extramental en cuestión exista o no. Al atributo mental que permite esta direccionalidad se le llama contenido representacional o intencional del estado mental. Al centrar su discusión en la importancia relativa de la acción involucrada y la contemplación desinteresada, Føllesdal pasa por alto la noción mucho más radical de Heidegger de que la descripción tradicional de estos dos modos de relacionarse con el mundo presupone, pero también pasa por alto, una suerte de intencionalidad más fundamental y básica.

El ser-en es algo bastante diferente a una mera confrontación, ya sea por la vía de la observación o de la acción; es decir, no es el ser-conjuntamente-presente de un sujeto y un objeto. (221) [176]

Heidegger no desea hacer que la actividad práctica aparezca como algo primario y originario; quiere mostrar (siguiendo a Husserl) que ni la actividad práctica ni el conocimiento contemplativo se pueden entender como una relación entre una mente autosuficiente y un mundo independiente. Sin embargo, es comprensible que Føllesdal no viera la originalidad de Heidegger, ya que éste en realidad dice que la posición interesada y lo que ésta revela es en cierto sentido anterior a la posición desapegada y lo que ésta revela. O sea, conocer el mundo es un modo originario de ser-en, como lo dice en el título de la Decimotercera Sección. El conocer es una relación sujeto/objeto ideal, de modo que si uno hace algo básico del conocer, desde la partida uno se ve atrapado en la imagen intencionalista de los seres humanos como sujetos con creencias (justificadas e injustificadas) acerca de los objetos y el estado de las cosas en general. La estrategia de Heidegger es primero invertir las prioridades habituales y acostumbradas. Pero esta *inversión* de la prioridad del conocer sobre el hacer, sólo consigue

despejar el camino para formular la pregunta *fenomenológica*: ¿cuál es el modo de ser de la intencionalidad?

La persona existe esencialmente sólo en la ejecución de actos intencionales. . . Sin embargo, ¿cuál es el significado ontológico de “ejecución”? (73) [48]

La filosofía tradicional, al menos desde Descartes en adelante, ha considerado que la actividad práctica es representacional. Filósofos contemporáneos como John Searle y Donald Davidson, quienes no concuerdan en la mayoría de las cosas, coinciden en que la acción se debe explicar en términos de creencias y deseos, es decir, estados mentales que causan movimientos corporales. La tentativa de Heidegger de apartarse del pensamiento tradicional se centra en su intento de ir más allá de la distinción entre sujeto y objeto en todos los dominios, incluyendo el de la acción. En una de sus charlas dice: “Mi intención esencial es plantear el problema [de la relación sujeto/objeto], trabajarlo y exponerlo de tal forma que los esenciales de toda la tradición occidental se concentren en la simplicidad de un problema básico” (MFL, 132). El problema central ya no es qué clase de intencionalidad es más básica —la teórica o la práctica—, sino cómo ir más allá de la descripción de la intencionalidad.

En sus charlas de 1925 —dos años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*— se ve a Heidegger cuestionando la descripción tradicional de la intencionalidad para ir más allá y así socavar la inamovible noción de la prioridad de la relación sujeto/objeto en todas sus formas:

La intencionalidad no es una explicación definitiva de lo psíquico, sino un enfoque inicial para superar la aplicación indiscriminada de realidades tradicionalmente definidas como lo psíquico, la conciencia, la continuidad de la experiencia vivida, la razón. (HCT, 47)

Por lo tanto, todo apunta a la crítica que hace Heidegger de la teoría de la intencionalidad de Husserl. En palabras de Heidegger:

Aquí otra vez tenemos un término y concepto que se da tan por sentado que nadie se detiene en él por mucho tiempo, e incluso en una etapa preparatoria se asume que es la solución del problema, como si fuera la llave para todas las puertas. Al contrario, deberíamos convertir en el problema aquello que el término mismo significa. (MFL, 132)

La objeción de Heidegger no es que la teoría de la intencionalidad inserte una imagen en la mente que se interpone entre el sujeto y el objeto. Husserl rechazó explícitamente esta idea. Para poder entender el problema que se centra en torno a la intencionalidad, se debe tener en cuenta que al comienzo Husserl, al igual que Searle, tuvo una noción mínima de la representación y del contenido intencional. No se trata de que la mente se dirija hacia algún objeto en particular en ella, que a su vez es un reflejo de un objeto ya existente en el mundo. Si hablamos de contenido intencional, es para aprehender el hecho de que las percepciones, creencias, deseos, intenciones, etc., pueden estar dirigidos hacia el mismo objeto bajo la misma perspectiva. Por ejemplo, indistintamente puedo *percibir* que conduzco mi auto camino a mi trabajo, puedo *creer* que conduzco a mi trabajo, puedo *desear* conducir a mi trabajo, puedo *tener la intención* de conducir a mi trabajo, etc.

Sin embargo, Heidegger ve que esa descripción necesariamente introduce la distinción sujeto/objeto, porque permite la separación entre un contenido intencional que definitivamente es mental, de un mundo objetivo que puede corresponder o no al modo como lo interpreta la mente. Husserl definió la fenomenología como el estudio del contenido intencional remanente en la mente luego que el mundo ha sido puesto entre paréntesis.⁹ Heidegger acepta la direccionalidad intencional como algo esencial a la actividad humana, pero niega el hecho de que la intencionalidad sea un fenómeno mental, es decir, que sea la característica distintiva de los *estados mentales*, como sostenía Husserl (siguiendo a Brentano).

La noción habitual de la intencionalidad. . . interpreta mal la estructura de la direccionalidad del sí-mismo-dirigido-hacia algo, es decir, la intención. Esta mala interpretación se basa en una *subjetivación errónea* de la intencionalidad. Se supone un ego o sujeto, a quien se supone pertenece la llamada esfera de las experiencias intencionales. . . La idea de un sujeto teniendo experiencias intencionales sólo dentro de su propia esfera. . . encapsulado dentro de sí mismo, es un absurdo que interpreta mal la estructura ontológica básica de lo que nosotros somos. (BP, 63-64)

Para que se comprenda bien la ontología, Heidegger introduce el término *Verhalten* ("comportamiento"), que describe cómo los seres humanos se relacionan con las cosas.

Los *comportamientos* tienen la estructura de dirigir-a-uno-hacia, de ser-orientado-hacia. Anexando un término de la Escolástica, la fenomenología denomina a esta estructura *intencionalidad*. (BP, 58, primeras cursivas mías)

Heidegger utiliza “comportamiento” para referirse a nuestra actividad dirigida, precisamente porque este término no tiene matices ni connotaciones mentalistas. Hace notar que toda la maquinaria de lo mental es un constructo de los teóricos, y no el resultado de una descripción fenomenológica. Por lo tanto, toma el comportamiento o la intencionalidad como algo característico no sólo de los actos de la conciencia, sino de la actividad humana en general. La intencionalidad no se atribuye a la *conciencia*, sino al *Dasein*.

Debido a que la separación habitual entre un sujeto con su esfera inmanente y un objeto con su esfera trascendente —porque, en general, la distinción entre lo interno y lo externo— es constructiva y continuamente da pie para nuevas construcciones, en el futuro ya no hablaremos de un sujeto o de una esfera subjetiva, sino que entenderemos que el ser a quien le pertenecen los comportamientos intencionales es el *Dasein*, y de tal modo que precisamente con la ayuda del *comportamiento intencional*, entendido correctamente, tratamos de caracterizar adecuadamente el ser del *Dasein*. (BP, 64)

Heidegger observa que Husserl, al introducir el contenido intencional —estructura ideal supuestamente sin realidad física ni psíquica— para explicar la direccionalidad de la mente y salvar la brecha entre sujeto y objeto, crea más problemas de los que resuelve.

Mientras más inequívocamente uno sostenga que el conocer es algo proximal y realmente “interior” y que de ninguna manera tiene el mismo tipo de ser de las entidades físicas o psíquicas, más cree uno estar avanzando desprejuiciadamente en la contestación de la pregunta sobre la esencia del conocimiento y en la clarificación de la relación entre sujeto y objeto. . . [Pero] como sea que se llegue a interpretar esta esfera interna, con sólo preguntar cómo el saber “sale” de ella y logra su “trascendencia”, se hace evidente que cualquier comprensión que se acompañe de tales enigmas seguirá siendo problemática a menos que uno haya aclarado con anterioridad cómo es y qué es. (87) [60-61]

Así Heidegger deja en claro que la prioridad del conocer en Husserl no puede ser suplida por la acción. Más bien, se debe revisar toda la idea de trascender desde lo interno a lo externo. Heidegger critica la explicación tradicional de la intencionalidad cotidiana, lo que él denomina “trascendencia óptica”, porque pasa por alto un modo de ser más fundamental.

Debemos. . . convertir la intencionalidad misma en un problema. Sin duda, la intencionalidad se relaciona con los seres, y en este sentido, es un comporta-

miento óntico trascendente, pero no constituye primordialmente este relacionarse-con, sino que se fundamenta en la idea de un ser-entre los seres. A su vez, este ser-entre los seres está, en su posibilidad intrínseca, fundamentado en la existencia. Así se aclaran las limitaciones de la anterior interpretación y función del concepto de intencionalidad, como también su significación fundamental. (MFL, 134)

Heidegger sostiene que todas las relaciones de los estados mentales con sus objetos presuponen una forma aún más básica y originaria de ser-con-las-cosas que no compromete necesariamente a la actividad mental.

La intencionalidad pertenece a la existencia del Dasein. . . Entonces, existir significa, entre otras cosas, el ser que se relaciona consigo mismo mediante su comportamiento con otros seres. Parte de la naturaleza del Dasein es existir de tal manera que siempre está de antemano con otros seres. (BP, 157)

La comprensión que tiene Heidegger del Dasein le permite ver por qué la filosofía tradicional consideró erróneamente el conocimiento como algo fundamental, y por qué incluso la acción se interpretó como una variedad de conocimiento.

[La existencia] no sólo trae consigo una modificación del concepto tradicional de la conciencia y de la mente; la formulación radical del fenómeno intencional hecha por una ontología del Dasein conduce a una superación fundamental y “universal” de esta postura. Desde este punto de vista, el concepto anterior de intencionalidad resulta una noción restringida. . . Debido a esta restricción, la intencionalidad se concibe originariamente como un “confundir algo con” [como dador de significado]. . . Por lo tanto, *cada acto de dirigirnos hacia algo recibe la característica del conocimiento*, como ocurre, por ejemplo, en Husserl. (MFL, 134, mis cursivas y mi glosa en el segundo paréntesis)

Esta cita muestra que en sus charlas, un año después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger se siente en la necesidad de explicar que a lo que va llegando en la Decimosegunda y Decimotercera Secciones va mucho más allá del mero invertir el orden de la prioridad tradicional del conocer sobre el hacer. Vale la pena citar in extenso su nueva interpretación de estas engañosas secciones, ya que de hecho son la descripción más clara y explícita de la tesis fundamental de la Primera División de *Ser y Tiempo*.

Subyacente al problema anterior de la “relación” del “sujeto” con el “objeto” está el problema aún no analizado de la *trascendencia*. . . Como tal, el proble-

ma de la trascendencia no es de ninguna manera idéntico al problema de la intencionalidad. Como trascendencia óptica, este último sólo es posible en base a la trascendencia originaria, es decir, en base al ser-en-el-mundo. Esta trascendencia originaria posibilita toda y cada relación intencional con los seres. . . La relación se basa en una comprensión preliminar del ser de los seres. Esta comprensión-del-ser es lo que primero asegura la posibilidad de que los seres se manifiesten como seres. (MFL, 135)

Una de las tareas preparatorias más importantes de *Ser y Tiempo* es sacar a luz de manera radical esta “relación” en su esencia originaria. . . (cf. Decimosegunda y Decimotercera Secciones como primeras caracterizaciones introductorias). (MFL, 131)

Más adelante en estas charlas, Heidegger regresa a estas mismas secciones de *Ser y Tiempo*. Llamando la atención hacia lo que es aún más básico que todos los estados intencionales juntos, ya sea que representen al mundo como es (creencia) o como uno quiere que sea (deseo), Heidegger intenta evitar el malentendido de Husserl y Føllesdal, quienes interpretan su obra como un intento de sencillamente invertir la prioridad que se le asigna a la intencionalidad teórica sobre la intencionalidad práctica.

La tarea central en la ontología del Dasein es introducirse detrás de esas divisiones en comportamientos para encontrar su raíz común, tarea que desde luego no es fácil. La trascendencia [originaria] precede, en general, a todas las modalidades posibles de actividad anteriores a la *noesis* [creencia] y anteriores a la *orexis* [deseo]. (MFL, 183)

O como lo plantea en sus charlas de 1927:

En cualquier forma que concibamos el conocer, es. . . un *comportamiento hacia los seres*. . . Pero todo el intercambio técnico-práctico con otros seres también es un comportamiento hacia otros seres. . . En todos los comportamientos hacia otros seres —ya sea el específicamente cognitivo, que a menudo se denomina teórico, o bien el técnico-práctico— ya está comprometida una comprensión del ser. Porque sólo a la luz de la comprensión del ser, podemos entender a un ser *como* un ser. (BP, 275)

En 1928 se ha hecho plenamente explícito el impacto del rechazo de Heidegger a las formas de intencionalidad *puramente* mentales, como lo es su justificación por haber comenzado con lo que erróneamente parece ser una inversión de la prioridad entre las dos relaciones sujeto/objeto, las del saber y las del actuar.

En la medida que el Dasein existe qua ser-en-el-mundo, ya está afuera con los seres; e incluso este modo de hablar es impreciso, pues el “ya está afuera” presupone que el Dasein también en alguna forma está adentro. Aun cuando yo diga que la actividad intencional del Dasein está siempre de antemano abierta hacia y para los seres, en el fondo aún queda la suposición de que una vez estuvo cerrada. Lo que queremos decir con trascendencia no se puede compatibilizar con las formulaciones anteriores de ella y es muy difícil verla, en vista de la habitual versión cerrada por un desacuerdo insuperable al problema. Ni Bergson. . . ni Husserl ven el problema y el fenómeno. . . En primer lugar, es necesario que intentemos clarificar este constructo básico, procediendo a partir del concepto tradicional de la relación epistemológica sujeto-objeto. Así, la investigación presentada en *Ser y Tiempo*, luego de la exposición y el primer capítulo, comienza con: “Ser-en-el-mundo en general como el constructo básico del Dasein” y la Decimosegunda y Decimotercera Secciones presentan un bosquejo y un primer acercamiento al fenómeno. (MFL, 167)

Aquí supuestamente la moraleja es que si comenzamos por los estados intencionales, sean receptivos o activos, incluyendo los estados mentales tácitos o pre-reflexivos, inevitablemente distorsionaremos el fenómeno cotidiano de hacer frente a la vida y nuevamente caeremos de lleno en todos los viejos problemas epistemológicos. Así, antes de plantear la interrogante acerca del rango ontológico y fenomenológico de la conciencia, debemos reinterpretar el modo cotidiano de ser-en del Dasein. El análisis que hace Heidegger de la situación natural de las actividades cotidianas tiene por finalidad mostrar que la situación epistémica tradicional de una mente distinta a los objetos, *ya sea observándolos o actuando sobre ellos*, es un modo deficiente de ser-en-el-mundo, y por lo tanto, no puede tener las amplias repercusiones filosóficas que han supuesto los filósofos modernos de la mente.

B. Relevancia moderna de la crítica de Heidegger

Antes de poder apreciar plenamente la enorme dificultad del proyecto de Heidegger y llegar a una conclusión sobre si tuvo éxito o no, tenemos que afinar lo más posible la teoría intencional de la mente descrita por Husserl y a la que se opone. Entonces, ¿exactamente de qué manera ha de estar incorporada la distinción sujeto/objeto a todas las modalidades de relacionamiento con el mundo, se trate de conocer o de actuar? Ya que Heidegger se centra en la acción como el área donde es más fácil ver que nuestra experiencia no lleva consigo necesariamente una escisión mente/mundo, me concentraré en describir la acción. Puesto que Husserl nunca desarrolló una teoría de la acción, me referiré a John Searle, quien defiende una detallada y convincente for-

mulación de la descripción intencionalista a la que se opone Heidegger. Con el fin de apreciar la fuerza y originalidad del ataque de Heidegger a la idea de la intencionalidad mental, de lo cual depende todo lo demás, comenzaré describiendo en detalle la formulación de Searle acerca del modo como la división mente/mundo está incluida e incorporada dentro de la experiencia del actuar.

Los filósofos analíticos por lo general concuerdan en que nuestros conceptos de sentido común acerca de la percepción y la acción son conceptos causales. Paul Grice mostró que nuestro concepto de la percepción exige que tengamos una experiencia que sea causada en la forma requerida por el objeto percibido.¹⁰ En el caso paralelo de la actuación, Searle y Davidson concuerdan en que nuestro concepto de la acción también es causal —es decir, una acción es un movimiento corporal que ha sido causado del modo adecuado por un estado mental. Davidson considera que debe ser causado por una creencia y un deseo; Searle sostiene una opinión más modesta, diciendo que debe ser causado por una intención.

Para Searle, las acciones son ocasionadas por dos tipos de intenciones: las intenciones previas y las intenciones en acción. Tal como lo sugieren sus nombres, la intención previa se forma antes de la acción, mientras que la intención en acción sencillamente coincide con la acción. Al respecto, Searle dice: “Las acciones necesariamente contienen intenciones en acción, pero no son causadas necesariamente por intenciones previas a la acción”.¹¹ Las acciones espontáneas (el ejemplo favorito de Searle es la acción de levantarse súbitamente de la mesa de trabajo y dar un paseo por la sala mientras se piensa algo) no precisan de la formación de una intención previa o anterior a la acción, sin embargo durante su ejecución deben ser causadas por una intención. Searle dice que tanto la intención previa como la intención en acción son causalmente auto-referentes, es decir, incluyen entre sus condiciones de satisfacción el que la intención ocasione sus condiciones de satisfacción. (Para Searle, las condiciones de satisfacción definen lo que se puede considerar como el éxito de determinado estado intencional, es decir, lo que se puede considerar como satisfaciendo un deseo, que una aseveración sea correcta, que una percepción corresponda a la realidad, etc.). En el caso de la acción, las condiciones de satisfacción son algo más que la ejecución de ciertos movimientos corporales. Si las condiciones de satisfacción *ocurren*, es decir, si el cuerpo se mueve pero esto no es *causado* de la manera adecuada, entonces no se ha satisfecho la intención. [No basta con que el cuerpo se mueva de la manera correcta para que se cumpla la intención, pues

los movimientos también tienen que haber sido causados de la manera correcta]. La auto-referencialidad tiene que ver con la inclusión del requerimiento causal de que la intención cause el movimiento dentro del contenido de la intención. En resumen, una acción es un movimiento corporal provocado, causado, ocasionado por mi intención de realizarlo.

Según Searle, la intención en acción es la experiencia de actuar —lo que William James llama “la sensación del esfuerzo”. James dice al respecto:

No cabe duda que *tenemos* una sensación del esfuerzo. El habla popular ha consagrado suficientemente el hecho al instituir la palabra esfuerzo y sus sinónimos empeño, forcejeo, lucha. La diferencia entre una simple sensación pasiva y otra en que se encuentran los elementos de la volición y la atención, también se ha registrado en el discurso popular en la diferencia entre verbos como ver y mirar; oír y escuchar; oler y husmear; sentir y tocar.¹²

Según el análisis de Searle, toda acción se acompaña de la experiencia o vivencia de actuar, y esta experiencia de esfuerzo tiene su contenido intencional que provoca mi movimiento corporal. Lo importante es que la experiencia mental de ejecutar una acción y el movimiento físico propiamente tal pertenecen a dominios completamente diferentes. Yo puedo auto-engañarme, por ejemplo, y tener la experiencia de ejecutar un acto aun si estoy paralizado —aun cuando en realidad no haya movimientos corporales. De modo que, según Searle, la distinción entre mente y mundo, entre sujeto y objeto, está incorporada directamente tanto en el concepto de la acción como en la fenomenología de la acción.

Como vimos más arriba, James asocia atención, volición y esfuerzo (lo que, según Searle, equivale a la experiencia de actuar). Es frecuente que nos vivencemos a nosotros mismos como sujetos mentalmente receptivos y a nuestro esfuerzo consciente como causante de nuestras acciones. Heidegger incluso aceptaría que la tradición filosófica ha incorporado la auto-referencialidad dentro de nuestro concepto de conciencia. En un seminario pregunta lo siguiente: “¿Dónde comienza la conciencia para la filosofía?”. Y responde: “Con Descartes, cada toma de conciencia de algo es a la vez una conciencia de sí mismo. . . No hay conciencia sin auto-conciencia, lo cual no significa que el sí mismo deba tornarse temático. Esta es la estructura universal de la representación en el sentido que da Husserl a la toma de conciencia de algo”.¹³ Incluso es posible que Heidegger concediera el que James y Searle han presentado una descripción precisa de la experiencia auto-

referente de la acción deliberada, y que una descripción formal del contenido intencional de esa experiencia, como la que da Searle, es un área legítima para un análisis fenomenológico. Heidegger reconoce que es válido describir la conciencia auto-referente, o conciencia consciente de sí misma, como lo hace Husserl en su fenomenología:

La clase de “otorgar” que aparece aquí es la mera percatación formal y reflexiva del “yo”; y tal vez lo que otorga es evidente. Esta percepción por derecho propio incluso permite el acceso a una problemática fenomenológica que en principio significa suministrar una estructura como una “fenomenología formal de la conciencia”. (151) [115]

Pero enseguida se apresura a preguntar: “¿Es por lo tanto obvio a priori que el acceso al Dasein deba ganarse únicamente por la mera percatación reflexiva del ‘yo’ de las acciones?” (151) [115].

Ciertamente, ese tipo de conciencia auto-referente no es el tema central de *Ser y Tiempo*. Según Heidegger, esa conciencia es un modo especial de revelar, y en todo caso, un modo derivativo. No toda la actividad humana es deliberada, y por lo tanto, no toda la actividad es generada por un estado mental auto-referente. Nietzsche vio el mismo fenómeno:

Podríamos pensar, sentir, desear y recordar, y también podríamos “actuar” según cada significado de esa palabra, y a pesar de todo, nada de esto tendría que “entrar dentro de nuestra conciencia” (como se dice metafóricamente). La vida entera sería posible sin tener que verla reflejada en un espejo. Incluso ahora, la mayor parte de nuestra vida transcurre sin este efecto espejo; y esto es válido incluso para nuestra vida del pensar, del sentir y del desear.¹⁴

Sin embargo, como señala Searle, parece haber algún tipo de auto-percatación en acción, ya que si uno es interrumpido e interrogado mientras está actuando de una manera no deliberada, aún es posible explicar la acción. Searle dice que esto demuestra que incluso durante esa actividad no deliberada o involuntaria, nuestros movimientos son guiados por una intención auto-referente en acción. Heidegger, al igual que Wittgenstein, sin duda respondería que la capacidad de decir lo que estamos haciendo tan sólo indica una racionalización retroactiva de nuestra actividad en curso. No necesita basarse en una conducción por una causa mental interna. (Para una exposición del análisis de Heidegger sobre el “hacia-el-cual” de la actividad, ver capítulo 4).

Nótese que al intentar explicar a Heidegger, me he visto en la necesidad de hablar de *actividad* y no de *acción*, ya que hubiera sido muy propio de Heidegger afirmar que la descripción sujeto/objeto de

la *acción*, de por sí evidente ante el sentido común, sí requiere que los movimientos que conforman la acción se ejecuten intencionalmente. Sin embargo, Heidegger no está tratando de explicar nuestro concepto de la acción según el sentido común, sino que está intentando abrirle camino a una especie de *comportamiento* que ha sido olvidado tanto por sentido común como por negligencia por parte de la tradición filosófica. La tradición se ha centrado ya sea en explicar la acción deliberada (Aristóteles) o en asignarle a ésta una responsabilidad moral (Kant). A su vez, estos enfoques llevan a focalizarse ya sea en las creencias y deseos conducentes a la acción (Davidson) o en la intención en acción (Searle). Sin embargo, Heidegger desea elaborar y explicitar una descripción de la actividad cotidiana, no deliberada, de hacer frente a la vida en todo momento. Este es su gran proyecto.

Pero para permitir que tal comportamiento se explye y se muestre como es por sí mismo, Heidegger debe librarse no sólo de las opiniones que tiene la tradición, sino también de la tendencia de nuestro sentido común de llevar la acción deliberada al foco de su atención. Como dice Heidegger:

Los prejuicios más peligrosos y tenaces relacionados con la comprensión de la intencionalidad no son los explicitados en forma de teorías filosóficas, sino los implícitos que surgen de la aprehensión e interpretación que naturalmente hace de las cosas el cotidiano "buen sentido" del Dasein. Estas interpretaciones erróneas más recientes son precisamente las menos notorias y las más difíciles de rechazar. (BP, 59)

Heidegger sostiene que el concepto de sentido común acerca de la acción y la conciencia no logra ver la estructura de nuestro modo más básico de comportamiento. Oponiéndose a la tradición, Heidegger quiere demostrar que normalmente no estamos temáticamente conscientes de nuestra actividad cotidiana y que cuando surge una conciencia temática auto-referente, ésta presupone un tipo de percatación no temática y no auto-referente.

En *Basic Problems*, en su crítica a la descripción que hace Kant de la percepción, Heidegger sugiere que la percepción tampoco es auto-referente en el sentido que da Grice al término, sino que se fundamenta en una apertura no auto-referente hacia el mundo. Así como la acción absorta e interesada en el mundo no incluye una experiencia o vivencia del actuar, es decir, un estado mental que en forma auto-referente causa un movimiento corporal, tampoco la percepción involucra una experiencia visual: sencillamente me veo atraí-

do y absorbido por el maravilloso espectáculo del mundo. El observa que “El estado de percepción [*perceivedness*]. . . en cierta medida es objetivo y en cierta medida subjetivo, y al mismo tiempo ninguno de los dos” (BP, 314). La apertura del Dasein hacia el mundo es lo que posibilita la experiencia derivativa de mirar o intentar ver, como por ejemplo en el caso extremo de un examen ocular, que tal vez se podría describir como una experiencia visual privada ocasionada por un objeto.¹⁵

Con *Ser y Tiempo*, Heidegger quiere dejar en claro que gran parte de la actividad cotidiana, es decir, el modo humano de ser, se puede describir sin tener que recurrir a una conciencia deliberada y auto-referente (pendiente de sí misma), y además quiere mostrar cómo esa actividad cotidiana puede desplegar y revelar al mundo descubriendo cosas en él, sin tener que recurrir a ninguna experiencia explícita o implícita de la separación entre lo mental y el mundo de los cuerpos y las cosas.

La tarea de sacar a luz el constructo existencial del Dasein nos lleva en primer lugar a la doble tarea, que intrínsecamente es una sola, de *interpretar más radicalmente los fenómenos de la intencionalidad y la trascendencia*. Con esta tarea —de poner a la vista, junto con la noción más originaria de la intencionalidad y la trascendencia, una determinación básica de la existencia total del Dasein— nos topamos con un problema central que ha permanecido desconocido para toda la filosofía anterior. (BP, 162)

Heidegger intentará mostrar que (1) la intencionalidad desprovista de contenido mental auto-referente es característica del modo sin-impedimentos de la actividad cotidiana del Dasein, mientras que la intencionalidad proveniente de un estado mental es un modo derivativo, y (2) estas dos modalidades de direccionalidad (trascendencia óptica) presuponen el ser-en-el-mundo, que es una trascendencia más originaria.

Resultará que la intencionalidad se fundamenta en la trascendencia del Dasein y es posible únicamente por esta razón —a la inversa, la trascendencia no se puede explicar en términos de intencionalidad. (BP, 162)

Ahora podemos entender por qué al final de la Decimotercera Sección, Heidegger asevera que “al saber, el Dasein logra una nueva *posición-de-el-ser (being-stance)* hacia un mundo que ya ha sido descubierto en [sic] el Dasein” (90, traducción corregida) [62]. Desde luego, la palabra “en” no debe ser entendida como si el mundo debiera hallarse como

una representación interna “dentro” del Dasein, sino más bien en el sentido de que el mundo se descubre en la actividad cotidiana de Daseinar, de estar(ser)-ahí —en la actividad llamada existir que a su vez es el modo de estar(ser)-en del Dasein.

Disponibilidad (Zuhandenheit) y Presencia (Vorhandenheit)

Al emprender el estudio del Capítulo III es importante tener en cuenta que para Heidegger existen dos preguntas fundamentales: (1) ¿Cuál modo de ser, el de los simples objetos o el de los equipos o implementos, hace que el otro sea inteligible? y (2) ¿Qué forma del ser posibilita *todos* los tipos de encuentros con las cosas, incluyendo el encuentro tanto con los objetos como con los equipos? Veremos que Heidegger no sólo cambia la pregunta ontológica misma, sino que además invierte la interpretación tradicional de que la actitud desinteresada y las entidades que esta postura revela son más básicas que la actitud interesada y las entidades que ésta revela. Ya no es cuestión de saber cuáles son los tipos de entidades que se pueden construir a partir de cuáles otros tipos de entidades. Esta pregunta tiene sentido únicamente si se acepta que la ontología es cuestión de reducción, es decir, que asume que las entidades son reducibles a algún tipo de substancia fundamental o elementos constitutivos. Heidegger pone en duda toda esta problemática de la filosofía tradicional. Y para esto se ve en la necesidad de describir dos modalidades del ser que denomina disponibilidad (*availableness*) y presencia (*occurrentness*), y dos modalidades de comportamiento que las revelan: el tratar o negociar con (*Umgang*) y la cognición (*Erkennen*). Luego se pregunta cuál modalidad del ser y cuál modalidad de comportamiento es directamente inteligible por nosotros y en qué sentido la otra modalidad es una modificación de aquella que es más fácilmente inteligible. Y lo que es aún más importante, nos señala una modalidad del ser llamada existir que da cuenta de *ambas* maneras de encontrarse con los seres y sus relaciones de prioridad.

Heidegger tendrá que cambiar su modalidad de argumentación para responder estas preguntas. Ni siquiera intenta demostrar sus tesis y así superar la tradicional distinción sujeto/objeto, o sus variaciones más recientes tales como el debate internalista/externalista referente al significado. “Un analítico no demuestra absolutamente nada

mediante las reglas de la ‘lógica de la consistencia’” (365) [315]. Pero tampoco piensa que esta imposibilidad de suministrar pruebas resulte en un empate, como por ejemplo en el caso de John Searle y Donald Davidson confrontándose sobre si hay que hacer filosofía a partir de una perspectiva subjetiva en primera persona, o a partir de una perspectiva objetiva en tercera persona. Para superar este tipo de impasse, Heidegger propone salirse de esta confrontación cartesiana tradicional, centrándose en el modo más básico del ser que él llama existencia. Para esto intentará demostrar que la versión tradicional es improbable a prima facie y bosquejará una alternativa, es decir, que los sujetos y los objetos se pueden entender sólo en términos del ser-en-el-mundo. Y esta alternativa se ha de “demostrar concretamente” (359) [311] y no por los métodos tradicionales.

Heidegger propone demostrar que el uso situacional de los utensilios es en algún sentido anterior al sólo mirar las cosas y que lo que se revela por el uso es ontológicamente más fundamental que las sustancias con ciertas propiedades libres de contexto que se revelan por la contemplación desapegada. (Este es el tema de este capítulo). Pero para entender por qué jamás es apropiado el modelo tradicional de sujetos autosuficientes que se relacionan con objetos autosuficientes utilizando un contenido mental, tenemos que mirar más profundamente. Así, Heidegger busca *suplantar* la tradición mostrando que los modos del ser de los utensilios y las sustancias, y de los actores y los contempladores, presuponen una comprensión de trasfondo del ser: la trascendencia originaria o el ser-en-el-mundo. (Ver capítulo 5).

Para comenzar, debemos recordar que la posición que el Dasein adopta acerca de sí mismo, vale decir, de su existencia, no es un pensamiento o experiencia interna; es el modo como actúa el Dasein. (Lo que hace que un bebé *japonés* sea un bebé *japonés*, es antes que nada lo que hace y la manera como se le presentan las cosas, y sólo en forma derivada son sus pensamientos, asumiendo que los tiene). El Dasein toma una posición ante sí mismo mediante su involucramiento con las cosas y las personas.

En términos cotidianos, nosotros nos comprendemos a nosotros mismos y nuestra existencia mediante las actividades que nos buscamos y las cosas que cuidamos. (BP, 159) Existir entonces significa, entre otras cosas, *relacionarse con uno mismo mediante el ser con seres*. (BP, 157)

De esta manera, Heidegger inicia su descripción fenomenológica del Dasein dirigiéndose a los seres con los cuales el Dasein está involucrado y el modo como está involucrado con ellos.

I. La intencionalidad absorta como anterior a la intencionalidad representacional

A. El equipo —lo disponible

Ya que no podemos dar por sentada la descripción tradicional de sujetos conociendo objetos como base para nuestra investigación del ser-en-el-mundo, debemos mirar, en cambio, nuestra forma interesada y cotidiana de encarar y asumir la vida.

El ser de aquellos seres que encontramos como más cercanos a nosotros se puede exhibir fenomenológicamente si tomamos como clave nuestro ser-en-el-mundo cotidiano, que llamamos nuestros “tratos” en el mundo y con los seres intramúndicos. (95) [66-67]

Este modo cotidiano de encarar y asumir las cosas es el que está permanentemente más cerca de nosotros. “El tipo de trato más próximo a nosotros. . . no es una cognición perceptual al desnudo, sino más bien ese tipo de interés que manipula las cosas y las pone en uso” (95) [67].

Pero, como hemos dicho, Heidegger no quiere simplemente privilegiar lo práctico; desea describir un involucramiento más fundamental de las personas con las cosas que lo que propone la relación tradicional entre contenido mental auto-referente y los objetos que están fuera de la mente. A esta direccionalidad más básica la denomina de distintas maneras según el texto: “trascendencia óptica” en *The Metaphysical Foundations of Logic*, “comportamiento-hacia” en *Basic Problems* y “ser-hacia” en *Ser y Tiempo*.

Heidegger primero señala que por lo general no nos encontramos con (usamos, hablamos acerca de, intercambiamos con) “meras cosas”, sino que más bien usamos las cosas que están a la mano para lograr algo. A estas cosas las denomina “equipo” [*Zeug*], en un sentido lo suficientemente amplio como para incluir cualquier cosa que tenga cierta utilidad: herramientas, materiales, juguetes, vestimenta, viviendas, etc.

Llamaremos “equipo” a aquellas entidades que encontramos con interés. En nuestros tratos nos cruzamos en nuestro camino con equipo para escribir, coser, trabajar, transportar, medir. La clase de ser que el equipo posee debe ser exhibida. (97) [68]

La característica fundamental del equipo o utensilio es que se usa para algo. “El equipo es esencialmente ‘algo-a-fin-de-’” (97) [68]. Sin embargo, es importante indicar que Heidegger no está definiendo el equipo meramente en términos de su a-fin-de (*in-order-to*). Un chimpancé que

utiliza un palo para alcanzar una banana, no está usando un equipo. El equipo siempre se refiere a otro equipo. “En el ‘a-fin-de’ como estructura hay una *asignación* o *referencia* de algo hacia algo” (97) [68]. Un “ítem” de equipo es lo que es únicamente en la medida que se refiere a otro equipo y así calza de una manera determinada dentro de un “todo equipamental”.

El equipo —en concordancia con su equipamentalidad— siempre es *en términos* de su pertenecer a otro equipo: tintero, lapicera, tinta, papel, secante, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, sala. (97) [68]

Entonces, para que algo funcione como equipo en el sentido que Heidegger le está dando al término, debe haber un nexo del otro equipo dentro del cual esta cosa funciona.

Tomado en un sentido estricto, no “hay” tal cosa como *un* equipo. Al ser de cualquier equipo siempre le pertenece un todo equipamental, en el cual puede ser este equipo que de hecho es. (97) [68]

Una pieza de equipo se *define* en términos de para qué uno la usa:

Qué y cómo es como esta entidad, su *que-idad* y *como-idad*, está constituida por este a-fin-de como tal, por su involucramiento. (BP, 293)

La funcionalidad que va con una silla, pizarrón, ventana, es exactamente aquello que hace que la cosa sea lo que es. (BP, 164)

Tomemos como ejemplo una silla. ¿Qué es lo que sabemos cuando sabemos cómo es ser una silla? (a) Es posible que conozcamos algunos hechos como la descripción física de la forma, el material y las relaciones entre las partes de aquellos objetos que llamamos sillas. Pero las sillas vienen en todo tipo de formas y materiales. Consideremos las sillas de lona. (b) Es posible que tengamos una imagen de una silla prototípica y comparemos otros objetos con ella para constatar cuánto se asemejan al prototipo. ¿Pero sabría un japonés tradicional o un hombre de la selva qué es una silla aun cuando tuviera esta imagen y la usara para escoger objetos semejantes? (c) Podríamos agregar un predicado de función, por ejemplo que una silla es un asiento portátil, pero también lo es un sillín de bicicleta. No se trata sólo de para qué es una silla en un sentido restringido; lo crucial es cómo calza con las mesas y tiene cabida en el resto de nuestras actividades. La seleccionamos como una silla reconociendo su lugar dentro del todo:

La *esto-idad* (*thisness*) específica de una pieza de equipo, su *individuación*. . . no está determinada primariamente por el espacio y el tiempo en el sentido de que aparece en una determinada ubicación espacio-y-tiempo. Más bien, lo que determina a una pieza de equipo como individual es su carácter y nexo equipamentales. (BP, 292)

“El hecho de que tenga [un] compromiso tal es ontológicamente definitivo para el ser de tal entidad, y no es una aseveración óptica sobre ella” (116) [84]. Heidegger denomina “*disponibilidad*” al modo de ser de aquellas entidades que se definen por su uso dentro del todo (114) [83].

B. La manera del Dasein de encontrarse con los equipamientos

1. Manipulación

Lo normal es que lleguemos a saber lo que una cosa es en términos de su funcionamiento. ¿Pero cómo podemos estudiar este funcionamiento? Evidentemente, la percepción no puede ser nuestra vía de acceso si por ella entendemos el sólo contemplar los objetos.

No importa con cuánta detención *miremos* la “apariciencia externa” de las cosas en cualquier forma que esto se haga, no podemos descubrir nada disponible. (98) [69]

Más bien, ya que un utensilio o una pieza de equipo es su ubicación o emplazamiento dentro de un contexto de uso, es decir, cómo se usa para lograr algo, nuestro modo más fundamental de entender el equipo y los utensilios, es utilizándolos.

Donde algo se está utilizando, nuestro interés se subordina al “a-fin-de” que es constitutivo para el equipo que estamos empleando en el momento; mientras menos miramos la cosa-martillo, y más lo cogemos y usamos, más primordial se nos hace nuestra relación con él, y más evidente se nos hace como aquello que es —como equipo. (98) [69]

Heidegger denomina a este modo de entender “manipular”.

Sin embargo, también es cierto que sabemos qué son los arados y las muletas, sin haberlos usado jamás. A esta comprensión de segunda mano, por así decirlo, Heidegger la hubiera llamado comprensión “positiva” del equipo, distinta de la comprensión “originaria” del equipo. Como queda claro en el Capítulo IV de *Ser y Tiempo*, un artículo de equipo, como una silla, es definido por aquello para lo cual es usado *normalmente* por un usuario normal y en una cultura donde tales ob-

jetos tienen una función establecida. De ahí entonces que el uso actual por alguien es esencial a una comprensión *originaria* de lo que es una pieza de equipo. Sin embargo, se puede tener una comprensión *positiva* del equipo estando meramente familiarizado con su función normal.

2. *Transparencia del equipo*

Cuando estamos usando un equipo, éste tiende a “desaparecer”. No nos percatamos en absoluto de que posee características.

La peculiaridad de lo originariamente disponible es que en su disponibilidad debe, por así decirlo, retraerse para estar disponible auténticamente. Aquello en lo cual habitan originariamente nuestros intercambios cotidianos no son los utensilios mismos. Al contrario, aquello que nos interesa originariamente es la tarea —aquello que debe hacerse en ese momento. (99) [69]

Consideremos el clásico ejemplo del bastón del ciego, usado también por Wittgenstein, Polanyi y Merleau-Ponty. Le entregamos al ciego un bastón y le pedimos que nos enumere sus atributos. Luego de tomarle el peso y palparlo, nos dirá que es liviano, suave, de más o menos 1 metro de largo, etc.; todo lo cual indica que tiene cierta presencia para él. Pero cuando el hombre empieza a manipular la caña, pierde su percatación del bastón; se percata sólo de la calzada (o lo que sea que toque el bastón); o, si todo va bien, ni siquiera se percata de eso, sino de su libertad para caminar, o tal vez únicamente de lo que está charlando con un amigo. Precisamente cuando ha sido apropiado más genuinamente, el equipo se hace transparente. Cuando se martilla un clavo, “El martilleo mismo revela la ‘manipulabilidad’ específica del martillo” (98) [69], pero no me percato de ninguna característica específica del martillo o del clavo. De lo único que estoy consciente es de la tarea, o tal vez, de lo que debo hacer cuando la concluya:

No tenemos ni siempre ni continuamente percepciones explícitas de las cosas que nos rodean en un ambiente que nos resulta familiar, y sin duda no estamos conscientes de ellas expresamente como disponibles. . . En la imperturbabilidad indiferente de nuestro trato acostumbrado con ellas, se toman accesibles precisamente con respecto a su presencia no intrusiva. La presuposición para una posible ecuanimidad de nuestros tratos con las cosas es, entre otras, la *cualidad ininterrumpida* de ese trato. No debe ser detenida en su progreso. (BP, 309)

En parte como un chiste, pero también con toda seriedad, Heidegger agrega que este retraerse o contenerse a sí mismo es el modo como el equipo es *en sí mismo*. “En esto consiste la estructura fenomenal del

ser-en-sí-mismo de las entidades disponibles” (106) [75]. Esta es una aseveración bastante provocativa. Los filósofos tradicionales, desde Platón a Husserl, han sido llevados a sostener que los atributos-de-uso de las cosas, su función como equipo, son relativos al interés, de modo que *no* están precisamente en ellas mismas. Ellos razonan que debido a que una misma cosa puede ser a la vez un martillo y un tope para una puerta, es decir, servir de dos formas a la vez, la cosa *como es en sí misma* no puede ser ni lo uno ni lo otro. Tiene que haber algo que subyace a estas dos perspectivas subjetivas y a sus respectivos predicados-de-uso, y ésa debe ser la cosa como substancia, independiente de nuestras proyecciones subjetivas. Como dice Husserl en una nota inédita llamada “Esto va en contra de Heidegger”:

El interés teórico se preocupa de lo que es; y eso, en todas partes, es lo que es idéntico a pesar de la variación de los sujetos y de sus intereses prácticos. . . Cualquiera puede verificar (si adopta una actitud teórica) que esta cosa aquí vale para el sujeto A como tal o cual pieza de equipo, pero para B es algo bastante diferente, que cualquier cosa se puede entreverar dentro de un nexo equipamental de muchas clases, tanto para el mismo sujeto como para sujetos distintos. . . Sea lo que sea que es cognizado, es un ser que es cognizado; y un ser es algo idéntico, algo identificable una y otra vez.¹

En el capítulo 6 veremos cómo Heidegger respondería a esta objeción. En términos generales estaría de acuerdo que desde una posición teórica, las substancias se pueden ver en forma abstracta desde su funcionamiento como equipo, pero argumentaría que el equipo no puede hacerse inteligible en términos de substancias objetivas más predicados-de-uso subjetivos. Dado que el equipo de ninguna manera es derivativo, y dado que el involucramiento es un modo de acceso tan genuino como la teoría, podemos decir que el equipo en uso es el equipo como es en sí mismo.

3. *Transparencia del Dasein*

No sólo el equipo es transparente; también lo es quien lo usa. Heidegger denomina “circunspección” a la comprensión que tiene el usuario de su ambiente en su modo cotidiano de hacer sus labores.² En sus clases, él describe esta actividad cotidiana como un tipo de “visión” que no involucra una percatación temática deliberada:

El *nexo equipamental* de las cosas, por ejemplo, el nexo de las cosas como nos rodean aquí, salta a la vista, pero no para el contemplador como si estuviéramos aquí sentados para describir las cosas. . . La visión en que surge primero

el nexo equipamental, en forma enteramente no entrometida e impensada, es la vista y visión de la *circumspección* práctica, de nuestra orientación práctica cotidiana. “Impensada” significa que no es aprehendida temáticamente para el pensamiento deliberado acerca de cosas; más bien, en la circumspección encontramos nuestro rumbo con respecto a ellas. . . Cuando entramos acá por la puerta, no aprehendemos las sillas, y lo mismo es válido para la manilla de la puerta. Sin embargo, están ahí en este modo peculiar: pasamos al lado de ellas circunspectamente, las evitamos circunspectamente. . . y cosas por el estilo. (BP, 163)

Un caso extremo de tal percatación no temática y no auto-referente es la experiencia que los atletas a veces denominan “fluir” o “jugar afuera de sus cabezas”.

Una persona sumida en el *fluir* de la experiencia se percata en forma intensa de sus propias acciones y a la vez se mantiene indiferente a esta misma percatación. Un escalador de rocas observa: “Uno está tan involucrado en lo que está haciendo que no piensa en sí mismo como algo separado de la actividad inmediata. . . Uno no se ve a sí mismo como separado de lo que está haciendo”.³

Aron Gurwitsch, discípulo de Husserl y acucioso lector de Heidegger, en su interpretación de *Ser y Tiempo* hace una excelente descripción del tipo de percatación que prescinde de uno-mismo y que acompaña a cualquier tarea que se encara con oficio y maestría:

Lo que se nos impone para hacer no está determinado por nosotros como si viniera de alguien que está fuera de la situación, simplemente contemplándola; lo que ocurre y lo que es impuesto son prescritos más bien por la situación y su propia estructura; y le hacemos más y mejor justicia en la medida que nos dejamos ser guiados por ella, es decir, mientras menos evitemos meternos en y subordinarnos a ella. Nos encontramos en una situación y estamos entreverados con ella, englobados por ella, en efecto justamente “absorbidos” dentro de ella.⁴

Según esta descripción filosóficamente desprejuiciada del encarar la cotidianidad con maestría, hay percatación de este tipo de actividad experta, pero no auto-percatación. Vale decir, no hay una experiencia auto-referente del actuar según lo entiende Searle (y lo hubiera entendido Husserl), es decir, no hay una experiencia de volición con las condiciones de satisfacción de que esta experiencia de actuar ocasiona o causa la acción. En palabras de Heidegger:

El sí mismo (*self*) y el mundo van juntos como una entidad única, el *Dasein*. El sí mismo y el mundo no son dos entidades, como sujeto y objeto. . . pero el

sí mismo y el mundo son la determinación básica del Dasein en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo. (BP, 297)

O, aún más directamente, “El Dasein. . . no es nada sino. . . absorción interesada en el mundo”. (HCT, 197)

Deberíamos intentar tomar nota y reflexionar acerca de la enorme cantidad de tiempo de nuestras vidas que transcurre en este estado (vestirse, trabajar, ir de un lado a otro, hablar, comer, etc.) y cuán pequeña es la fracción de tiempo que transcurre en la modalidad sujeto/objeto deliberada y esforzada de actuar. Desde luego, este modo deliberado de actuar es el que tiende a llamar nuestra atención, y por lo tanto, es el que ha sido estudiado en detalle por los filósofos. Precisamente para aclarar este punto, John Dewey introdujo la distinción entre saber-cómo (*know-how*) y saber-que (*know-that*).

Se podría decir. . . que sabemos cómo por medio de nuestros hábitos. . . Caminamos y leemos en voz alta, descendemos de y nos subimos a los tranvías, nos vestimos y desvestimos, y hacemos miles de actos útiles sin pensar en ellos. Sabemos algo, es decir, sabemos cómo hacerlos. . . Si optamos por llamar a [esto] conocimiento. . . entonces otras cosas que también se llaman conocimiento, conocimiento de y *acerca de* las cosas, conocimiento de *que* las cosas son así o asá, conocimiento que involucra reflexión y apreciación consciente, sigue siendo de otro tipo.⁵

La descripción que hace Heidegger de los intercambios cotidianos con las cosas y el circunspecto tomar en consideración al ambiente que posibilita estos intercambios, al negar los estados mentales auto-referentes, se podrían interpretar como que la acción es una conducta mecánica, disparatada. Pero basta con ver que el *comportamiento* cotidiano, si bien no es una *acción* deliberada, difiere al menos de cinco maneras de la *conducta* mecánica de un robot o un insecto:

1. *La circunspección es un modo de percatación.* Es una forma de experiencia, una apertura hacia el mundo y las cosas que en él se encuentran. Heidegger de hecho utiliza el término experiencia (*Erfahrung*) al decir que “en la modalidad de cotidianidad. . . algo ya ha sido experimentado ópticamente” (86) [59]. Pero esta experiencia se puede caracterizar únicamente como una apertura. No es una vivencia mental, interna, de primera-persona, privada, subjetiva (*Erlebnis*, término usado por Husserl), separada de y dirigida hacia objetos no mentales.

2. *El comportamiento es adaptable y encara la situación en una serie de formas.* Los carpinteros no martillan como robots. Aun al escribir a

máquina —aparentemente, lo más parecido a una acción refleja y automática—, el experto no retorna a las teclas de partida cada vez, sino que presiona la tecla siguiente desde donde estén sus manos en el momento. Al encarar el mundo con maestría, se responde en base a una vasta experiencia acumulada de lo ocurrido en situaciones previas, o mejor dicho, el comportamiento de uno manifiesta inclinaciones conformadas por una enorme cantidad de intercambios previos, de modo que en la mayoría de los casos, cuando ejercitamos estas inclinaciones, todo funciona como debiera.

3. *El comportamiento revela entidades bajo determinados aspectos.* La intencionalidad husserliana a veces se llama “a qué me dispongo” (*aboutness*), porque el contenido mental se dirige hacia un objeto bajo un aspecto determinado. La intencionalidad más primordial de Heidegger también se denomina adecuadamente “a qué me dispongo”, pero en este caso no es la mente la que se dirige a algo, sino la persona entera, ocupándose de lo suyo como de costumbre. Este “a qué me dispongo” (o “qué estoy por hacer o dispuesto a hacer”), al igual que la variedad descrita por Husserl, se dirige hacia las cosas bajo determinados aspectos. Yo puedo disponerme a hacer mis cosas de tal modo de usar mi escritorio para escribir, leer o dejar cosas encima. Así, dependiendo de qué me dispongo a hacer, es decir, aquello que Heidegger llama el “hacia-lo-cual” de mi actividad, me dirijo a y revelo cosas bajo distintos aspectos.

4. *Si algo se descompone, las personas y los animales superiores se sobresaltan.* Los mecanismos y los insectos jamás se sobresaltan. Las personas se sobresaltan porque su actividad está dirigida hacia el futuro, aun cuando no estén tras metas conscientes. El Dasein siempre se anticipa a sí mismo (ver capítulo 11).

5. *Si las cosas se ponen difíciles, debemos prestar atención y cambiar a la modalidad de intencionalidad deliberada sujeto/objeto.* Cuando esto ocurre, se tiene la sensación de esfuerzo descrita por James y Searle. Uno también va a tener expectativas y entonces podrá triunfar o fracasar y sentirse sorprendido.

II. Acción deliberada: intencionalidad representacional y sus objetos

La descripción que hace Heidegger de la utilización diestra o experta de los utensilios, le permite introducir tanto la noción de un nuevo

tipo de intencionalidad (el encarar absorto [*absorbed coping*]) que no es la direccionalidad propia de una mente que tiene un contenido dirigido hacia los objetos, como el encuentro con una nueva clase de entidad (el equipo transparente) que no es una substancia determinada, aislable. Sin embargo, para que esta introducción de un nivel más primordial de fenómenos sea convincente, no puede ignorar la descripción tradicional de sujetos y objetos, sino que más bien deberá mostrar su limitada legitimidad. Veremos que hay sujetos y objetos, pero que la tradición los introdujo demasiado pronto en el análisis y, además, los caracterizó mal al darles una función fundacional que no pueden ejercer.

Para sacar a luz la descripción que hace Heidegger de la aparición de los estados mentales tematizantes y su dominio correcto, se requerirá lo que podría considerarse una lectura forzada de su texto, ya que en la parte publicada de *Ser y Tiempo*, Heidegger no intenta hacerle justicia explícitamente a la descripción tradicional de la intencionalidad. El que finalmente intentara abordar el tema, sin embargo, se deja ver en un comentario que hace de Dilthey cuando éste habla sobre el esfuerzo. “Dentro de la misma conciencia”, escribe Heidegger en su explicación de Dilthey, “emergen la voluntad y su inhibición”. Luego Heidegger pregunta: “¿Qué clase de ser pertenece a este ‘emerger’? ¿Cuál es el sentido del ser del ‘dentro de’? ¿Qué relación-de-ser sustenta la conciencia con lo verdadero? Todo esto se deberá determinar ontológicamente” (253) [209]. Pero Heidegger aplaza la prometida discusión y se refiere nuevamente a ella sólo en la última página de *Ser y Tiempo* donde pregunta: “¿Qué estructura *positiva* tiene el ser de la ‘conciencia’. . .?” (487) [437]. De modo que jamás queda claro en qué medida Heidegger aceptaría una descripción husserliana/searliana de la acción deliberada. Pero aun así, intentaré reconstruir el relato de Heidegger de la posición que revela sujetos y objetos, es decir, el contenido mental y su referente, y su explicación de cómo una mala interpretación del cambio a esta posición lleva a los errores de la epistemología tradicional.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger da una sugerencia acerca de cómo surgen la conciencia temática y sus objetos.

Según nuestra interpretación hasta aquí, el ser-en-el-mundo equivale a una *absorción circumspecta no temática* en referencias o tareas constitutivas para la disponibilidad de un todo equipamental. Cualquier interés ya es como es, debido a cierta familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede extraviarse en lo que encuentra dentro del mundo. . . La presencia de

los seres es empujada al primer plano por posibles quiebres en ese todo referencial en que “opera” la circunspección. . . (107, cursivas mías) [76]

Así Heidegger deja abierto un espacio para darle cabida a la intencionalidad tradicional, en el punto donde surge un quiebre. Por ejemplo, si la manilla de una puerta se atasca, nos descubrimos *tratando* deliberadamente de girarla, *deseando* que gire, *esperando* que se abra la puerta, etc. (Desde luego, esto no quiere decir que estuvimos tratando, deseando, esperando, etc. todo el tiempo). Con la perturbación, aparece un nuevo modo de Daseinar. Dewey ya había señalado el mismo fenómeno:

Es un lugar común el que mientras más depuradamente eficiente es un hábito, más inconsciente es su operación. Solamente un tropiezo en su funcionamiento ocasiona emoción y pensamiento.⁶

A pesar de que se centra en el caso especial de una falla o perturbación, el punto básico de Heidegger es que el contenido mental surge cada vez que la situación requiere atención deliberada. Como lo señala Searle cuando analiza el lugar del contenido intencional, “La intencionalidad alcanza el nivel de destreza”. El cambio a la deliberación es provocado por cualquier situación donde ya no es posible el encarar absorto —cualquier situación que, como dice Heidegger, requiere “un tipo más preciso de circunspección, tal como ‘inspeccionar’, comprobar lo que se ha logrado [etc.]” (409) [358]. La atención deliberada, y por ende la conciencia temática intencional, también puede estar presente, por ejemplo, en la curiosidad, al leer y reparar instrumentos y al diseñar y probar equipo nuevo. Sin embargo, Heidegger se concentra en la experiencia específica del quiebre, es decir, en la experiencia que tenemos cuando el encarar en curso se ve en problemas.

A. Tres tipos de disturbio: lo no disponible

Una vez que se interrumpe la actividad en curso, emergen nuevos modos de encuentro y se revelan nuevos modos de ser. Cuando algo anda mal con mi martillo, por ejemplo, me veo obligado a prestar atención al martillo y al martillar. Según Heidegger, hay tres modos de disturbio: notoriedad (*conspicuousness*), tenacidad (*obstinacy*) e intrusión (*obtrusiveness*). Estos progresivamente hacen aparecer al Dasein como un sujeto pensativo, y a la presencia como el modo del ser de sustancias aisladas, determinadas.

Las modalidades de notoriedad, intrusión y tenacidad tienen la función de llevar al primer plano la característica de presencia de lo disponible. (104) [74]

Heidegger no distingue claramente las diferentes funciones de cada uno de estos tres tipos de trastorno. Sin embargo, para mostrar que en la misma línea de su desacuerdo con Husserl y con la comprensión tradicional de la intencionalidad, y también con su objetivo de mostrar el lugar apropiado de la subjetividad husserliana, voy a reordenar e interpretar selectivamente lo dicho por Heidegger. Una manera de entender esto es considerando estos tres modos de quiebre como perturbaciones de gravedad creciente de las cuales gradualmente va emergiendo un sujeto consciente provisto de estados mentales auto-referentes dirigidos hacia determinados objetos con atributos. (En el capítulo 5 se analizará el rol del trastorno al revelar *el mundo*).

Esta lectura de las tres modalidades de trastorno da más importancia a lo no disponible de lo que permite concluir el texto inmediato. Con todo, queda claro que dos de los tres modos de quiebre descritos por Heidegger, que denominaré *quiebre temporal* y *quiebre total*, revelan dos nuevas modalidades de tener encuentros con entidades y dos nuevas maneras de ser de las entidades: no disponibilidad y presencia. Ambas juegan un rol importante en la estructura global de *Ser y Tiempo*. El otro tipo de quiebre, la *disfunción*, es una sinopsis de las dos anteriores. Al bosquejar los pasos que llevan de lo disponible a lo no disponible, para luego llegar a lo presente, voy a usar selectivamente el texto del filósofo para relacionar mi descripción detallada con la presentación esquemática de Heidegger.

1. Disfunción (Notoriedad)

Heidegger dice que cuando el equipo funciona mal, descubrimos su inutilidad por la “circunspección de los intercambios en que lo usamos”, y así el equipo se vuelve “notorio” (o “conspicuo”). “La *notoriedad* presenta al equipo disponible como en cierta no disponibilidad” (102-103) [73]. Pero tenemos maneras de reparar fácilmente la mayoría de las formas normales de mal funcionamiento, de modo que tras un primer momento de sorpresa y viendo ahora un objeto carente de significado, nos trasladamos a un nuevo modo de encarar la tarea en que estábamos y seguimos adelante. “La presencia pura se anuncia a sí misma en tal equipo, pero sólo para retrotraerse a la disponibilidad de algo que nos interesa” (103) [73].

Otra respuesta posible es pedir ayuda. En sus análisis posteriores sobre el lenguaje, Heidegger menciona esta posibilidad. El encarar o

hacer frente a la disfunción “puede adoptar la forma [de decir] ‘El martillo es demasiado pesado’, o sencillamente ‘¡Demasiado pesado!’, ‘¡Pásame otro martillo!’... dejando a un lado la herramienta inapropiada, o cambiándola, ‘sin malgastar palabras’” (200) [157]. Si consigo ayuda, la conducta circunspecta transparente se recupera tan rápida y fácilmente que el Dasein no tiene que adoptar una nueva posición.

2. *Quiebre temporal (tenacidad): del encarar absorto al encarar deliberado y a la deliberación*

El quiebre temporal (cuando algo bloquea la actividad en curso) requiere de un desplazamiento a un modo en que lo que previamente era transparente, ahora se torne explícitamente manifiesto. Privados del acceso a lo que estamos acostumbrados, actuamos *deliberadamente*, prestando atención a lo que estamos haciendo.

Cuando el equipo se descompone, aparecen sus diversas referencias. Si, por ejemplo, el martillo que estoy usando para golpear clavos resulta demasiado grande o pesado para realizar la tarea y no puedo alcanzar otro martillo, “se ha perturbado la tarea constitutiva del ‘a-fin-de’ [este martillo es algo que se usa para golpear clavos] a un ‘hacia-esto’ [golpear los clavos dentro de la pared para sujetar estas repisas]” (105, mi glosa entre paréntesis) [74]. Heidegger sostiene que cuando las cosas marchan como es debido, “las tareas mismas no son observadas; están más bien ‘ahí’ y nos sometemos interesadamente a ellas. Pero cuando una tarea *ha sido perturbada* —cuando algo no es utilizable para algún objetivo— entonces la tarea se torna explícita” (105) [74].

Cuando hay una perturbación seria e incluso se bloquea la actividad deliberada, el Dasein se ve forzado a tomar aun otra posición: la *deliberación*. Esta involucra una planificación reflexiva. En la deliberación, uno se detiene y considera lo que está ocurriendo y planea el paso siguiente, todo esto en un contexto de actividad involucrada. Aquí encontramos el tipo de raciocinio que la filosofía tradicional formalizó en el silogismo de utilidad práctica.

El esquema característico a [deliberar] es el “si-es-que-entonces”; si esto o aquello, por ejemplo, ha de producirse, ponerse en práctica, evitarse, entonces se necesitarán algunos modos y medios, circunstancias u oportunidades. (410) [359]

La deliberación puede estar limitada a la situación local o tomar en cuenta lo que no está presente en ese momento y lugar. Heidegger denomina “vislumbrar” a tal planificación de largo alcance.

La deliberación se puede efectuar aun cuando aquello que es acercado por ella circunspectamente no esté disponible palpablemente y no tenga presencia muy de cerca. . . Al vislumbrar, la deliberación visualiza directamente aquello que es necesario pero que no está disponible. (410) [359]

Aparentemente, el vislumbrar posee el tipo de ‘a qué me dispongo’ o direccionalidad propio de tener algo en mente que está ubicado más allá de la situación local, que Husserl llama *referirse* para distinguirlo de *indicar*.⁷ Sin embargo, Heidegger nos advierte que la tradición no se ha esmerado en describir este fenómeno y por ende se ha visto atrapada en el famoso pseudo problema: ¿cómo puede dirigirse un estado mental hacia un objeto que ni siquiera está presente? La descripción de la filosofía tradicional supone que un sujeto se relaciona con un objeto por medio de algún contenido mental autosuficiente. En esta descripción de la intencionalidad, se supone que las representaciones mentales son entidades especiales en la mente del sujeto que pueden ser descritas con entera independencia del mundo, mientras que los objetos de tales representaciones son referentes igualmente independientes. En *Ideas*, Husserl llama a las entidades que posibilitan la intencionalidad: sentidos o *noemata*, y dice que el fenomenólogo puede estudiarlos efectuando la reducción fenomenológica, es decir, poniendo al mundo entre paréntesis y reflexionando directamente sobre estos sentidos. Heidegger rechaza cualquier versión de una descripción mental de nuestra capacidad para referirnos a los objetos. “La circunspección que vislumbra no se relaciona con ‘meras representaciones’” (410) [359].

Heidegger sustituye la reducción que hace Husserl al *noema*, por un desplazamiento de la atención desde *un ser* —un martillo, por ejemplo— a los *modos de comprensión de*, propios del Dasein, es decir, los modos de encarar algo, por ejemplo, *el ser* no disponible a la mano.

Para Husserl, la reducción fenomenológica, que esbozó por primera vez expresamente en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenal* (1913), es el método de llevar la visión fenomenológica desde la actitud natural del ser humano cuya vida está involucrada con el mundo de las cosas y las personas, de vuelta a la vida trascendental de la conciencia y sus experiencias noético-noemáticas, en que los objetos están constituidos como correlatos de la conciencia. Para nosotros, la reducción fenomenológica significa llevar de vuelta la visión fenomenológica desde la aprehensión de un ser, sea cual sea el carácter de esa aprehensión, a la comprensión del ser de este ser. . . (BP, 21)

Sin embargo, Heidegger no pretende negar que cuando el encarar algo con maestría llega a su límite y requiere atención deliberada, de esa

situación emerge un sujeto consciente de los objetos; más bien, desea describir este sujeto con precisión e interpretarlo de nuevo.

Porque ¿qué puede ser más obvio que un “sujeto” esté relacionado con un “objeto” y viceversa? Esta “relación-sujeto-objeto” debe presuponerse. Pero mientras esta presuposición es incuestionable en su facticidad, esto también la torna pernicioso si su necesidad ontológica y en especial su sentido ontológico quedan en la oscuridad. (86) [59]

¿Entonces en qué medida están involucradas las *representaciones* cuando nos topamos con un trastorno? Sin duda hay comprometido algún tipo de *contenido* mental, ya que efectivamente tenemos creencias y deseos y experimentamos el esfuerzo —pero esto no necesariamente compromete el tipo de entidades mentales autosuficientes que los filósofos han supuesto desde Descartes. Según esta tradición, la característica esencial de las representaciones es que son *puramente* mentales, es decir, pueden ser analizadas *sin referencia al mundo*. Husserl sostiene que mente y mundo son dos esferas de la realidad completamente independientes. Heidegger se focaliza en esta aseveración con respecto al contenido mental:

Esta distinción entre sujeto y objeto penetra e invade todos los problemas de la filosofía moderna e incluso se extiende dentro del desarrollo de la fenomenología contemporánea. En *Ideas*, Husserl dice: “La teoría de las categorías debe comenzar absolutamente desde la más radical de todas las distinciones del ser: el ser como conciencia [*res cogitans*] y el ser como ser que se ‘manifiesta’ en la conciencia, el ser ‘trascendente’ [*res extensa*]. Entre conciencia [*res cogitans*] y realidad [*res extensa*] se extiende un verdadero abismo de sentido”. (BP, 124-125, paréntesis de Heidegger)

Heidegger rechaza esta interpretación tradicional de lo mental. Según él, incluso la deliberación no es la reflexión teórica pura y desapegada descrita por la tradición filosófica. Más bien, debe transcurrir en el trasfondo de una absorción en el mundo.

El refrenarse del uso del equipo está tan alejado de la ‘teoría’ pura, que la clase de circunspección que retarda y “considera” sigue estando enteramente cogida por el equipo disponible en el que se está interesado. (409) [357-358]

Aun cuando las personas tienen “representaciones mentales”, es decir, contenido mental, como las creencias y deseos, y hacen planes, siguen reglas, etc., lo hacen siempre contra un trasfondo de actividad involucrada e interesada. Ya que, como veremos en el capítulo 5, Heidegger

sostiene que la acción deliberada e incluso la contemplación teórica siempre ocurren en el trasfondo del mundo, puede decir:

Si, en la ontología del Dasein, nos 'alejamos' de un "Yo" sin palabras para proveer a este "Yo" de un objeto y de una relación con ese objeto ontológicamente sin base, entonces no habremos 'presupuesto' demasiado, sino que *demasiado poco*. (363) [315-316]

Lo que está describiendo Heidegger se puede ilustrar mejor observando el rol que desempeñan las reglas al tratar con lo no disponible. Tomemos las reglas de acto-conversación, por ejemplo. Cuando estoy actuando en forma transparente —por ejemplo, haciendo una promesa— no necesito en absoluto de reglas. He aprendido a prometer por imitación y soy un experto prometedor. Pero si algo sale mal, tal vez me vea en la necesidad de invocar una regla —por ejemplo, la regla que dice que uno debe cumplir sus promesas. Pero es importante notar que no se trata de una regla estricta cuyas condiciones de aplicación están estipuladas por la regla misma. Es una regla *ceteris paribus*, es decir, aplicable únicamente si todo lo demás sigue igual. En el caso de una promesa no cumplida, hay excusas permitidas, como estar enfermo o comprender que lo prometido causaría un daño. La regla "siempre cumple tus promesas" es aplicable junto con la regla "manteniéndose todo lo demás igual". Desde luego, no enunciarnos esta última regla, ni podríamos enunciar qué es todo lo demás, ni qué vale como igual. Además, si intentáramos definir cada excepción, como estar enfermo, tendríamos que traer a colación nuevas condiciones *ceteris paribus*. Estas condiciones *ceteris paribus* jamás captan nuestras prácticas de trasfondo compartidas, más bien las presuponen. Estas prácticas son un aspecto de nuestros modos cotidianos transparentes de hacer frente a la vida. Por lo tanto, el entendimiento no está en nuestras *mentes*, sino en el Dasein —en los modos diestros y expertos en que estamos acostumbrados a comportarnos. Así, aun cuando el contenido mental como las reglas, creencias y deseos surgen en el nivel no disponible, no pueden ser analizados como representaciones *auto-contenidas*, como lo suponía la tradición. La actividad deliberada sigue dependiendo del involucramiento y compromiso del Dasein dentro de un trasfondo transparente de destrezas para encarar.⁸

Entonces los filósofos tradicionales tenían razón al pensar que los seres humanos tienen una especie de rol privilegiado para revelar objetos, pero este rol no es desempeñado por sujetos, sino por el Dasein. De ahí que a veces Heidegger se refiera al Dasein como "el sujeto" (entre comillas):

Si, entonces, la investigación filosófica desde el comienzo de la antigüedad. . . se orientó hacia la razón, el alma, la mente, el espíritu, la conciencia, la autoconciencia, la subjetividad, esto no es por accidente. . . La tendencia hacia el “sujeto” —no siempre uniformemente inequívoco y claro— se basa en el hecho de que la indagación filosófica de alguna manera entendió que la base de cualquier problema filosófico substancial podría y tendría que ser procurada a partir de una elucidación adecuada del “sujeto”. (BP, 312)

Este proyecto requeriría una elucidación explícita de la modalidad del ser del “sujeto”, vale decir, la existencia. Pero la filosofía tradicional no efectuó lo que Heidegger considera el obvio paso siguiente:

Se podría haber esperado que ahora la ontología tomara al sujeto como un modelo de entidad e interpretara el concepto del ser observando el modo del ser del sujeto —convirtiendo desde ese momento el *modo del ser* del sujeto en un problema ontológico. Pero eso es precisamente lo que no ocurre. Las motivaciones de la orientación originaria de la filosofía moderna hacia el sujeto no son ontológico-fundamentales. La motivación no es conocer precisamente *qué* y *cómo* el ser y la estructura del ser se pueden clarificar en términos del Dasein mismo. (BP, 123)

Heidegger añade:

La intencionalidad, la relación de sí mismo con algo, a primera vista parecía algo trivial. Sin embargo, el fenómeno resultó perplejizante apenas reconocimos con claridad que una comprensión correcta de la estructura tiene que estar en guardia en contra de dos errores comunes que aún no han sido superados ni siquiera en la fenomenología (objetivación y subjetivación erróneas). La intencionalidad no es una relación presente entre un sujeto presente y un objeto presente, sino que es constitutiva para el carácter relacional del comportamiento del sujeto como tal. . . La intencionalidad no es algo objetivo, ni algo subjetivo en el sentido tradicional. (BP, 313-314)

Si elaboramos una ontología fenomenológica del “sujeto”, encontramos que, contrariamente a lo que dice la tradición, los estados mentales no son básicos ni fundamentales. Hemos visto que al tratar con lo disponible, el Dasein está absorbido transparentemente en el equipo y no experimenta su actividad como algo causado por un “estado mental”. Ahora hemos agregado que el quiebre temporal pone de relieve a la acción deliberada e introduce así el “contenido mental”, pero sólo ante el trasfondo de un encarar y asumir no mental.

Por parte de las entidades tampoco sigue habiendo transparencia. De la misma manera como el quiebre temporal revela algo semejante

a lo que la tradición ha considerado como un “sujeto”, también revela algo como un “objeto”, y así como el “sujeto” revelado no es la mente autosuficiente y aislable que la tradición había supuesto, sino que está involucrado en el mundo, el “objeto” revelado tampoco es una sustancia autosuficiente y aislable, sino que se define por su no disponibilidad. En el caso del desperfecto, “lo disponible no es meramente *observado* ni mirado como algo presente; la presencia que se da a conocer está aún ligada a la disponibilidad del equipo. Tal equipo aún no se esconde tras el disfraz de las meras cosas”. (107) [74].

Esto significa que lo no disponible necesariamente surge en un contexto práctico:

Cuando algo no puede utilizarse —cuando, por ejemplo, una herramienta definitivamente se niega a funcionar— se puede hacer notorio únicamente en y para los intercambios en que se manipula algo. Aun mediante la más aguda y perseverante “percepción” y “representación” de las cosas, uno jamás puede descubrir algo así como el daño de un utensilio. (406) [354]

Para ver a qué está llegando Heidegger, basta con considerar una radio descompuesta. El decir que la radio no funciona, es decir que ha dejado de trabajar con respecto a los tratos habituales del Dasein con ella. Los electrones, sin embargo, siguen funcionando perfectamente; o sea, siguen obedeciendo las leyes de la naturaleza. El mero escuchar cuidadoso no puede determinar que el ruido de estática que sale de la radio no sea parte de las actividades cotidianas del Dasein.

Sin embargo, el uso involucrado *puede* revelar características no disponibles. En efecto, cuando el equipo se descompone temporalmente y la circunspección se torna deliberada, los usuarios involucrados ya no encuentran que el equipo es transparente, sino que ahora posee características que son diferentes de aquellas con que contaban. Por ejemplo:

Cuando estamos usando un equipo circunspectamente, podemos decir. . . que el martillo es demasiado pesado o demasiado liviano. Incluso la proposición de que el martillo es pesado puede dar expresión a una deliberación interesada y significar que el martillo no es uno fácil —en otras palabras, que se requiere fuerza para manipularlo, o que será difícil de manipular. (412) [360]

Así se revela una modalidad del ser del equipo que es más determinada que el funcionamiento transparente y, sin embargo, cuyo modo de ser no es el de una cosa presente, definida, aislada, con atributos presentes.

Cuando el martillo que estoy usando deja de funcionar y no puedo conseguir otro de inmediato, tengo que tratar con él como un martillo demasiado pesado, desbalanceado, roto, etc. Estas características pertenecen al martillo únicamente en la medida que es usado por mí en una situación específica. El *ser demasiado pesado* definitivamente no es un *atributo* del martillo, y a pesar de que la tradición filosófica tiene mucho que decir sobre los atributos y los predicados que los denotan, no tiene nada que decir acerca de dichas características situacionales. Hay predicados nominales, como “pesado”, y predicados relacionales, como “más pesado que”, pero ningún sistema de relaciones lógicas fijas capta características situacionales como “demasiado pesado para este trabajo”. Efectivamente, aunque pasamos buena parte de nuestras vidas interactuando con las cosas en términos de las características que ellas revelan cuando hay un trastorno, no existe un término filosófico para estas características. De ahí que Heidegger se refiera a ellas colocando el término “atributo” entre comillas, como en el segundo caso a continuación:

El término “atributo” corresponde a algún carácter definido que es posible que las cosas posean. Cualquier cosa disponible es, en el peor de los casos, apropiada para algunos objetivos e inapropiada para otros; y sus “atributos” están, por así decirlo, aún ligados a estas formas en que resulta apropiado o inapropiado. (114-115) [83]

A estas características situacionales, pasadas por alto por la tradición, las llamaré *aspectos*, para distinguirlas de los *rasgos* descontextualizados que Heidegger, siguiendo la tradición, llama atributos.

(Aquí vale la pena hacer notar una interesante asimetría. Los aspectos iluminan algo acerca del objeto en la situación que ya era el caso. Por ejemplo, el martillo era demasiado pesado aun antes de percatarme de ello. Pero como vimos recién, cuando empiezo a deliberar, no es que simplemente me percate de estados mentales que ya estaban ahí; comienzo a tener creencias y deseos referidos a la situación. Así, en una veta heideggeriana, se podría sostener —como lo hizo Sartre en *Transcendence of the Ego*— que la distinción sujeto/objeto, característica del cartesianismo, ocurre cuando tratamos la deliberación y la reflexión dentro del mismo modelo que el notar los aspectos. Entonces llegamos a suponer que los estados mentales auto-referentes que surgen cuando reflexionamos sobre nuestra actividad deliberada, han estado todo el tiempo en la periferia de nuestra conciencia causando esa actividad).

Hay muchas clases de aspectos. Un trastorno puede, por ejemplo, llevarnos a notar los aspectos funcionales de una pieza de equipo. Esto, a su vez, nos permite escoger y distinguir sus partes. Uno puede distinguir (Heidegger diría “liberar”) el asiento y el respaldo de una silla de lona, por tomar un caso extremo, únicamente cuando nos estamos relacionando con ella *como con una silla*. O bien, en el caso puramente perceptual de buscar algo rojo, podremos notar el rojo cálido lanudo de un chaleco, o el rojo frío y brillante de un carro de incendios. Estos aspectos no son atributos libres de contexto expresables en predicados. Sin embargo, el chaleco y el carro de incendios podrían ser vistos como con atributos idénticos haciendo calzar el rojo cálido lanudo y el rojo frío metálico con una cartilla de colores y descubrir que ambos calzan con la misma muestra de color libre de contexto. Heidegger insinúa esto cuando habla del modo como un atributo “se libera, por así decirlo, de su inclusión no expresada en el ente mismo” (199) [157]. Esto nos lleva al tipo de entidades aisladas y a sus atributos aislables susceptibles de ser definidos, que vienen a ser los ladrillos con que se construye la teoría científica y la ontología tradicional.

3. Quiebre total (intrusión): transición desde la deliberación involucrada y sus intereses a la reflexión teórica y sus objetos

Una situación donde falta una pieza de equipo puede ser la ocasión para que se produzca la transición de lo no disponible a lo presente. Heidegger señala que, en tales casos, los elementos que no faltan en la situación pierden el carácter de disponibilidad y se revelan a sí mismos en la modalidad de mera presencia.

Mientras más urgentemente necesitamos lo que falta, y más auténticamente es encontrado en su no disponibilidad, más prominente y destacado se torna aquello que está disponible —tanto así, que parece perder su carácter de disponibilidad. En efecto, se revela a sí mismo como algo sólo presente y nada más. . . (103) [73]

Cuando nuestro trabajo se ve interrumpido en forma permanente, podemos contemplar inermes los objetos restantes o tomar una nueva posición teórica desapegada hacia las cosas e intentar explicar sus atributos causales subyacentes. Hay lugar para tales reflexiones teóricas sólo cuando se interrumpe la actividad absorta en curso.

Si conocer ha de ser posible como un modo de determinar la naturaleza de lo presente al observarlo, entonces primero debe haber una *deficiencia* en nuestro tener-que-ver interesado en el mundo. (88) [61]

Esto es lo que Heidegger generalmente quiere decir cuando afirma que la actitud teórica presupone una retención de la actitud práctica. Sin embargo, Heidegger a veces parece querer decir que la postura teórica es meramente lo que queda luego de la cesación de la actividad práctica. En esta visión extrema, la única posición que queda cuando retenemos nuestro interés actual y renunciamos a nuestro proyecto inmediato, es sencillamente contemplar las cosas.

Cuando el interés se refrena en cualquier tipo de producir, manipular y cosas por el estilo, se pone a sí mismo en lo que ahora es *el único modo restante del ser-en*, el modo de sencillamente quedarse al lado de. . . Esta clase del ser hacia el mundo nos permite encontrarnos con entidades intramundícas únicamente por el modo como se *ven*. . . (88, cursivas mías) [61]

Esta descripción haría equivalente el conocer teórico con el mero mirar o contemplar. Heidegger rectifica esta interpretación en una nota al margen: “Apartar la mirada de, no es mirar a. Esto último tiene su propio origen y tiene como resultado necesario este apartar la mirada de. La observación tiene su propia primordialidad” {83}. Es decir, observar no es sólo mirar. Una vez que se produce un quiebre en nuestra actividad en curso, *podemos* sencillamente mirar los objetos, pero también podemos comprometernos en otra actividad, en la reflexión teórica, que opera “privando al mundo de su mundaneidad de una manera definida” (94) [65]. Como veremos, según Heidegger, hay dos modalidades de “sencillamente mirar”: el contemplar con curiosidad por el puro gusto de la distracción, y el observar con la fascinación que conduce a la teoría. El aislamiento de los atributos requeridos por la teoría (el apartar la mirada de su contexto) es motivado en forma independiente y requiere de su propio tipo de destreza. Para Heidegger, la teoría científica es una *postura autónoma*. No es mera curiosidad, ni está basada en un interés por el control. La ciencia *no* es una razón instrumental. En esto, Heidegger es más tradicional que pragmáticos como Nietzsche, Peirce o el Habermas temprano.

Más adelante en *Ser y Tiempo*, al introducir su descripción de la ciencia teórica, Heidegger se aboca al carácter especial de la actitud teórica.

Cuando en el curso del análisis *ontológico existencial* nos preguntamos cómo “surge” el descubrimiento *teórico* a partir del interés circunspecto. . . estamos preguntando cuáles de estas condiciones implicadas en el constructo del Dasein son existencialmente necesarias para la posibilidad de que el Dasein exista a la manera de la investigación científica. Esta formulación de la pregunta está dirigida a una *concepción existencial de la ciencia*. (408) [356-357]

En primer lugar, la teoría requiere de características descontextualizadoras tomadas del contexto de las prácticas cotidianas. Por ejemplo, nos trasladamos desde un encontrarnos con el *aspecto* del martillo, su pesadez, a encontrarnos con lo que los filósofos llaman el *atributo* pesadez. A pesar de que en ambos casos podemos usar las mismas palabras (“El martillo es pesado”), en el caso de los atributos,

esta proposición puede significar que la entidad ante nosotros, que ya conocemos circunspectamente como un martillo, tiene un peso —es decir, tiene el “atributo” de pesado: ejerce una presión sobre lo que está bajo él, y se cae si esto se retira. Cuando este tipo de hablar se entiende así, ya no se habla dentro del horizonte de. . . un todo equipamental y sus relaciones de involucramiento. (412) [360-361]

En la aseveración “física” de que “el martillo es pesado”, pasamos por alto. . . el carácter de utensilio de la entidad que encontramos. . . (413) [361]

Aquí hallamos una nueva actitud que revela un nuevo modo del ser: presencia. Heidegger resume así este importante cambio.

¿Por qué aquello de lo cual estamos hablando —el martillo pesado— se manifiesta en forma diferente cuando modificamos nuestro modo de hablar? No se debe a que estamos tratando de evitar ser manipulados, ni porque sencillamente estamos tratando de no ver el carácter equipamental de esta entidad, sino más bien porque estamos mirando la cosa disponible que hemos encontrado, y estamos mirándola “de una manera nueva” como algo presente. *La comprensión del ser* que había guiado a nuestros intercambios interesados respecto a las entidades intramúndicas *ha sido completamente cambiada*. (412) [361]

Cuando las características dejan de relacionarse entre sí de una manera concreta, cotidiana y significativa, como aspectos de una cosa en un contexto particular, los atributos aislados restantes pueden ser cuantificados y relacionados por leyes científicas explicativas y tomados como evidencia en favor de entidades teóricas. “En razón a su ser-sólo-presentes-y-nada-más. . . los ‘atributos’ de las entidades pueden ser definidos matemáticamente en términos de ‘conceptos funcionales’” (122) [88]. Por ejemplo, la pesantez se relaciona a través de la ley de gravedad con la atracción de la tierra. Asimismo, los atributos aislados sin significado contextual pueden combinarse de acuerdo al cálculo

predicado y ser usados en modelos formales. Las leyes y los modelos formales suministran un contexto nuevo para los atributos presentes, y esencialmente carentes de significado.

Heidegger quiere enfatizar tres puntos. (1) Para poder llegar a encontrarnos con los meros objetos, es necesario ir más allá de nuestros intereses prácticos. (2) Los “hechos al desnudo”, relacionados entre sí a través de leyes científicas, son aislados mediante una actividad especial de visión selectiva, más bien que haber sido simplemente encontrados o hallados. (3) Los “hechos” científicamente relevantes no se extraen de su contexto a través de un proceso de visión selectiva; en realidad, están cargados-de-teoría, es decir, han sido recontextualizados dentro de una proyección nueva. En la teoría newtoniana, por ejemplo,

algo presente en forma constante (la materia) se revela de manera anticipada, lo que abre el horizonte de modo que uno puede guiarse a través del mirar esos items constitutivos. . . determinables cuantitativamente (movimiento, fuerza, locación y tiempo). Sólo “a la luz” de una naturaleza que ha sido proyectada así, es posible encontrar algo como un “hecho” y usarlo para un experimento regulado y delimitado en términos de esta proyección. La “fundamentación” de la “ciencia factual” fue posible únicamente porque los investigadores comprendieron que, en principio, no hay tal cosa como “hechos al desnudo”. (414) [362]

(Nótese que la descripción de la proyección teórica que hace aquí Heidegger no tiene nada que ver con la noción de proyección introducida en el capítulo 11).

Es importante tomar nota de la derivación que hace Heidegger de la actitud teórica y de las entidades científicas y las relaciones que ésta revela, porque con frecuencia se dice erróneamente que él no tiene una descripción del conocimiento teórico. Pero, en realidad, provee una sofisticada descripción de la ciencia que, como la de Kuhn, pone énfasis en el rol de las destrezas científicas y en la teoría como medios para producir datos, pero que a diferencia de Kuhn, aún da cabida al realismo científico. (Ver capítulo 15).

La teoría requiere de una actitud especial que Heidegger denomina *tematizar*.

La proyección científica contenida en cualquier entidad que de alguna manera haya salido a nuestro encuentro, es lo que permite entender en forma explícita su clase de ser. . . La articulación de la comprensión del ser, la delimitación de

un área de materia de estudio. . . y el esbozo del modo de concepción más apropiado para tales entidades, pertenecen a la totalidad de este proyectar; y esta totalidad es lo que llamamos “*tematizar*”. Su objetivo es liberar a las entidades intramúndicas que encontramos dentro del mundo y así liberarlas para que puedan “ellas mismas lanzarse en contra de” un puro descubrir —es decir, que las entidades puedan convertirse en “objetos”. La tematización objetiva. (414) [363]

A primera vista podrá parecer que la descripción que hace Heidegger de la tematización como un objetivar, pone en peligro todo su proyecto, ya que su “análisis temático del ser-en” (169) [130] finalmente terminaría objetivando al Dasein. De hecho, Husserl formuló esta misma objeción al leer *Ser y Tiempo*. Sin embargo, esta crítica de reflexión filosófica, a pesar de ser aplicable a Platón y Descartes, es un malentendido radical cuando se aplica al proyecto emprendido por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Debemos ser cuidadosos en distinguir la *tematización objetivante* del hecho de sencillamente percatarnos de algo no disponible, lo que Heidegger llama *conciencia temática*. El método adoptado por Heidegger en *Ser y Tiempo* es una versión sistemática del acto de prestar atención y tomar en cuenta lo cotidiano. Heidegger se descubre a sí mismo en posesión de un modo de ser (existencia) que él apenas entiende. Está intentando, mediante una modalidad comprometida e interesada, apartarse de su contexto local práctico, pero al mismo tiempo, quiere aclarar esta comprensión desde adentro, mostrando sus diversos aspectos.

Pero como acabamos de notar, el científico que hace ciencias naturales también está interesado en su trabajo y habita en el mundo de su disciplina. ¿Cómo, entonces, difiere su posición objetivante de la posición hermenéutica de Heidegger? La respuesta es clara si es que vemos que el científico está desapegado de y así es capaz de tematizar y objetivar su objeto, la naturaleza, mientras que el ontólogo hermenéutico hace que su tema sea precisamente el entendimiento de trasfondo compartido que existe donde habita y del cual no puede separarse. (Ver capítulo 11). Heidegger seguramente hubiera sostenido que su hermenéutica es una forma especial de atención deliberada involucrada —una respuesta auténtica a la angustia, que es una forma especial de desazón. (Ver capítulo 10). Si esto es así, entonces Heidegger debe haber tenido la intención de separar claramente su análisis *temático* involucrado de la existencia, que revela aquello en lo cual hemos habitado desde siempre, de la tematización objetivante desapegada que es característica de todas las disciplinas, desde la física a la historia factual.⁹

III. Transición de la reflexión teórica a la contemplación pura

A pesar de estar desapegado del contexto práctico cotidiano, el científico está interesado en su trabajo y habita en la “matriz disciplinaria” que forma la base de su método de observar y teorizar con destreza y expertizaje. Sin embargo, en ausencia de actividad involucrada, otra posición posible es la contemplación pura desinteresada. Esta posición, “que permite que las entidades se encuentren solamente en la forma como se ven” —a diferencia de la teoría—, es puro mirar y en efecto puede llamarse simplemente un modo deficiente de involucramiento.

Dada la distinción existente entre la proyección teórica y la mera contemplación, Heidegger puede distinguir el asombro, que es lo que motiva a la reflexión teórica que intenta comprender encontrando nuevas relaciones abstractas, de la simple curiosidad que sólo contempla las cosas.

En reposo, el interés no desaparece; la circunspección, sin embargo, se libera y ya no está ligada al mundo del trabajo. . . Pero cuando la curiosidad se ha liberado, se interesa en ver, no para comprender lo visto. . . sino sólo para ver. . . [Así] la curiosidad no tiene nada que hacer con observar entidades y maravillarse ante *ellas*. . . (216, cursivas mías) [172]

Heidegger sostiene que la contemplación pura suministra la base para la ontología tradicional. “Ser es aquello que se manifiesta a sí mismo en la percepción pura que pertenece a la contemplación, y solamente por ese ver es que se descubre el ser. La verdad primordial y genuina yace en la contemplación pura. Esta tesis se ha mantenido como el fundamento de la filosofía occidental” (215) [171]. Heidegger concede que este tipo de posición es posible, sin embargo no tiene el rango fundacional que le ha asignado la filosofía tradicional. Como veremos en el capítulo 6, Heidegger, en oposición a los filósofos tradicionales desde Platón a Husserl, niega la relevancia filosófica que pueda tener aquello que aparece ante la contemplación pura.

IV. Implicancias filosóficas

A. Resumen de cuatro modos del ser de las entidades aparte del Dasein

Primero revisemos los cuatro modos como el Dasein puede encarar a los seres, y los cuatro modos del ser que tienen los entes así revelados. (Ver Tabla 3 en pp.).

1. El Dasein puede sencillamente enfrentar o encarar. O, si hay algún problema, el Dasein puede simplemente cambiar a algún otro modo de encarar y así seguir funcionando. En ambos casos, lo único revelado es la manipulabilidad de lo disponible, es decir, su *disponibilidad*.

2. El Dasein puede confrontar su equipo dentro de su contexto como algo defectuoso e intentar arreglarlo o mejorarlo y así conseguir que funcione otra vez. El Dasein emerge así como un “sujeto” con un “contenido mental”, que se dirige hacia cosas independientes, con aspectos cuyo modo de ser es la *no disponibilidad*.

3. El Dasein puede descontextualizar su objeto. En tal caso, revela rasgos o atributos libres de contexto. Estos pueden ser recontextualizados en modelos formales y en teorías científicas. El científico, sin embargo, sigue siendo un sujeto diestro involucrado, no un sujeto autónomo desapegado, como en la descripción tradicional de la teoría. Lo revelado así es *presencia*.

4. El Dasein puede sencillamente contemplar, sin recontextualizar. Tal atención desinteresada y las entidades aisladas que revela, hacen surgir la ontología tradicional —un intento constantemente renovado, si bien infructuoso, por describir todo en términos de algún tipo de sustancias últimas por parte de ambos, sujeto y objeto. Así se llega al fenómeno erróneamente caracterizado por la filosofía tradicional de la mente como un sujeto aislado auto-contenido que confronta un objeto aislado auto-contenido, dos ejemplos de un modo ficticio de ser que Heidegger denomina *presencia pura*.

Cabe preguntarse si acaso el Heidegger tardío aún sostenía que la disponibilidad y la presencia eran los modos básicos del ser de las entidades aparte del Dasein. Ya en *Ser y Tiempo* no pensaba que fueran las únicas maneras del ser (ver análisis de la visión primitiva de la naturaleza en el capítulo 6), y con su discusión posterior de las cosas y las obras de arte, introdujo una descripción detallada de varias otras modalidades del ser. Pero jamás se dio por vencido ni reseñó históricamente los dos modos básicos del ser esbozados en *Ser y Tiempo*. En su última obra publicada, *On Time and Being*, destaca la disponibilidad y la presencia como “modos de estar presente o ser testigo” (“*modes of presencing*”).¹⁰

B. La cuestión de la prioridad

Ahora podemos preguntarnos qué tipo de prioridad le asigna Heidegger al nivel de encaramiento con lo cotidiano, y qué tipo de argumento tiene para respaldar su aseveración. Aquí debo hablar en nombre de Heidegger, pues él no aborda el asunto directamente. Yo creo que él haría dos afirmaciones relacionadas concernientes a la inadecuación de la descripción epistemológica tradicional de los sujetos presentes con contenidos mentales dirigidos hacia objetos presentes.

1. Los sujetos con experiencia interna puestos en contraste contra los objetos externos, no surgen necesariamente del modo de ser del Dasein. El Dasein podría estar sencillamente absorbido en el mundo. En un paraíso terrenal, es concebible una cultura simplificada donde las destrezas de los miembros se entreveran tan bien con el mundo que uno jamás tendría que hacer nada deliberadamente, ni tener planes o metas explícitos.¹¹

2. En nuestro mundo, los sujetos frecuentemente necesitan relacionarse con los objetos mediante acciones deliberadas que incluyen deseos y metas, además de producir sus condiciones de satisfacción. Pero aun cuando Searle tenga razón al decir que esto se puede describir mejor en términos de contenidos mentales auto-referentes, toda la intencionalidad temática debe llevarse a cabo en un trasfondo de un encarar y asumir transparente. Incluso para actuar deliberadamente, debemos orientarnos en un mundo que nos resulte familiar.¹² (Para más detalles, ver capítulo 5).

Si estuviéramos decididos a defender la tradición epistemológica, y con ello la prioridad del contenido mental, aún se podría sostener, como lo hizo Husserl en *Crisis* (148-151) y como lo hacen los científicos cognitivos hoy en día, que incluso en el encarar cotidiano transparente experto, la persona sigue reglas inconscientes y que nuestras prácticas cotidianas de trasfondo son generadas por un sistema de creencias inconsciente o tácito. Leibniz, por ejemplo, considera las destrezas como teorías sobre las cuales aún no tenemos claridad. Al respecto, dice: “Todavía no se describen las más importantes observaciones y cambios de las destrezas en todo tipo de oficios y profesiones. . . Desde luego, también podemos esbozar y llegar a escribir esta práctica, ya que en el fondo es tan sólo otra teoría”.¹³ Es decir, el modo como enfrentamos lo disponible se basa en la aplicación de reglas presentes a hechos presentes —todo saber-cómo es en realidad un

saber-que, sólo que no tenemos claridad acerca de lo que realmente estamos haciendo. Jürgen Habermas aún sostiene la siguiente visión cognitiva: "En las acciones dirigidas-hacia-metas. . . se expresa un conocimiento implícito; en principio, este saber-cómo también se puede transformar en un saber-que".¹⁴ El trabajo de Seymour Papert del Laboratorio de Inteligencia Artificial del M.I.T. es un buen ejemplo de la culminación cognitiva de esta tradición. Papert sostiene que incluso destrezas físicas como el andar en bicicleta o el malabarismo se ejecutan siguiendo teorías. Uno podría aprender a andar en bicicleta con mayor facilidad si siguiera los pasos de un programa especial para esto. Según Papert, cuando uno considera las destrezas como programas, "la recompensa es la capacidad de describir analíticamente algo que hasta entonces era conocido sólo de una manera kinestésico-perceptual global".¹⁵

Heidegger no puede dar argumentos demoleedores en contra de esto, si es que un argumento tiene que deducir conclusiones a partir de premisas ya acordadas; pero Heidegger puede afirmar, y de hecho afirma, haber suministrado una demostración concreta de su posición, indicando que cuando describimos cuidadosamente la actividad cotidiana de encarar en curso, efectivamente no nos encontramos con ningún estado mental. De modo que no debemos dar por sentado, como lo hace Daniel Dennett por ejemplo, que la gente que se dispone a hacer algo, cualquier cosa, por ejemplo un sandwich de pavo, está resolviendo problemas mediante la formación de creencias acerca de qué ocurrirá si se abre la puerta del refrigerador, cuán bien va el pavo con el pan, si acaso el pavo se adherirá al pan y cosas por el estilo.¹⁶ Asimismo, no podemos asumir, como lo han hecho los filósofos tradicionales desde Aristóteles a Davidson y Searle, que sencillamente por el hecho de que nuestro concepto de la acción requiere que una acción sea explicable en términos de creencias y deseos, al no encontrar creencias y deseos conscientes que estén provocando nuestras acciones, estemos por ello justificados para postularlos en nuestras explicaciones.

La descripción tradicional de las destrezas y habilidades como teorías, ha ganado reconocimiento junto con el supuesto éxito de los "sistemas expertos" en computación. Si los sistemas expertos basados en reglas extraídas a partir de la observación de las destrezas y prácticas de los expertos, en verdad logran convertir el saber-cómo en un saber-que, esto en sí constituiría una masiva vindicación de la tradición filosófica y además un duro golpe a la controversia suscitada por Heidegger al sostener que no hay evidencias que digan que la

descripción tradicional de las destrezas se puede reconstruir en términos del conocimiento. Felizmente para Heidegger, ocurre que ningún sistema experto ha sido capaz de funcionar tan bien como los expertos mismos a quienes sus supuestas reglas los están obligando a operar con gran velocidad y precisión.¹⁷ Así, el trabajo en sistemas expertos sustenta la afirmación de Heidegger de que los hechos y las reglas “descubiertos” en la actitud desapegada no logran captar las destrezas manifiestas en el encarar circunspecto.

Todo esto no *demuestra* que los estados mentales no deban estar involucrados en la actividad cotidiana. Lo que sí hace es traspasar la tarea de su demostración a aquellos que quieren dar prioridad a las representaciones mentales. Esto porque ahora están en la postura filosófica no fenomenológica, bastante típica por lo demás, de decir que para que sus teorías sean valederas, nuestro modo de ser deberá resultar completamente diferente de lo que en apariencia es.

La Mundaneidad (*worldliness*)

I. La mundaneidad del mundo

En el capítulo 3 vimos la crítica substancial que hace Heidegger a la idea de un sujeto auto-contenido dirigido hacia un objeto aislable y definido. También vimos que propone redescubrir la intencionalidad como la trascendencia óptica de un “sujeto” que se define socialmente y se relaciona con un “objeto” definido holísticamente, todo esto con el trasfondo de una trascendencia más originaria. Luego, en el capítulo 4, presentamos el intento de Heidegger de hacerle justicia a las intovisiones y descubrimientos de la tradición epistemológica, evitando al mismo tiempo sus distorsiones, para lo cual provee una descripción detallada de los varios modos de trascendencia óptica que abarcan desde el puro encarar el mundo hasta el sujeto práctico temáticamente consciente y finalmente al conocedor teórico tematizante. Además vimos cómo Heidegger utiliza en contra de la *epistemología* tradicional con su típica relación sujeto/objeto, la observación *ontológica*, de que nuestro modo cotidiano transparente de encarar lo disponible, puede ocurrir en forma independiente de la emergencia de un sujeto temáticamente consciente con contenido mental, que luego tendría que relacionarse con un objeto. Con esto en mente, finalmente podemos abocarnos a lo que más le interesa a Heidegger en el Capítulo III: la trascendencia originaria o la mundaneidad del mundo.

Al describir el fenómeno del mundo, Heidegger quiere situarse detrás del tipo de intencionalidad en que están los sujetos dirigidos hacia los objetos, como ha sido discutido y distorsionado por la tradición, e incluso quiere situarse detrás de la intencionalidad más básica que es propia del encarar cotidiano, y centrarse detrás del contexto o trasfondo, en base al cual ocurren todos los tipos de direccionalidad. En contraposición a lo que propone la *ontología* tradicional, Heidegger intentará mostrar que las tres modalidades del ser que hemos conside-

rado —disponibilidad, no disponibilidad y presencia— presuponen el fenómeno del mundo (con su modo de ser, la mundaneidad), que no se puede hacer inteligible en términos de ninguna de estas tres modalidades. La descripción del mundo como un fenómeno que posee una estructura distintiva propia que posibilita y pone en relieve el comportamiento óntico del Dasein, es tal vez la contribución más importante y original de *Ser y Tiempo*. Efectivamente, ya que mundaneidad es otra manera de denominar la exponibilidad de algo o la comprensión del ser del Dasein, la mundaneidad viene a ser el fenómeno guía detrás del pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo*, e incluso en sus obras más tardías.

Heidegger comienza haciendo una distinción entre el sentido tradicional de lo que se entiende por “mundo” y el sentido fenomenológico de “mundo”. Estos dos sentidos del término son generalizaciones de los sentidos categóricos y existenciales del vocablo “en” (“in”) descritos en el capítulo 3.

II. Cuatro sentidos de mundo

En la página 93 [64-65 del original], Heidegger esboza los modos categóricos y existenciales en que se usa el término mundo, distinguiendo un sentido óntico (que se relaciona con entidades) de un sentido ontológico (que se relaciona con el modo del ser de esas entidades). Heidegger enumera cuatro sentidos de “mundo”. Podemos esbozarlos más agudamente como dos sentidos de “universo” y dos sentidos de “mundo”.¹

A. Inclusión

1. El sentido categórico-óntico (el número 1 de Heidegger)

La palabra “mundo” se puede usar para significar un *universo*, concebido como una totalidad de objetos de determinada clase. Por ejemplo, el universo físico como el conjunto de todos los objetos físicos, o un universo de discurso, como las matemáticas, definidas como el dominio de todos los objetos estudiados por los matemáticos.

2. El sentido categórico-ontológico (sentido número 2)

Un conjunto de particularidades especificadas en términos de las características esenciales de las entidades que constituyen el conjunto. Por ejemplo, lo que define al “mundo físico”, es decir, lo que *todos* los objetos físicos tienen en común. Lo mismo vale para el mundo de

entidades abstractas. Esto es lo que Husserl llamó el *eidos* que define cada región del ser, y que Heidegger denomina el modo del ser de cada región.

B. Involucramiento

3. *El sentido existentiell-óntico (sentido número 3)*

El mundo es “aquello ‘en lo cual’ [*wherein*] se puede decir que ‘vive’ un Dasein fáctico como tal” (93) [65].² Esta acepción de mundo se refleja en locuciones tales como “el mundo del niño”, “el mundo de la moda” o “el mundo de los negocios” (esto, a diferencia del lugar de trabajo, es en lo que se está “en” [*in*], por ejemplo, cuando se está “en” los negocios). En este sentido, aquello que Kuhn llama una “matriz disciplinaria” —“toda la constelación de creencias, valores, técnicas y otras cosas compartidas por los miembros de una determinada comunidad”—³ sería un mundo. Así, es correcto decir, por ejemplo, que el mundo de las matemáticas fue convulsionado por la demostración de Gödel. Aquí ayuda contrastar el *mundo físico* (sentido número 1) —como un conjunto de objetos— con *el mundo de la física* —una constelación de equipos, prácticas e intereses en que moran los físicos. Otra manera de percibir este cambio radical en significados es notar que si bien es legítimo hablar de los pecados del mundo, no tiene mucho sentido hablar de los pecados del universo. Los distintos mundos (de los negocios, del niño y de las matemáticas) son diferentes “modalidades” dentro del sistema total de equipo y prácticas que Heidegger denomina *el mundo*. Heidegger llama el “fenómeno del mundo” a esos modos dados del ser (119) [86].

Entre las numerosas modalidades posibles del fenómeno de mundo, Heidegger incluye “el nosotros-mundo ‘público’ o el ambiente ‘propio’ más cercano (doméstico)” (93) [65]. Es importante notar que todos esos “mundos especiales”, como también los llama, son públicos. No hay tal cosa como *mi mundo*, si por esto entendemos una esfera privada de experiencias y significados que es autosuficiente e inteligible por sí misma y, en consecuencia, más fundamental que el mundo público compartido y sus modalidades locales. Tanto Husserl como Sartre siguen a Descartes al comenzar por *mi mundo* e intentar responder cómo un sujeto aislado puede darle significado a otras mentes y a *el mundo intersubjetivo compartido*. Heidegger, por el contrario, piensa que el tener que compartirse es inherente a la idea del mundo, de manera que *el mundo* siempre resulta anterior a *mi mundo*.

Con igual originalidad, el Dasein es siendo-con otros y siendo-entre los seres intramúndicos. El mundo, dentro del cual se encuentran estos seres, es. . . siempre y con antelación, el mundo que uno comparte con los demás. (BP, 297)

Nuestra comprensión del mundo es preontológica. Es decir, habitamos en el equipo, en las prácticas y en los intereses, siempre en algún dominio sin percibirlo o intentar explicarlo.

El mundo como ya develado por adelantado es tal, que de hecho no nos ocupamos de él, ni lo aprehendemos, sino que más bien es tan auto-evidente, tan familiar, que nos olvidamos completamente de él. (BP, 165)

4. *El sentido existencial-ontológico (sentido número 4)*

La mundaneidad del mundo es la manera del ser que tienen en común nuestro sistema más general de equipo y prácticas, y cualquiera de sus subregiones. (Cuando intentamos imaginarnos otra realidad, como en la ciencia ficción, sólo logramos imaginar nuestro mundo modificado en algunos detalles. Asimismo, cuando intentamos imaginarnos cómo es ser un gato o un delfín, sólo logramos imaginar que poseen una suerte de versión empobrecida de nuestro mundo. Por eso Heidegger dice: "La ontología de la vida se logra mediante una Interpretación privativa" (75) [50]).

En este sentido existencial, la filosofía tradicional ha ignorado el fenómeno de mundo.

En filosofía, aún no se ha reconocido el concepto de mundo, o el fenómeno así designado. (BP, 165)

De manera que Heidegger, en su investigación ontológica, debe delinear la estructura general del mundo. Sin embargo, en rigor, la estructura del mundo no se puede articular completamente ni abstraer de todas las instancias, a fin de hacerse comprensible para un ser racional que desde ya no habita nuestro mundo. Tampoco se puede demostrar que esta estructura sea *necesaria* para cualquier mundo como tal. De modo que no podemos lograr el conocimiento a priori del mundo tradicionalmente demandado por las proposiciones existentes acerca de las estructuras esenciales. La estructura del mundo es "a priori" sólo en el frágil sentido de que *ya está dada* al estar estructurando otro submundo, sea cual sea.⁴ A lo más, a quienes moran en el mundo con nosotros, podemos señalarles algunos prominentes aspectos estructurales de este mundo real. Si logramos encontrar una estructura

común al mundo y a cada una de sus modalidades, habremos encontrado la estructura del mundo como tal. (En la Segunda División de *Ser y Tiempo*, Heidegger intentará mostrar que esta estructura es isomórfica con la estructura de la temporalidad).

III. La estructura del mundo

A. Involucramiento

Hemos visto que el equipo se *define* por su función (a-fin-de [*in-order-to*]) dentro de un todo referencial. Ahora Heidegger agrega que, para realmente *funcionar*, el equipo debe calzar dentro de un contexto de actividad significativa. A este “calzar o tener cabida dentro” lo denomina *involucramiento* (*Bewandtnis*). (Esta palabra también se podría traducir como “incidiendo sobre” o “pertinente a”. El término “involucramiento” tiene asociaciones desafortunadas, pero servirá, siempre y cuando el involucramiento de una silla en mi actividad de alimentarme, por ejemplo, no se confunda con el tipo de involucramiento existencial que los seres humanos tienen entre sí y en su mundo [ver capítulo 3]). El todo involucramental es aquel a través del cual cobran sentido todos los involucramientos.

Toda vez que algo disponible está involucrado [es relevante]. . . , de *qué* tipo de involucramiento se trata [cómo es relevante], en cada caso ha sido delineado por adelantado en términos de la totalidad de esos involucramientos [relaciones de relevancia]. Por ejemplo en un taller, la totalidad de los involucramientos que lo disponible posee en su disponibilidad, es “anterior” a cualquier ítem de equipo. (116, mi glosa entre paréntesis) [84]

Enunciando este importante punto en forma más general y relacionándolo con el fenómeno de mundo, podemos decir:

Un involucramiento en particular se descubre sólo a través del descubrimiento anterior de un todo-involucramental. De modo que en cualquier involucramiento descubierto. . . , el “carácter mundano” de lo disponible ha sido descubierto previamente. (118) [85]

Los martillos cobran sentido cuando son referidos a los clavos, etc. ¿Pero cómo cobra sentido la actividad de martillar? El equipo tiene sentido únicamente en el contexto de otro equipo; nuestro uso del equipo tiene significado porque nuestra actividad tiene sentido. Así, además del ya visto “a-fin-de” con que se asigna al equipo dentro de un

todo equipamental, el uso del equipo exhibe un “en-lo-cual” ([*where-in*] contexto práctico), un “con-lo-cual” ([*with-which*] ítem de equipo), un “hacia-lo-cual” ([*towards-which*] meta) y un “en-bien-a” ([*for-the-sake-of-which*] punto final). Veamos un ejemplo específico: escribo en el pizarrón *en* una sala de clases, *con* un trozo de tiza, *a fin de* dibujar un gráfico, como un paso *hacia el* explicar a Heidegger, *en bien a* mi ser un buen profesor.⁵

En un momento volveremos al en-bien-a (que reviste especial interés en el análisis de Heidegger), pero antes debemos detenernos a examinar el “hacia-lo-cual”. Es un error considerar el hacia-lo-cual como meta de la actividad, si la meta se piensa en forma intencionalista como algo que el Dasein tiene en mente.

La espera del “hacia-lo-cual” no es una consideración de la “meta”, ni una expectativa de la inminente conclusión del trabajo por hacer. De ninguna manera tiene el carácter de lograr poner al alcance de la mano algo en forma temática. (405) [353]

Heidegger se opondría a descripciones tradicionales de la actividad cotidiana como las que se encuentran en el análisis que hace Aristóteles del silogismo práctico y en las filosofías contemporáneas de la acción (por ejemplo, en Donald Davidson), que sostienen que debemos explicar toda acción como causada por el deseo de alcanzar alguna meta. Heidegger, como hemos visto, también rechazaría la afirmación de John Searle de que aun cuando no haya un deseo, debemos tener en mente sus condiciones de satisfacción, de modo que la experiencia de actuar contenga dentro de sí misma una representación de la meta de la acción. Según Heidegger, para explicar el encarar cotidiano transparente, no necesitamos introducir una representación mental de una meta. La actividad puede ser *propositiva* sin que el actor tenga en mente un *propósito*.

El examen fenomenológico confirma que, en una gran variedad de situaciones, los seres humanos se relacionan con el mundo de una manera organizada propositiva sin el acompañamiento constante de estados representacionales que especifiquen a qué está orientada la acción por lograr. Esto es evidente en actividades de gran destreza como tocar piano o esquiar, en actividades habituales como conducir a la oficina o lavarse los dientes, en actividades no pensadas como darse vueltas en la cama o gesticular mientras se habla, y en actividades espontáneas como ponerse de pie de un salto durante una acalorada discusión o moverse en el asiento y tamborear con los dedos

durante una charla aburrida. En general, es posible estar sin una representación de una meta de corto o largo alcance de lo que se está haciendo. En efecto, a veces uno se sorprende al cumplirse la tarea, como cuando se interrumpen nuestros pensamientos por haber llegado finalmente a la oficina. O tomemos la descripción que hace el basquetbolista Larry Bird de los Boston Celtics de su experiencia del complejo acto propositivo de pasar la pelota en un partido: “[Muchas de] las cosas que hago en la cancha son sólo reacciones a situaciones del momento. . . No pienso en algunas de las cosas que estoy tratando de hacer. . . Muchas veces he efectuado un pase y no me doy cuenta hasta unos instantes después”.⁶

Tales fenómenos no se limitan a respuestas musculares, sino que existen en todas las áreas donde se encara y asume en forma diestra cualquier tipo de práctica, incluyendo el área puramente intelectual, no física. Muchas instancias de resolución de problemas complejos que parecen implementar una estrategia de largo alcance, como por ejemplo, una movida de ajedrez, se pueden entender mejor como respuestas directas a gestalten perceptuales familiares. Tras años de observar el desarrollo de partidos de ajedrez, un gran maestro, con sólo mirar las pautas en el tablero, puede hacer jugadas magistrales mientras su mente deliberada y analítica está absorta en otra cosa.⁷ Este tipo de juego, basado en la atención previa a miles de juegos reales o registrados en libros, incorpora una tradición que determina la respuesta adecuada a cada situación y, por lo tanto, posibilita el juego propositivo, estratégico, de largo alcance, sin que el jugador necesite tener en mente un plan o meta.

Así, una descripción de la acción no deliberada indica que a menudo nos vivenciamos a nosotros mismos como activos, pero sin estar en absoluto conscientes de lo que estamos tratando de hacer. Este tipo de comportamiento no pensado es tan típico de las actividades en un día normal como su contrario. De hecho, éste suministra el trasfondo no prominente que nos permite focalizarnos deliberadamente en lo inusual, lo importante o lo difícil.

Sin embargo, según Heidegger, la tradición tiene razón en algo: tal conducta diestra y experta no es un flujo indiferenciado de conductas. Se le puede encontrar sentido al tener una dirección y segmentos reconocibles. Por ejemplo, salgo de casa, conduzco hasta la universidad, estaciono, ingreso a mi edificio, abro mi puerta, entro a mi oficina, tomo asiento en mi escritorio y me pongo a trabajar. Le encontramos sentido a nuestro propio comportamiento, o al de los demás, en términos de tal direccionalidad hacia objetivos de largo y corto alcance.

Pero esto no debería llevarnos a postular que hay intenciones mentales en la acción, ya que no existen evidencias de que esta división de la actividad en subconjuntos inteligibles necesite estar en la mente de la persona que está absorbida en la actividad, más de lo que un atleta que está vivenciando el flujo de experiencia está intentando positivamente encestar y anotar un punto para su equipo. El “hacia-lo-cual” es el término no intencionalista de Heidegger para indicar los patrones que usamos para encontrarle sentido a un flujo determinado de actividad dirigida.

Luego Heidegger explica el final de la serie de los hacia-lo-cual, es decir, aquello en bien a lo cual se efectúa la actividad:

El “hacia-lo-cual” primario es un “en-bien-a”. (116) [84]

En el martillar hay un involucramiento en asegurar algo; en el asegurar algo hay un involucramiento con la idea de protegerse del mal tiempo; y esta protección “es” en bien a [*um willen*] suministrar abrigo para el Dasein —es decir, en bien a la posibilidad de que el Dasein sea. (116) [84]

El “en-bien-a” siempre pertenece al ser del Dasein, para quien, en su ser, ese mismo ser es esencialmente un *problema*. (116-117) [84]

Sin embargo, el fabricar un resguardo o refugio es un mal ejemplo de un en-bien-a, porque sugiere una necesidad instintiva ya incluida por la naturaleza dentro del organismo, en lugar de uno de los modos posibles en que el ser del Dasein resulta un problema para él mismo. En defensa de Heidegger deberíamos notar que habla de dar resguardo como una *posibilidad* del ser del Dasein. Quizás la idea sea que las personas no son llevadas a construir casas del mismo modo como las aves son llevadas por sus instintos a construir nidos. Ser dueño de casa y preocuparse de que el techo esté en buenas condiciones para soportar el invierno es uno de los muchos modos posibles del ser del Dasein. Sin embargo, en algunas culturas, uno puede interpretarse a sí mismo como ermitaño e irse a vivir a la intemperie en la ladera de una montaña.

Heidegger usa el término “el en-bien-a” para llamar la atención al modo como la actividad humana cobra sentido en proyectos de largo alcance, y así evita cualquier insinuación con respecto a la existencia de una meta final. Un en-bien-a, como *ser padre* o *ser profesor*, no debe tomarse como una meta que tengo en mente y puedo lograr. En efecto, no es en absoluto una meta, sino más bien una auto-interpretación que informa y ordena todas mis actividades.

Como una primera aproximación, podemos considerar como “roles” y “metas” sociales los en-bien-a que el Dasein “se asigna a sí mismo”. Sin embargo, Heidegger jamás usa los términos “roles” y “metas”. Cuando estoy encarando algo exitosamente, mi actividad puede verse como si poseyera un sentido determinado, pero para ello no necesito tener una *meta*, y menos aún un *plan* de vida de largo alcance (como suponen los investigadores de Inteligencia Artificial como Roger Schank).⁸

“Rol” o “papel” tampoco es un término completamente adecuado. El tema del rol viene a ser la etapa final de un movimiento que va desde el encarar transparente hasta la tematización consciente. Si en un momento dado entro en problemas con el modo como está armada mi vida, mis en-bien-a pueden surgir intencionalmente como metas que estoy luchando por alcanzar pero que en ese momento no están disponibles. Puedo modificar mi posición ante mi vida y ponerme a deliberar sobre aspectos de ella tales como mis *relaciones* (alumno, amante, padre, etc.), y puedo pensar acerca de mi *ocupación* y si acaso debería cambiarla por otra. Como padre o profesor, debo someterme a todo un conjunto de normas referentes a mis responsabilidades, las que podrán ser enunciadas por reglas *ceteris paribus* si, por ejemplo, fracasan las interacciones en curso y tengo que comparecer ante un juzgado. Los *roles* sólo se observan desde afuera (por así decirlo) a nivel de presencia. Estos son rasgos libres de contexto de la vida de las personas y corresponden a predicados de función que describen rasgos objetivos del equipo. Así como los predicados de función, que veremos más adelante, no pueden capturar las características holísticas del equipo, los predicados de rol tampoco pueden capturar lo que uno sencillamente sabe hacer y ser cuando ha sido socializado hacia alguno de los en-bien-a disponibles en nuestra cultura.

Sin embargo, cabe recordar que, en rigor, no deberíamos hablar del ser socializado del *Dasein*. Los seres humanos no tienen Dasein en ellos hasta que *son* socializados. Para tomar una posición sobre sí mismo, es decir, para *ser* sí mismo, el Dasein necesita tanto de los “en-bien-a” como de toda la estructura involucramental. Por esta razón, Heidegger dice que el Dasein *en cada caso ya* se ha asignado a sí mismo un a-fin-de en términos de un en-bien-a.

El Dasein se ha asignado un “a-fin-de”, y lo ha hecho en términos de una habilidad de ser en bien a lo cual él es —una que pudo ser asida explícita o tácitamente. (119) [86]

Como lo sugiere la palabra “tácitamente”, los en-bien-a no necesitan ser en absoluto intencionales. Yo llego a captar y entender las auto-interpretaciones que organizan mi vida en su nivel más básico por medio de la socialización, y no por una elección. Por ejemplo, uno se comporta como un hermano mayor o como la hijita de mamá sin haber escogido estas auto-interpretaciones organizadoras y sin tenerlas en mente como objetivos específicos. Estos modos de ser lo llevan a uno a ciertas actividades organizadas como ser profesor, enfermera, víctima, etc. Cada uno de estos “roles” es un conjunto integrado de prácticas; se podría decir “una práctica”, como en la práctica de la medicina. Y a su vez, cada práctica está relacionada con la cantidad de equipo que se requiere para ejercerla. El Dasein habita o mora dentro de estas prácticas y en su equipo apropiado; de hecho, el Dasein adopta una posición sobre su ser siendo una subpauta más o menos integrada de prácticas sociales.⁹

El Dasein se encuentra “a sí mismo” primariamente en lo que hace, usa, espera, evita —en lo ambientalmente disponible en lo cual está primariamente interesado. (155) [119]

B. Interdependencia entre Dasein y mundo

La idea de que el Dasein posee desde siempre una comprensión preontológica del mundo o del todo involucramental, nos permite comprender un pasaje particularmente denso del texto de Heidegger. Hay que tener presente que al referirse al equipo, “dejar que algo sea” o “liberarlo” significa simplemente usarlo o utilizarlo. Esto es óntico. Ontológicamente, tal dejar que algo sea requiere *saber de antemano cómo* la cosa calza dentro del todo involucramental, y en este sentido, “liberarla previamente” para todos sus usos ónticos particulares:

Onticamente, el “permitir que algo se involucre” significa que dentro de nuestro interés fáctico permitimos que algo disponible *sea esto-o-aquello como* ya es [por ejemplo, ser un martillo martillando con él]. . . El modo como tomamos este sentido óntico del “permitir ser” es fundamentalmente ontológico. Y de ahí que Interpretamos el significado de liberar previamente lo que está proximalmente disponible dentro-del-mundo. El permitir que algo “sea” previamente, no significa que primero debamos traerlo a su ser y producirlo; más bien, significa que a algo que ya es una “entidad” se le debe descubrir su disponibilidad, y que debemos permitir que la entidad que tiene este ser nos encuentre a nosotros [es decir, se muestre ante nosotros]. Este permitir-que-algo-se-involucre *a priori* [es decir, saber cómo usarlo y cómo calza con otros equipos y objetivos] es la condición para la posibilidad de que cualquier cosa

disponible se muestre ante nosotros. De modo que el Dasein, en sus tratos ónticos con la entidad que se está mostrando, puede por lo tanto permitir que se involucre [lo use] en el sentido óntico. (117, mi glosa entre paréntesis) [84-85]¹⁰

Así, Heidegger llega a igualar el todo involucramental —el “en lo cual” de lo disponible— con el mundo, y la estructura del “en lo cual” con el ser del mundo:

El “en lo cual” de una comprensión que se asigna o refiere a sí misma, es aquello en base a lo cual uno permite que las entidades sean encontradas en la modalidad del ser que pertenece a los involucramientos; este “en lo cual” es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello en base a lo cual el Dasein se auto-designa, es lo que constituye la mundaneidad del mundo. (119) [86]¹¹

En su descripción y elucidación del fenómeno de mundo, Heidegger parece ir cambiando, sin dar mayores explicaciones, desde un hablar del taller, al todo referencial (*Verweisungsganzheit*), al todo equipamental (*Zeugganzes*), al todo involucramental (*Bewandtnisganzheit*), al fenómeno de mundo, para llegar finalmente a la mundaneidad. A mi parecer, el *todo equipamental* describe el equipo interrelacionado; el *todo referencial*, sus interrelaciones; y el *todo involucramental* agrega la propositividad humana a todo esto. El taller como lugar de trabajo es un ejemplo específico de todas estas totalidades; el *fenómeno de mundo* es el modo especial como el mundo se manifiesta a sí mismo; y la *mundaneidad* es el modo del ser del mundo y todos sus submundos.

Enseguida Heidegger introduce la noción de significancia:

El “en-bien-a” significa un “a-fin-de”; esto a su vez, un “hacia-esto”; lo último, un “en-lo-cual” [*in-which*] de permitir que algo se involucre; y eso a su vez, el “con-lo-cual” de un involucramiento. Estas relaciones están ligadas entre sí en un todo primordial; son lo que son como esta significación en la cual el Dasein se da de antemano su ser-en-el-mundo como algo que debe entenderse. Nosotros llamamos “significancia” al todo relacional de este significar. Esto es lo que constituye la estructura del mundo —la estructura de aquello dentro de lo cual el Dasein ya está. (120) [87]

La significancia es el trasfondo sobre el cual las entidades pueden cobrar sentido y las actividades tener un objetivo.

La significancia es aquello en base a lo cual el mundo se revela como tal. Decir que el “en-bien-a” y la significancia se revelan ambos en el Dasein, quiere decir

que el Dasein es la entidad que, como ser-en-el-mundo, es un problema para sí mismo. (182) [143]

Finalmente, ocurre que “sujeto” y “objeto”, Dasein y mundo, son entidades tan íntimamente entrelazadas que es imposible separar al mundo del Dasein. “Con igual primordialidad, la comprensión proyecta el ser del Dasein sobre su ‘en-bien-a’ y sobre la significancia, como la mundaneidad de su mundo vigente” (185) [145]. Como opina más adelante Heidegger acerca de esta discusión:

El resultado de ese análisis fue que el todo referencial de significancia (que como tal es constitutivo para la mundaneidad) ha sido “amarrado” a un “en-bien-a”. El hecho de que este todo referencial de las múltiples relaciones del “a-fin-de” esté ligado a lo que es un problema para el Dasein, no significa que un “mundo” de objetos presente se haya fusionado junto con un sujeto. Es más bien la expresión fenoménica del hecho de que la composición básica del Dasein. . . es primero que nada un todo. (236) [192]

Para entender el pasaje anterior, debemos recordar que cualquier pieza de equipo, por ejemplo un martillo, sólo es lo que es dentro de un todo referencial que lo conecta con otros equipos, y cualquier uso que se dé al equipo, por ejemplo el martillar, transcurre en un todo involucramental que lo conecta con muchos aspectos del ser humano. El todo involucramental y la vida del Dasein son organizados por los mismos en-bien-a. Conviene distinguir algo así como los lados “objetivo” y “subjetivo” de este fenómeno, aunque sólo sea para llegar a la conclusión de que en realidad no se pueden distinguir. En el lado “objetivo”, tendríamos al equipo definido por su a-fin-de, el que a su vez ve su sentido en términos de los diversos en-bien-a. En el lado “subjetivo”, tendríamos la auto-interpretación que el Dasein logra “asignándose a sí mismo” diversos en-bien-a. Pero, obviamente, esta separación no va a funcionar. Por una parte, el Dasein necesita del todo referencial y del todo involucramental para ser él mismo. Por otra parte, el lado “objetivo” o equipamental está organizado en términos de los diversos en-bien-a que son los modos posibles de ser del Dasein. El todo referencial cobra sentido únicamente porque todo “cuelga”, por así decirlo, de los en-bien-a que son los modos que tiene el Dasein de adoptar una posición sobre sí mismo, y el Dasein existe y cobra sentido sólo porque se adueña de los en-bien-a que ya están incluidos en y organizan el todo involucramental.

Entonces, lo que posibilita la existencia de los seres humanos individuales es el mundo que comparten.

El Dasein mismo, en definitiva, aquellos seres que llamamos humanos, son posibles en su ser únicamente porque hay un mundo. . . El Dasein se exhibe a sí mismo como un ser *que está en su mundo pero que al mismo tiempo es gracias al mundo del cual es*. Aquí encontramos una peculiar unión de ser en el mundo con el ser del Dasein que a su vez se puede hacer comprensible sólo cuando se hayan aclarado las estructuras básicas de aquello que mantiene la unión del propio Dasein con su mundo. (HCT, 202)

Esto no es una negación de que el mundo también depende del modo del ser del Dasein. Más bien, pone de manifiesto que el Dasein no tiene nada que ver con lo que los filósofos han considerado como “sujeto”. En su curso dictado al año siguiente de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger se aboca directamente a la pregunta:

El mundo existe únicamente en la medida que existe el Dasein. Pero, entonces, ¿el mundo no es algo “subjetivo”? ¡De hecho, sí lo es! Sólo que, a estas alturas, uno no puede reintroducir un concepto común, subjetivista, de “sujeto”. Más bien, la tarea es ver que el ser-en-el-mundo. . . transforme fundamentalmente el concepto de subjetividad y de lo subjetivo. (MFL, 195)

IV. Dos modos donde se revela el fenómeno del mundo

A. Perturbación

El mundo, es decir, las prácticas entrelazadas, los equipos y las destrezas para usarlos, que suministran la base para usar items (artículos) específicos de equipo, está oculto. No está disfrazado, pero está sin descubrir. Entonces, tal como ocurre con lo disponible, el mundo tiene que ser revelado usando una técnica especial.¹² Ya que irremediablemente vivimos en el mundo, podemos alcanzarlo sólo dirigiendo nuestra atención hacia él mientras al mismo tiempo seguimos involucrados en él. Felizmente para el fenomenólogo, hay situaciones especiales donde el fenómeno de mundo se nos impone con fuerza ante nuestra percatación:

A la cotidianidad de ser(estar)-en-el-mundo le pertenecen ciertos tipos de interés. Estos permiten que nos encontremos con los seres en los cuales nos interesamos en forma tal que se coloque en primer plano el carácter mundano de lo intramundico. (102) [73]

En la descripción que hace Heidegger, el descubrimiento de que falta una pieza de equipo es lo que revela al taller de trabajo como una modalidad del mundo. La perturbación nos hace tomar conciencia de la función del equipo y el modo como calza dentro del contexto práctico.

Cuando una tarea hacia algún “hacia-lo-cual” en particular ha sido. . . estimulada circunspectamente, vemos el “hacia-lo-cual” y, junto con ello, todo lo relacionado con el trabajo —el “taller” completo— como el sitio donde siempre habita el interés. El nexo del equipo se ilumina, pero no como algo jamás visto antes, sino como un todo que se ve de antemano y constantemente en forma circunspecta [es decir, como algo ya tomado en cuenta por nuestro encarar cotidiano transparente]. Sin embargo, con este todo, el mundo se anuncia a sí mismo. (105, mi glosa entre paréntesis) [74-75]

Si no podemos volver al trabajo, quedamos indefensos; y al preguntarnos si acaso podemos abandonar nuestro proyecto, se nos hace aparente el propósito de nuestra actividad.

Nuestra circunspección se enfrenta al vacío, y ahora ve por primera vez *con qué y para qué* estaba disponible el ítem faltante. (105) [75]

B. Signos

¿Podemos llegar a tomar conciencia de todo relacional de significancia que constituye el mundo, sin que exista una perturbación? ¿Podemos absorbernos simultáneamente en el funcionamiento exitoso de las cosas y darnos cuenta del contexto en que funcionan?

La respuesta de Heidegger es que, en efecto, hay entidades funcionantes cuya función es mostrar su contexto práctico. Tales entidades se llaman signos. Todo equipo es *servicial* porque presta un servicio, pero sólo los signos *indican*. Heidegger se explaya un tanto sobre los signos, en parte porque está rechazando la descripción que da Husserl de la indicación en *Investigaciones lógicas*. Este autor sostiene que la relación de indicación de los signos con aquello de lo cual son signos, es una relación causal basada en un determinado tipo de proximidad espacial. Heidegger también quiere rechazar la visión semiótica en la que el significar es una relación ontológica básica. Pero Heidegger está interesado fundamentalmente en los signos como elementos que iluminan el hecho de que el equipo es lo que es sólo en un contexto determinado y únicamente cuando se asume y usa.

Los signos son un tipo de equipo que, a través de su funcionamiento, revela su modo de ser y el contexto en que calza.

Un signo es algo ónticamente disponible, que funciona como este equipo definido y como algo indicativo de la estructura ontológica de la disponibilidad, de los todos referenciales y de la mundaneidad. (114) [82]

Los signos siempre funcionan en contraste con un trasfondo práctico que les es inherente y al cual dirigen nuestra atención. Heidegger

usa como ejemplo para esto los señalizadores de viraje en los automóviles:

Este signo es un ítem de equipo disponible para el conductor en su interés por conducir, y no sólo para él: aquellos que no están viajando con él —y ellos en particular— también hacen uso de él, ya sea cediendo el paso o deteniéndose. Este signo está disponible dentro-del-mundo en el todo nexo-equipamental de vehículos y reglamentos del tránsito. (109) [78]

Aunque Heidegger no lo dice, coincidiría con su descripción de la circunspección el notar que efectivamente podemos enfrenar signos sin llegar a estar temáticamente conscientes de ellos. A menudo actuamos aceptablemente con respecto a la señal de viraje del automóvil que va delante de nosotros, sin por ello estar temáticamente más conscientes de lo que hacemos cuando giramos la perilla de una puerta para entrar a una sala. Aun así, Heidegger quiere dejar en claro que usar tales signos no es sólo usarlos a *ellos*, sino que la pauta completa de actividades interconectadas en que están insertos. Si han de funcionar como señas para nosotros, no basta con mirarlas, y no podemos usarlas en forma aislada y separada de lo demás. “El signo *no* es ‘captado’ en forma auténtica si sólo lo miramos e identificamos como una cosa indicadora que está ocurriendo” (110) [79]. Además, el signo no sólo señala otros objetos presentes en la situación (por ejemplo, la calle o la dirección que tomará el automóvil), sino que también ilumina la situación misma.

Aun cuando dirigimos nuestra mirada en la dirección que indica la señal de dirección, y miramos algo presente en la región indicada, incluso ahí, la señal no es encontrada auténticamente. . . (110) [79] Ese signo se dirige a la circunspección interesada de nuestros tratos, y lo hace de manera tal que la circunspección que le es propia, y que mira hacia donde apunta, trae consigo una “exploración” explícita que ocurre sin importar el ambiente que lo rodea en el momento. (110) [79]

Por lo tanto, los signos señalan y apuntan hacia el contexto de la actividad práctica compartida, es decir, indican el mundo.

Un signo no es una cosa en contraposición a otra en la relación de indicar; es más bien un ítem de equipo que explícitamente eleva un todo equipamental hasta nuestra circunspección, de modo que junto con él, se anuncia el carácter mundano de lo disponible. (110) [80]

Por ende, un signo no puede ser entendido como una mera *relación* de una cosa con otra. Esta es la crítica implícita que hace Heidegger a la semiótica.

Ser-un-signo-para puede formalizarse como un *tipo universal de relación*, de modo que la estructura-signo provee una clave ontológica para “caracterizar” cualquier entidad que sea. . . [Pero] si vamos a investigar tales fenómenos como referencias, signos o incluso significados, no se gana nada con caracterizarlos como relaciones. En efecto, finalmente tendremos que mostrar que las “relaciones” mismas, *debido a* su carácter generalmente formal, tienen su fuente ontológica en la referencia. (107-108) [77]

Los signos pueden cumplir su tarea únicamente porque ya sabemos con anterioridad cómo orientarnos en el mundo.

Los signos siempre indican primariamente “en lo cual” uno habita, donde mora nuestro interés, qué clase de compromiso hay con algo. (111) [80]

La significación de un signo debe ocurrir *en un contexto*, y significa —es decir, puede *ser* un signo— sólo para aquellos que ya *habitan o moran* en ese contexto.

V. Exponer y descubrir

El exponer y el descubrir son dos modos de mostrar. Para lo que Heidegger denomina el *descubrimiento* de las entidades por parte del Dasein, se requiere de la *exponibilidad* del mundo.

[El ambiente] es en sí mismo inaccesible a la circunspección, ya que ésta siempre se dirige hacia las entidades; pero en cada caso ha sido previamente expuesto a la circunspección. En los pasajes que siguen, “exponer” y “exponibilidad” se usarán como términos técnicos y significarán, respectivamente, “ponerse al descubierto” y “el carácter de haber sido puesto al descubierto”. (105) [75]

La idea básica aquí es que para que una persona en particular dirija su atención a un ítem determinado del equipo, ya sea usándolo, percibiéndolo o lo que sea, tiene que haber una correlación entre las destrezas y habilidades generales de esa persona para usarlo y el todo equipamental interconectado donde esa cosa tiene cabida. Por parte del Dasein, la trascendencia originaria (*exponer*) es la condición que posibilita la trascendencia óptica (*descubrir*), y por parte del mundo, la *exponibilidad* es la condición que permite que una cosa sea *descubierta*.

Ahora estamos en condiciones de entender (1) qué tipo de actividad es exponer y (2) cómo se relaciona esto con el descubrir.

A. Exponer como el ser-en-el-mundo

La clave a la propuesta (1) se encuentra en lo que hemos dicho sobre el comportamiento donde el Dasein utiliza lo disponible. Las piezas aisladas del equipo se pueden usar sólo dentro de un todo referencial. En sus charlas, Heidegger denomina *familiaridad* a la comprensión del todo referencial por parte del Dasein. Lo explica así:

Mi visión de cómo es una sala no requiere que primero tome una tras otra todas las cosas que contiene y las sintetice en la multiplicidad de cosas que es la sala. Más bien, primero veo un todo referencial. . . que resalta la pieza individual de mueblería que me interesa y el resto de lo que está en la sala. Tal ambiente de la naturaleza de un todo referencial cerrado se distingue al mismo tiempo por una *familiaridad* específica. El. . . todo referencial se fundamenta precisamente en la familiaridad, y ésta implica que las relaciones referenciales sean *bien conocidas*. (HCT, 187)

Este es un párrafo particularmente importante. Nótese que Heidegger está rechazando la idea kantiana de que para ver la sala entera tengo que sintetizar una “multiplicidad” de cosas, perspectivas, datos sensoriales o lo que sea. Simplemente tomo la sala entera. Lo hago estando preparado para tratar con salas que me son familiares y las cosas que hay en ellas. Mi “conjunto” o “preparación” (*readiness*) para encarar las sillas evitándolas o sentándome en una de ellas, por ejemplo, se “activa” cuando entro a la sala. Desde luego, mi preparación no es un conjunto de creencias o reglas para vérmelas con salas y sillas; es un sentido o sensación de cómo normalmente se manifiestan las salas, una destreza para tratar con ellas, que he desarrollado tras haber gateado y deambulado por muchas salas durante mi vida.

El tipo de familiaridad de trasfondo que entra en funcionamiento cuando percibo una sala llena de muebles como una totalidad y que me permite funcionar en ella, no es ni una acción específica como sentarse en una silla, ni meramente una capacidad del cuerpo o del cerebro para llevar a cabo acciones específicas. Tampoco es la intencionalidad subjetiva, ni la maquinaria muscular objetiva (las dos alternativas de Searle). Es estar preparado, en circunstancias particulares, para responder adecuadamente a cualquier cosa que pueda encontrar en mi camino. Heidegger describe esta preparación de trasfondo como “el trasfondo de. . . familiaridad primaria, que no es consciente ni intencionada, sino que más bien está presente de [una] manera poco prominente” (HCT, 189). En *Ser y Tiempo*, Heidegger habla de “esa familiaridad de acuerdo con la cual el Dasein. . . ‘sabe cómo conducirse’ [*sich ‘auskennt’*] en su ambiente público” (405) [354].

Por supuesto, esta destreza general no sólo la activamos en ciertas ocasiones; está activa todo el tiempo. En *Basic Problems*, Heidegger la denomina “la visión de la circunspección práctica. . . , nuestra orientación práctica cotidiana” (BP, 163).¹³ Somos dueños de nuestro mundo, siempre dispuestos a hacer sin esfuerzo lo apropiado.

La circunspección orientada a la presencia de lo que es de interés provee cada ponerse-a-trabajar, procurar y ejecutar con el modo para hacerlo funcionar, los medios para llevarlo a cabo, la ocasión adecuada y el momento apropiado. Esta visión de la circunspección es la posibilidad diestra del descubrimiento interesado. (HCT, 274)

De modo análogo, tal como nuestros ojos se acomodan constantemente a la luz, también podríamos llamar “acomodación” al modo como constantemente nos adaptamos a nuestra situación. Pero Heidegger no necesita de un término específico para esta actividad tan básica. Es una actividad tan penetrante y constante que sencillamente la llama *ser-en-el-mundo*.

Cualquier interés es con anterioridad lo que es, debido a cierta familiaridad con el mundo. . . Ser-en-el-mundo. . . equivale a una *absorción circumspecta no temática* en las referencias o asignaturas que conforman la disponibilidad de un todo equipamental. (107, cursivas mías) [76]

Este encarar holístico de trasfondo (exponer) es lo que posibilita los tratos adecuados en circunstancias particulares (descubrir). Sólo debido a que, al ingresar al taller, somos capaces de sortear las sillas, localizar y acercarnos al mesón de trabajo, escoger y asir algo como instrumento, etc., podemos usar un martillo específico para golpear un clavo específico, encontrar el martillo demasiado liviano o demasiado pesado, etc.

En sus charlas, Heidegger hace extensiva esta descripción del ser-en-el-mundo del Dasein a una teoría fenomenológica de la percepción que implícitamente es también una crítica a Husserl (y a Searle).

¿Por qué puedo dejar que una cosa pura del mundo se muestre en toda su presencia corporal? Únicamente porque el mundo ya está ahí para permitirle mostrarse así, *porque dejarla-mostrarse no es más que una modalidad particular de mi ser-en-el-mundo* y porque mundo no significa más que lo que ya está siempre presente para la entidad que está en él. Yo puedo ver una cosa natural en su presencia corporal únicamente en base a este ser-en-el-mundo. . . (HCT, 196, cursivas mías)

Luego, al referirse al ser-en-el-mundo absorto o al encarar de trasfondo como los “pasos fundacionales” de la percepción, Heidegger utiliza la

terminología intencionalista de Husserl que está criticando, para enseñada reemplazarla.

En cualquier momento puedo percibir las cosas naturales directamente en su presencia corporal, es decir, sin pasar de antemano por los pasos fundacionales, porque el estar en ellos, constante y primariamente, favorece la sensación del ser-en-el-mundo. No necesito repetirlos otra vez, porque el Dasein, que funda percibiendo, no es más que el modo de ser de estos mismos pasos fundacionales, como absorción interesada en el mundo. (HCT, 197)

Luego, en respuesta a Husserl y Searle y al interés exclusivo de ellos por la intencionalidad sujeto/objeto, Heidegger dice que para mostrar seres usándolos o contemplándolos, debemos al mismo tiempo ejercer un asir general y diestro de nuestras circunstancias. Aun cuando una experiencia de esfuerzo o de actuar acompañara los actos específicos de martillar (que Heidegger no encuentra en su experiencia), al parecer no habría cabida para una experiencia de actuar, con sus condiciones de satisfacción acompañando el orientar, balancear, etc., de trasfondo, que, como ser-en-el-mundo, permite usar cosas específicas. Cuesta encontrarle sentido a lo que sería una descripción intencional husserliana/searliana del ser-en-el-mundo. Aparentemente, Searle tendría que hacer la poco creíble afirmación de que el ser-en-el-mundo de uno, que “no es consciente ni intencionado [deseado]” (HCT, 189), de todas maneras es causado y guiado en alguna forma por las intenciones que están en acción. Para evitar esta afirmación, Searle considera el trasfondo no como un constante encarar situaciones, sino meramente como una *capacidad*. Pero la noción de capacidad deja fuera la *actividad de exponer* —precisamente lo que lleva a Heidegger a considerar el trasfondo como un tipo originario de intencionalidad.

El encarar de trasfondo del Dasein, a pesar de no estar acompañado de una voluntad de querer, posibilita la experiencia de actuar en aquellas ocasiones en que ocurre. Pero entonces, esta experiencia no puede ser el único tipo de intencionalidad, si bien de todas maneras presupone la intencionalidad de trasfondo.

La voluntad y el desear están enraizados con la necesidad ontológica del Dasein como cuidado (*care*); no son sólo vivencias indiferenciadas ontológicamente (*Erlebnisse*) que ocurren dentro de un “flujo” completamente indefinido con respecto al sentido de su ser. (238) [194]

En sus descripciones de los estados mentales, filósofos como Husserl y Searle pasan por alto la estructura-del-cuidado (que más adelante

veremos es la estructura de la exponibilidad) precisamente porque permanece en el trasfondo.

El cuidado es ontológicamente “anterior” a los fenómenos que acabamos de mencionar, los cuales, dentro de ciertos límites, siempre se pueden “describir” adecuadamente sin que sea necesario tener un horizonte ontológico plenamente visible, y ni siquiera estar en absoluto familiarizado con él. (238) [194]

Ahora estamos en condiciones de entender cómo la actividad de exponer del Dasein se relaciona con el mundo en forma de exponibilidad. Al igual que en casos específicos del encarar lo disponible, en que el Dasein está absorto en su actividad de tal manera que su experiencia no tiene un contenido intencional auto-referente, así también el Dasein está absorto en el encarar de trasfondo que expone al mundo como algo familiar, con la resultante de que no hay una separación entre el comportamiento expositor del Dasein y el mundo expuesto. “Nosotros definimos [ser-en-el-mundo interesado] como absorción en el mundo, ser atraídos por él” (HCT, 196). Del mismo modo como “los tratos con el equipo se subordinan ellos mismos a las múltiples asignaturas del ‘a-fin-de’” (98) [69], así “el Dasein mientras es, en cada caso siempre ya se ha sometido a un ‘mundo’”¹⁴ que se muestra para él, y esta entrega pertenece esencialmente a su ser” (120-121) [87].¹⁵

B. Identidad y diferencia entre exponer y descubrir

Heidegger hace hincapié en la interconexión entre los comportamientos expositores y descubridores del Dasein. Por una parte, el exponer como un trato diestro con modos del ser de entidades en situaciones totales, es más básico que el descubrir:

Ahora debemos arreglárnoslas para exhibir con mayor precisión la interconexión entre la descubribilidad de un ser y la exponibilidad de su ser, y mostrar cómo la exponibilidad. . . del ser funda, es decir, le da la base, los cimientos, a la posibilidad de la descubribilidad de las entidades. (BP, 72)

En *Ser y Tiempo*, el pasaje relacionado dice: “El permitir-que-algo-se-involucre ‘a priori’ es la condición para la posibilidad de encontrar alguna cosa disponible” (117) [85].¹⁶ La trascendencia originaria es el exponer como un permitir que algo se involucre. Heidegger habla de tal trascendencia en un pasaje que necesita de mucha interpretación (mi glosa entre paréntesis):

Debemos sostener que la estructura intencional de los comportamientos no es algo inmanente al llamado sujeto y que, ante todo, estaría necesitado de trascendencia; más bien, la constitución intencional del comportamiento del Dasein [exponer, trascendencia originaria] es precisamente la condición ontológica de la posibilidad de toda y cualquier trascendencia [óptica, descubrir]. La trascendencia [óptica], el trascender, pertenece a la naturaleza esencial del ser que existe (en base a la trascendencia [originaria]) como intencional, es decir, existe como un habitar entre lo [disponible y lo] presente. (BP, 65)

Pero, por otro lado, la trascendencia originaria (ser-en-el-mundo, exponer) no es algo radicalmente diferente al trascender óptico (hacer frente transparente a cosas específicas, descubrir); más bien, es *el mismo tipo de funcionamiento encarador*, como es el trasfondo holístico para todo comportamiento propositivo. “La constitución intencional del comportamiento del Dasein es precisamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda y cualquier trascendencia*” (BP, 65). Uno necesita estar encontrando su camino en el mundo para usar equipo, pero encontrar su camino es tan sólo más encarar. Cualquier actividad específica de encarar ocurre en el trasfondo de un encarar más general. En efecto, ser-en-el-mundo es ontológicamente anterior —el *a priori* de Heidegger— como la condición ontológica de la posibilidad de actividades específicas, y sin embargo, ser-en-el-mundo es sólo más actividad diestra.

El exponer previo de aquello en base a lo cual lo que se manifiesta dentro-del-mundo se libera posteriormente, equivale a nada menos que comprender el mundo —ese mundo hacia el cual el Dasein. . . siempre se comporta. (118) [85-86]

Entonces, nuestro enfrentar y asumir general de trasfondo, nuestra familiaridad con el mundo, es nuestra comprensión del ser.

Aquello en lo cual el Dasein ya se comprende a sí mismo. . . siempre es algo con lo cual está primordialmente familiarizado. Esta familiaridad con el mundo. . . va a constituir la comprensión del ser que tiene el Dasein. (119) [86]

De esta manera, Heidegger conceptualiza la diferencia entre el encarar específico (trascendencia óptica) y el encarar de trasfondo expositor-del-mundo (trascendencia originaria) como la diferencia entre nuestra relación con los seres y nuestra comprensión del ser. Probablemente ésta sea la versión original de la famosa *diferencia ontológica*, que, según el Heidegger tardío, la filosofía tradicional intentó captar erróneamente en sus diversas descripciones del ser de los seres.

Crítica de Heidegger a versiones recientes del cartesianismo

Ahora que hemos descrito el mundo, en vez de pasarlo por alto como lo ha hecho la filosofía tradicional, ¿qué consecuencias tendrán nuestros resultados para el modo como enfrentamos las preguntas filosóficas tradicionales? Hasta aquí hemos visto la relevancia que tiene la descripción fenomenológica del encarar lo disponible para la descripción *epistemológica* cartesiana de un sujeto (*res cogitans*) que contempla objetos (*res extensa*). A continuación veremos la importancia que puede tener una descripción de la mundaneidad para la otra tradición que se desprende del pensamiento de Descartes: el proyecto *ontológico* de explicar todo en términos de algún tipo de entidad presente tomada como directamente inteligible.

En la ontología de Descartes, las estructuras más elementales que conforman el universo son los elementos de la naturaleza (*naturas simplices*) tal como los entiende la ciencia natural. Pero también podríamos tratar de explicar todo en términos de datos sensoriales, mónadas o, como en el caso de Husserl, relaciones entre los “sentidos predicados” que corresponden a las relaciones entre los rasgos más primitivos del mundo a los cuales supuestamente se refieren estos elementos básicos. Es presumible que Heidegger tenga en mente precisamente esta última etapa de la tradición atomista y racionalista cuando habla de entender el mundo en términos de “un sistema de relaciones” “postulado primeramente en ‘un acto del pensar’” (122) [88]. Este proyecto husserliano culmina en los intentos recientes por comprender el mundo y los objetos dentro de él como una compleja combinación de rasgos, y la mente como receptáculo de representaciones simbólicas de estos rasgos y reglas o programas que representan sus relaciones.¹

La ontología tradicional tendría éxito únicamente si pudiera dar cuenta de *todas* las modalidades del ser, incluyendo la actividad práctica del Dasein y el todo equipamental en que está inserto el Dasein, en

términos de las combinaciones que aparecen como leyes o reglas de los elementos presentes. Si se puede demostrar que el mundo no es reducible a elementos presentes, sean éstos fragmentos de materia, hechos atómicos, datos sensoriales o unidades de información, entonces una ontología basada en lo presente siempre fracasará. Heidegger se focaliza en el intento de Descartes de comprender todo en términos de la naturaleza. Para entender la crítica de Heidegger, primero debemos comprender la descripción que hace Descartes de la relación entre la naturaleza y el mundo.

I. Condición ontológica de la naturaleza

Al criticar la ontología naturalista, Heidegger no pretende negar que la naturaleza explica y subyace al funcionamiento de los equipos. Podemos martillar un clavo con acero y madera, pero no con caucho ni hielo. Pero la significación ontológica de esta aparente prioridad de la naturaleza resulta ser una cuestión más bien compleja.

Para empezar, Heidegger distingue al menos cuatro modos distintos en que se puede tener un encuentro con la naturaleza. El nos dice: "La naturaleza es en sí misma una entidad que se manifiesta dentro del mundo y que se puede descubrir de varias maneras y en varias etapas" (92) [63]. La naturaleza se manifiesta como disponible, no disponible, presente y también, curiosamente, en otra forma, que no es ninguna de las mencionadas. Esbozemos ahora estos modos del ser, notando en cada etapa el tipo de interés que hay involucrado. Nuestras interrogantes en esta etapa son: (1) ¿Podrá lograr Heidegger su ontología fundamental, demostrando que todos los modos del ser, incluyendo el ser de la naturaleza, pueden hacerse inteligibles sólo en términos del modo del ser del Dasein, y no viceversa? (2) ¿Podrá aún darle cabida a la explicación científica, causal, óptica?

A. La naturaleza como disponible

La entidad que Descartes trata de captar ontológicamente. . . con su "extensio", es. . . aquella que intenta hacerse descubrible en primer lugar pasando a través de una entidad intramúndica inmediatamente disponible: la naturaleza. (128) [95]

1. Materiales naturales

Considerada como la substancia o materia a partir de la cual se hace lo disponible —el "de lo cual" (*whereof*) del equipo—, la naturaleza es

“escogida” como materia prima, y así es “liberada” o se hace inteligible en términos de la función que sirve al sustentar al equipo.

En el ambiente se tornan accesibles ciertas entidades que siempre están disponibles, pero que, en sí mismas, no necesitan ser producidas. Martillo, tenazas y aguja se refieren a acero, hierro, metal, mineral, madera, ya que están constituidos por estos elementos. En el equipo utilizado, la “naturaleza” se descubre junto con éste por ese uso —la “naturaleza” que encontramos en los productos naturales. (100) [70]

Los atributos del hierro —su maleabilidad, ductilidad, dureza, etc.— lo hacen moldeable y capaz de soportar el contacto violento. Por consiguiente, el Dasein se apropia del hierro para incorporarlo a su todo referencial. Se puede usar en cabezas de martillos, clavos, yunques, sillas, estatuas, etc. Pero, por supuesto, la naturaleza no se puede usar de cualquier forma. La naturaleza que tiene presencia, fija los límites a lo que puede hacerse con el equipo. Dados los poderes causales del hierro y sus atributos específicos, no se puede usar como combustible o alimento.

Al parecer, la actividad cotidiana auto-interpretativa del Dasein y la naturaleza determinan en conjunto qué puede estar disponible para qué uso específico. Si el Dasein insiste en usar los utensilios de una manera particular, sin considerar las propiedades del material del cual están hechos, lo más probable es que se rompan. Cuando algo así se vuelve no disponible, sus atributos o aspectos recalcitrantes “se anuncian a sí mismos” de la misma forma en que lo hace la contribución de la naturaleza al servicio que presta el equipo.

Cualquier cosa disponible es, en el peor de los casos, adecuada para algunas cosas e inadecuada para otras; y sus “atributos” están, por así decirlo, aún enlazados a estos modos en qué es adecuado o inadecuado, al igual que la presencia, como una clase posible de ser para algo disponible, está enlazada a la disponibilidad. (115) [83]

2. Regularidades naturales

En *Ser y Tiempo*, Heidegger se suscribe a la comprensión instrumental de la naturaleza: “La madera es un bosque de leña; la montaña es una cantera de roca; el río es potencia del agua; el viento es viento ‘en el velamen’” (100) [70]. Más adelante critica esta posición por considerar a la naturaleza como “una gigantesca estación gasolinera”.²

La naturaleza circundante también puede sernos útil, aun sin ser utilizada como materia prima. Por ejemplo:

Cuando miramos el reloj, tácitamente hacemos uso de la “posición del sol”, de acuerdo con la manera astronómica oficial de medir el tiempo. Cuando utilizamos el equipo-reloj, que está disponible primaria y notoriamente, la naturaleza circundante está disponible junto con él. (101) [71]

3. *La naturaleza considerada en la historia*

Nosotros sostenemos que lo *primariamente* histórico es el Dasein. Sin embargo, lo *secundariamente* histórico es lo que encontramos dentro-del-mundo —no sólo equipo disponible, en su más amplio sentido, sino también la *naturaleza* circundante como “la tierra misma de la historia” (433) [381]. La naturaleza es histórica como una campiña, como un área que ha sido colonizada o explotada, como un campo de batalla o como el lugar de un culto. (440) [388-389]

B. La naturaleza como no disponible: las fuerzas naturales

También podemos considerar a la naturaleza como no disponible e incluso como una amenaza a nuestro nexo equipamental. Aquí la naturaleza se manifiesta y cobra sentido en términos de qué es lo que ella perturba y cómo nos protegemos de ella.

En los caminos, calles, puentes y edificios, nuestro interés descubre que la naturaleza posee una dirección definida. Un andén techado da cuenta del mal tiempo; una instalación de alumbrado público da cuenta de la oscuridad, o más bien, de cambios específicos en presencia o ausencia de la luz del día. (100) [71]

C. La naturaleza como presente

La naturaleza puede aparecer de varias maneras diferentes ante la contemplación desinteresada.

1. Como presencia pura

Ya hemos visto que si no se toma en cuenta la naturaleza como disponible y no disponible, ésta puede aparecer en la modalidad privativa de presencia pura. “Si no se toma en cuenta su clase de ser como disponible, esta ‘naturaleza’ se puede descubrir y definir sencillamente en su presencia pura” (100) [70]. Cuando se recontextualiza dentro de una teoría, ésta es la naturaleza estudiada por la ciencia natural.

2. Como ciencia natural

En el capítulo 4 vimos que la naturaleza, en la forma que la estudia la ciencia, no se revela como resultado de la contemplación pasiva de ella, sino más bien por un modo específico de interés, es decir, “des-

pojando al mundo de su mundaneidad de una manera determinada” (94) [65] —un modo que posibilita la recontextualización en una teoría. La observación científica puede así revelar un universo que no se relaciona con los en-bien-a-lo-cual humanos. Esta es la naturaleza cuyos poderes causales subyacen al equipo e incluso al Dasein mismo en cuanto tiene un cuerpo. Retornaremos a este tema en el capítulo 15.

D. La naturaleza de las personas primitivas y de los poetas románticos

“Pero cuando [la ciencia estudia a la naturaleza] la naturaleza que ‘bulle y forcejea’, que nos acomete y nos cautiva como paisaje, permanece oculta” (100) [70]. En el caso de los poetas,

la naturaleza no ha de entenderse como aquello que es sólo presente, ni como la fuerza de la naturaleza. . . Las plantas del botánico no son las flores del cerco vegetal; el “origen” que el geógrafo establece para un río no es el “manantial en el valle”. (100) [70]

Por consiguiente, Heidegger anota:

Tal vez ni la disponibilidad ni el equipo contribuyen como claves ontológicas para interpretar el mundo primitivo; y ciertamente la ontología del cosismo [*thinghood*] no lo hace mejor. (113) [82]

Aun así, en *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que “incluso el fenómeno de la ‘naturaleza’, como es concebido, por ejemplo, dentro del romanticismo, se puede captar ontológicamente en términos del concepto del mundo —es decir, en términos del analítico del Dasein” (94) [65]. Sin embargo, en ensayos posteriores, Heidegger intenta mostrar que este cuarto modo de ser de la naturaleza, que los griegos experimentaban como *physis* y que nosotros aún a veces experimentamos en una relación no instrumental y no contemplativa con las cosas, ha sido olvidado por la tradición y *no se puede* comprender por medio de referencias a los intereses del Dasein.³

II. Crítica de Heidegger al reduccionismo científico

Todo esto ha mostrado que de hecho la naturaleza se manifiesta como poseyendo cada uno de los modos del ser que distingue Heidegger, pero no ha respondido esta pregunta: ¿qué es ontológicamente más básico, el equipo o el material que existe en la naturaleza y cuyos poderes causales permiten que funcione el equipo?

Esta pregunta debe tomarse con seriedad. En varias oportunidades, Heidegger llama la atención a los fenómenos que sustentan la visión naturalista de la filosofía tradicional. El señala que cuando nuestra actividad práctica se trastorna, entonces vemos que lo presente ha estado ahí todo el tiempo.

La notoriedad presenta al equipo disponible como en cierta no disponibilidad. . . Se muestra a sí mismo como una cosa equipamental que se ve de tal y cual forma, y que, en su disponibilidad de verse en esa forma, también ha estado constantemente presente. (102-103) [73]

Probablemente el material presente constante subyacente es el que da cuenta de la confiabilidad del equipo,⁴ o a la inversa, de su no funcionar adecuadamente si se estropea.

Lo presente *dentro de* lo disponible es lo que posibilita su disponibilidad. Heidegger concede que “sólo en razón de algo presente es que ‘hay’ algo disponible”. Pero inmediatamente pregunta: “Si por ahora aceptamos esta tesis, ¿se desprende de esto que la disponibilidad está *ontológicamente fundamentada* en la presencia?” (101, cursivas mías) [71]. Es contrario a la tesis principal de Heidegger sostener que los atributos presentes son *ontológicamente* anteriores al equipo disponible y a sus aspectos. Sin embargo, en sus charlas previas a *Ser y Tiempo*, Heidegger hace todo lo posible por mostrar lo adecuado del punto de vista al cual se opone:

El mundo-trabajo tiene dentro de sí referencias a una entidad que en definitiva deja en claro que, después de todo, el mundo-trabajo, lo que nos interesa, no es la entidad primaria. Precisamente cuando un análisis del mundo-trabajo nos lleva —siguiendo sus referencias al mundo de la naturaleza— a reconocer y definir finalmente el mundo de la naturaleza como el estrato fundamental de lo real, vemos que no es. . . el cuidado lo que constituye la presencia primaria del mundo, sino más bien la realidad de la naturaleza. Al parecer, esta conclusión es inevitable. (HCT, 199)

Sin embargo, es importante darse cuenta que la ontología, como ciencia de todo lo que es, debe hacer una afirmación más enfática que la ciencia natural. La ciencia natural nos dice cómo funcionan los martillos, pero no qué *son*. No tiene que describir el ser de utensilios como los martillos, sino sólo los poderes causales de los tipos de materiales naturales como el hierro y la madera a partir de los cuales se hacen los martillos. Heidegger arguye que la naturaleza sólo puede explicar *por qué* funciona lo disponible; no puede hacer de la disponibilidad

inteligible un *modo de ser*, porque la naturaleza no tiene cómo explicar la mundaneidad.

Aun si la ontología [tradicional] lograra explicar el ser de la naturaleza de la manera más pura, en conformidad con las aseveraciones básicas sobre esta entidad que las ciencias naturales matemáticas proveen, jamás alcanzaría el fenómeno que es el "mundo". * (92) [63]

Heidegger alegará en favor de dos tesis. (1) La mundaneidad no se puede entender en términos de la naturaleza.

Una mirada a la ontología previa muestra que si uno no ve el ser-en-el-mundo como el constructo del Dasein, también *se salta* el fenómeno del mundo. Más bien, uno intenta Interpretar el mundo en términos del ser de esos seres que están presentes dentro-del-mundo. . . a saber, en términos de la naturaleza. . . La "naturaleza", vista como el agregado categórico de aquellas estructuras del ser que posee un determinado ser dentro-del-mundo, jamás puede hacer inteligible a la mundaneidad. (93-94) [65]

(2) La naturaleza se puede hacer inteligible sólo en base a la mundaneidad.

El sentido de la mundaneidad *no se puede* percibir a partir de la mera naturaleza. Las referencias ambientales, en que la naturaleza está presente primariamente de un modo mundano, nos sugieren más bien lo contrario: la naturaleza como realidad se puede entender sólo en base a la mundaneidad. (HCT, 199)

Heidegger comienza a defender su punto de vista recordándonos que cualquier cosa que se manifiesta ante nosotros como algo inteligible, se muestra en el trasfondo de significación ya sea como un obstáculo, como una amenaza o como algo que de alguna manera se puede utilizar. Las cosas no se encuentran como entidades presentes aisladas a las que agregamos predicados de función aislados. Heidegger da como ejemplo el uso que hace el campesino del viento sur. Para que el campesino use el viento como equipo, el viento ya se debe manifestar como teniendo cabida dentro del mundo cotidiano, no como la presencia de una corriente de moléculas de aire.

Si, por ejemplo, el viento sur "es aceptado" por el campesino como señal de lluvia, entonces esta "aceptación" —o el "valor" con que es "invertida" la entidad— no es un tipo de atributo mejor o superior al que ya está presente en sí mismo —vale decir, el flujo de aire en una dirección geográfica definida. El viento sur puede ser meteorológicamente accesible como algo que simple-

mente ocurre; pero *jamás* está presente *primariamente* de esta forma, asumiendo sólo a veces la función de señal de alarma. Al contrario, el viento sur es descubierto en su ser únicamente por la circunspección con que uno toma en cuenta las cosas en el trabajo del campo. (111-112) [80-81]

Heidegger anticipa la objeción del ontólogo tradicional:

Pero, alguno protestará, *aquello que [that which]* es tomado como señal, primero debe haberse hecho accesible en sí mismo y haber sido aprehendido *antes* de que el signo se establezca. (112) [81]

El mismo se responde:

En todo caso, tendrá que ser de tal manera que en alguna forma podamos encontrarnos con él. La pregunta simplemente sigue siendo *cómo* se descubren las entidades en estos encuentros previos, ya sea como meras cosas que ocurren, o más bien como equipo que no ha sido entendido —como algo disponible con lo cual no hemos sabido “cómo empezar” y que en consecuencia ha permanecido oculto a la circunspección. Y nuevamente aquí, cuando los caracteres equipamentales de lo disponible aún están sin descubrir circunspectamente, no se deben interpretar como un cosismo desnudo presentado para una aprehensión de lo que sólo está ocurriendo y nada más. (112) [81]

Hasta acá, el “argumento” en favor de la prioridad ontológica de la mundaneidad y su significación, estriba en la aseveración de que nada nos resulta inteligible a menos que primero se manifieste como ya integrado a nuestro mundo, encontrando cabida en nuestras prácticas de encaramiento.

III. Crítica de Heidegger al cognitivismo

Reconociendo que lo que se manifiesta en el mundo, incluyendo la naturaleza, adquiere inteligibilidad a partir de su lugar en el mundo, ¿demuestra esto que lo presente jamás puede tornar inteligible a la mundaneidad?

Heidegger inicia su respuesta indicando que la ontología tradicional sostiene que explica todas las clases del ser en términos de un solo tipo básico. Por lo tanto, tal ontología debe ser capaz de construir cualquier cosa, incluyendo la equipamentalidad, a partir de cualquier tipo de elementos básicos que se postulen como los constituyentes esenciales de la realidad.

Descartes. . . sentó las bases para caracterizar ontológicamente esa entidad intramúndica sobre la cual. . . se fundan todas las otras entidades: la naturaleza material. Este sería el estrato fundamental sobre el cual se construyen todos los demás estratos de actualidad intramúndica. (131) [98]

Obviamente, la naturaleza sola no puede explicar la significación. Por lo tanto, para dar cuenta del todo equipamental en términos de elementos presentes, la ontología tradicional debe complementar las cosas al desnudo, sin atributos, que es como se encuentran en la naturaleza, y que sirven para las explicaciones dadas por la ciencia natural, con predicados de función o de valor.⁵ Esto debido a la tradición establecida por Descartes y que aún vemos en la fenomenología husserliana, en la psicología del procesamiento de información y en la investigación en Inteligencia Artificial (IA). Esto significa tomar el *todo* que Heidegger acaba de describir como la significación, que es anterior a sus partes y al equipo, y analizarla como una *totalidad compleja*, constituida a partir de elementos presentes. Heidegger hace una paráfrasis irónica de este enfoque —del cual la teoría cognitivista es un caso especial— que intenta fundamentar todos los modos del ser en el supuestamente auto-evidente y directamente inteligible modo de ser de la naturaleza presente más los predicados mentales presentes:

La cosa extendida como tal. . . daría pie para atributos tan específicos como “hermoso”, “feo”, “bien cuidado”, “mal cuidado”, “útil”, “inútil”. Si uno está orientado primariamente por el cosismo, estos últimos atributos se deben tomar como predicados-de-valor no cuantificables [predicados de función] mediante los cuales aquello que en primer lugar es sólo una cosa material, queda etiquetado como algo bueno [para algo]. . . Así, por primera vez, el análisis cartesiano del “mundo” nos permitiría armar una sólida estructura de lo primariamente disponible; sólo se necesita redondear las cosas de la naturaleza hasta convertirlas en cosas útiles y completamente terminadas, lo que se consigue con facilidad. (131-132, agregados míos entre paréntesis) [98-99]

Heidegger critica esta posición argumentando que no hay ninguna razón para pensar que se puede llegar a entender lo disponible agregando los predicados de función presentes. La intuición básica detrás de la crítica de Heidegger al cognitvismo es que uno “libera” los atributos presentes precisamente eliminando la significación. Por lo tanto, es muy improbable que se pueda reconstruir un todo significativo agregando más y más elementos sin significado.

Cuando hablamos de cosismo material, ¿no estaremos postulando tácitamente un tipo de ser —la presencia constante de las cosas— que dista tanto de

haber sido redondeado ontológicamente dotando de predicados-de-valor a los entes, que estos mismos caracteres-de-valor son más bien sólo características ónticas de esas entidades que tienen el tipo de ser propio de las cosas? El añadir predicados-de-valor no puede decirnos absolutamente nada nuevo acerca del ser de los bienes [funciones], *sino que meramente presupondría otra vez que los bienes [funciones] tienen presencia pura como su forma de ser.* (132, agregados míos entre paréntesis) [99]

El ontólogo cartesiano y el cognitivista moderno responderían que no basta con *decir*, como Heidegger, que tal ontología deberá fracasar en su intento por constituir el todo a partir de elementos, porque el ser de una pieza de equipo es su rol en el nexo total de referencias y significación. El cognitivista sostendría que basta con esbozar la relación de cada tipo de equipo con otros tipos de equipo y así construir gradualmente una representación del todo equipamental. Por ejemplo, se puede comenzar crudamente por las sillas, lámparas, mesas, etc., como artículos de equipo aislados e individuales, para luego agregar predicados que describen su relación entre sí y finalmente su relación con las destrezas y propósitos humanos.

¿Cómo *rebate* Heidegger esta afirmación? Ya que el tratar de explicar nuestra comprensión cotidiana en términos de elementos presentes sólo parece aceptable si se asume la descripción tradicional del mundo como un conjunto de objetos y actividad cotidiana gobernada por reglas, el primer paso será mostrar que la ontología tradicional *pasa por alto al mundo*. Para los ontólogos tradicionales y los cognitivistas actuales, “La Interpretación del mundo comienza. . . con alguna entidad intramúndica, de modo que el fenómeno de mundo en general deja de ser visible” (122) [89]. Heidegger diría que sólo después de rectificar nuestra fenomenología del ser-en-el-mundo, vemos el empobrecimiento que ocurre al deshacernos de la significación para llegar a lo puramente presente y al inhibir el encarar y asumir diestro para llegar a la deliberación. Entonces, el cognitivismo parece muy poco plausible. Así, el peso de la demostración se traslada a cualquiera que espere que ello tenga éxito.

Heidegger podría explicitar de dos maneras su aseveración de la insustentabilidad del cognitivismo. En primer lugar está el argumento proveniente del *holismo*. El agregarle a la representación de una mesa el hecho de que sirve para comer o sentarse en torno a ella, sólo toca superficialmente su involucramiento con otro equipo y los en-bien-a-lo-cual que definen lo que es ser una mesa. Esos predicados de función no bastarían para permitirle a una persona del Japón tradicional encarar nuestro tipo de mesas o entender plenamente las historias occi-

dentales donde las mesas representan su rol normal. Todas las proposiciones que explicitan la mesa-idad tendrían condiciones *ceteris paribus*, y también las tendrían esas condiciones, etc.

En segundo lugar, hay un argumento relacionado proveniente de las destrezas o habilidades. Las computadoras programadas como sistemas de símbolos físicos, es decir, que utilizan reglas y rasgos, no tienen destrezas; no se confrontan con una situación estando listas para manejar lo que normalmente se manifiesta en ese tipo de situación. Tal computadora sólo puede procesar elementos presentes. De modo que cuando la programamos, debemos ingresarle los datos y reglas que necesita para construir un modelo de la situación y vérselas con las mesas. Al igual que en la descripción de Bourdieu (ver páginas 225-226) el antropólogo debe inventar reglas para intentar captar el *savoir faire* que implica el acto de intercambiar obsequios —saber qué intervalos y diferencias se deben mantener en la entrega de los obsequios—, el cognitivista intentaría captar en reglas nuestro *savoir faire* referente a las mesas. Dependiendo de las circunstancias de trasfondo para su aplicación, éstas serían reglas *ceteris paribus*, lo que a su vez llevaría al cognitivista a buscar reglas estrictas para recoger estas condiciones de trasfondo, lo que sólo revelaría más *savoir faire*. Para los investigadores de IA, y para Husserl, esto promete ser una tarea de nunca acabar.⁶ Las cosas empeoran aún más para el cognitivismo cuando Heidegger sostiene que nuestra comprensión de sentido común es una clase de saber-cómo (*know-how*), y no un saber-que (*know-that*) proposicional. Ya que nuestra familiaridad con las cosas y los eventos no consiste en un vasto cuerpo de reglas y datos, sino más bien en disposiciones para responder de maneras adecuadas a las situaciones, resulta que sencillamente no existe el conjunto de conocimientos de sentido común que habría que formalizar. La tarea parece no sólo de nunca acabar, sino que además está irremediabilmente descarriada.

Ambos argumentos, ya insinuados en *Ser y Tiempo*, se pueden enunciar en un dilema. Los datos y las reglas en sí mismos carecen de sentido. Para captar lo que Heidegger llama significación o involucramiento, hay que *asignarle relevancia* a los datos y reglas. Pero los predicados que se deben agregar para definir la relevancia son sólo más datos sin sentido; y paradójicamente, mientras más datos se le dan a la computadora, más le cuesta computar qué es relevante en la situación actual. Para computar la relevancia en una situación específica, una computadora tendría que buscar entre todos sus datos, siguiendo reglas para encontrar aquellos que posiblemente son relevantes, luego aplicar más reglas para determinar cuáles datos son

generalmente relevantes en este tipo de situación, y de todos estos datos, deducir cuáles son realmente relevantes en esa situación en particular. Pero en una base de datos de gran tamaño, tal búsqueda sería demasiado difícil y *se dificultaría más mientras más datos se le agregan para guiar la búsqueda*. Así, el sistema se sobrecargaría cada vez más al ir ejecutando el programa diseñado para determinar cuáles datos y reglas insignificantes de su vasta base de datos tienen algún significado en la situación imperante.

Para ilustrar este punto, usaré el ejemplo favorito de Heidegger: para entender un martillo, una computadora no deberá seguir *todos* los indicadores de la base de datos hacia los clavos, paredes, casas, personas, madera, hierro, campanillas, máquinas para medir la fuerza muscular en los circos, instrumentos para asesinar, etc. Más bien, sólo deberá acceder los datos posiblemente relevantes en el contexto actual. ¿Pero podrá el programador definir la situación del momento ante un sujeto teórico desapegado como lo son una mente cognitivista o una computadora digital? Ya que una computadora no está *en* una situación, el investigador en IA tendría que intentar representar el estar-en-una-situación mediante alguna restricción artificial referente a qué indicadores de otros datos se debieran seguir. En una oportunidad, Terry Winograd intentó elucidar precisamente ese enfoque para un programa computacional de comprensión de cuentos y relatos. Anotó lo siguiente:

Los resultados del razonamiento humano *dependen del contexto*, la estructura de la memoria incluye no sólo la organización del almacenamiento a largo plazo (¿qué es lo que sé?), sino también un contexto actual (¿qué está focalizado en este momento?). Creemos que éste es un rasgo importante del pensamiento humano, y no una limitación inconveniente.⁷

Winograd comprendió que “el problema es encontrar un modo formal de hablar sobre. . . los actuales focos de atención y metas”.⁸ Su “solución” fue limitar el tiempo permitido a la computadora para efectuar una búsqueda en todas las direcciones en su base de datos, desde un determinado punto de partida. La idea era que esto permitiría a la computadora tener acceso únicamente a lo relevante para sus metas del momento.

Pero es claro que el contexto vigente de uno no está definido por aquello en lo que se puede pensar, dado el reducido tiempo para pensar. Lo que surge como relevante en mi situación del momento, está determinado por lo que acabo de hacer y por lo que estoy a punto de hacer. Me muevo desde estar en una situación a estar en la siguiente

mediante cambios en mi prestancia, la que a su vez se ha formado por años de experiencia sobre cómo evolucionan las situaciones típicamente. El Dasein siempre está inmerso en una situación y moviéndose constantemente hacia otra nueva, antecedido por su vasta experiencia pasada, la que a su vez organiza lo que está por manifestarse como relevante. En cambio, la computadora necesita volver continuamente a algún sustituto de las situaciones imperantes. La limitación del campo de la búsqueda no es una alternativa válida que pueda sustituir el estar en medio de una serie de situaciones que están en un continuo proceso de desarrollo.

Como era de suponer luego del análisis de Heidegger, la solución de Winograd al problema de la relevancia fracasó por completo. Winograd ahora reconoce “la dificultad de formalizar el trasfondo de sentido común que determina qué argumentos, metas y estrategias son relevantes y cómo interactúan”.⁹ Sé que ha abandonado el enfoque de la limitación-de-la-búsqueda, y al haber “perdido la fe” en la IA, ahora enseña a Heidegger en sus cursos de Ciencias de la Computación en Stanford.¹⁰

El tener que programar computadoras obliga a mantenerse honesto. No caben las especulaciones racionalistas de diván. Así, la investigación en IA ha evidenciado el bluff del cognitivista cartesiano. Es fácil decir que para dar cuenta del nexo equipamental, sólo se necesita agregar más y más reglas y predicados de función que describan lo que ha de hacerse en las situaciones típicas. Sin embargo, las dificultades reales en IA —su incapacidad de progresar con el llamado problema del conocimiento de sentido común y su incapacidad para definir la situación imperante, a veces llamado el problema marco—¹¹ sugieren que Heidegger tiene razón. Al parecer, no se puede construir el fenómeno de mundo a partir de elementos carentes de significado.

A la luz de estas dificultades —el legado de las suposiciones ontológicas cartesianas—, podemos apreciar mejor la exigencia de Heidegger de retornar a los fenómenos. Debemos saber qué estamos tratando de explicar y si los elementos utilizados son lo suficientemente ricos como para explicarlo.

Si hemos de reconstruir esta cosa de uso, que supuestamente se nos presenta en primer lugar “habiéndose despojado de su piel”, ¿acaso no es necesario que antes miremos en forma positiva el fenómeno cuya totalidad será restablecida por tal reconstrucción? (132) [99]

Y cuando hayamos descrito la naturaleza holística de la significación y de nuestra familiaridad con ella, estaremos en condiciones de enten-

der las pocas observaciones explícitas que hizo Heidegger sobre los modelos formales. Un modelo formal es una estructura abstracta, que debe ser plenamente especificada independientemente de qué es lo que modela y de las disposiciones para tratar con lo modelado. Por tanto, Heidegger sostiene que los modelos formales o abstractos no logran captar el saber-cómo presente en destrezas tales como “martillar con” o “sentarse en”, ni tampoco estructuras de involucramiento de la mundaneidad —“relaciones en las que ya habita la circunspección interesada como tal” (122) [88].

Heidegger concluye:

El contexto de asignaciones o referencias, que, como la significación, es constitutivo para la mundaneidad, se puede tomar formalmente en el sentido de un sistema de relaciones. Pero cabe notar que en tales formalizaciones, los fenómenos se nivelan a tal punto que puede perderse su verdadero contenido fenomenal [sic], especialmente en el caso de relaciones tan “simples” como las que se esconden en la significación. El contenido fenomenal de esas “relaciones” y “relata” —el “a-fin-de”, el “en-bien-a” y el “con-lo-cual” de un involucramiento— es tal que se resisten [sic] a cualquier tipo de funcionalización matemática. (121-122) [88]

La afirmación de Heidegger es precisa y cautelosa. El sabe que no puede *demonstrar* que los modelos formales de comprensión cotidiana *deben* fracasar en su intento por captar los fenómenos descritos por él. Pero también sabe que cuando los fenómenos se describen correctamente, el proyecto cognitivista parece muy poco plausible. Una comprensión heideggeriana de la filosofía tradicional nos lleva a esperar el optimismo del científico cognitivo; una descripción heideggeriana del fenómeno nos lleva a esperar precisamente el impasse que el cognitivismo enfrenta hoy en día.

Con esto, Heidegger puede poner en su lugar tanto a la ciencia natural moderna como a la ontología cartesiana. La ciencia tiene un lugar legítimo en explicar el todo equipamental. El cambio hacia la teoría desconecta lo disponible del todo referencial y de los en-bien-a-lo-cual. Deja afuera los elementos sin importancia —sólo el tipo de elementos que pueden ser tratados formalmente por las leyes explicativas y los programas. Cuando la teoría descontextualiza, no *construye* lo presente, sino que, como dice Heidegger, *revela* lo presente que ya estaba ahí en lo disponible. Por ejemplo, cuando a un martillo lo despojamos de su ser muy pesado, podemos revelar que pesa 500 gramos. La ciencia, entonces, puede descubrir atributos presentes y las relaciones causales entre estos atributos. Es decir, descubre las cualidades

físicas de la naturaleza dejando afuera toda la relevancia que pudiera tener para los propósitos humanos. (Ver capítulo 15).

Mientras más *se priva de su mundaneidad* al mundo inicialmente experimentado. . ., es decir, mientras más se convierte en mera naturaleza el mundo inicialmente experimentado, más descubrimos en él su mera naturalidad, por ejemplo, en términos de la objetividad de la física. (HCT, 168)

Pero la ontología tradicional no hizo la distinción entre las explicaciones ónticas (causales) y las descripciones ontológicas (fenomenológicas) de la significación.

Si consideramos la obra de Descartes en relación a la constitución de las ciencias matemáticas de la naturaleza y a la elaboración de la física matemática en particular, estas consideraciones entonces asumen una significación fundamentalmente positiva. Pero si se toman en el contexto de una teoría general de la realidad del mundo, entonces se hace aparente que, desde ese punto en adelante, se instala la fatal constricción que acarrea la investigación sobre la realidad, y que hasta hoy no ha sido superada. (HCT, 184-185)

IV. Conclusión

La descripción fenomenológica de cómo se llega a los datos científicos dejando afuera la significación, muestra por qué cuando eliminamos todo el contexto significativo para obtener los elementos de la teoría, ésta no puede devolver el significado. La ciencia no puede reconstruir lo que ha sido excluido para llegar a la teoría; no puede explicar la significación. Por esta razón, aunque la ciencia natural puede explicar la *base causal* del todo referencial, “La ‘naturaleza’. . . jamás puede hacer inteligible a la *mundaneidad*” (94) [65].

En este contexto, Heidegger escribe en su ejemplar de *Ser y Tiempo*, “pero justamente todo lo contrario” [88]. Por lo tanto, es importante ver a qué conduce la prioridad (ontológica) de la mundaneidad y lo disponible, y cómo esta prioridad es compatible con una prioridad *explicativa* (óntica) de la naturaleza y lo presente. A pesar de que lo presente es necesario para explicar el funcionamiento de lo disponible, Heidegger sostiene que el todo equipamental es una condición necesaria para que haya algo disponible por explicar. Al escoger (o, como diría Heidegger, “liberar”) cualquier cosa como pieza de equipo, debemos escogerla en términos de su razón de ser con respecto al todo contextual del equipo.¹² Como hemos visto, no se puede usar ninguna combinación de propiedades físicas para escoger una silla

—ni siquiera si agregamos el predicado “para sentarse en ella”. Pero una vez que hemos escogido una silla, podemos descubrir que está hecha de madera, acero, etc., y que estas categorías naturales y sus poderes causales posibilitan el funcionamiento de la silla. Las mismas relaciones son aún más claras para las lámparas. No hay una manera específica sobre cómo ha de verse una lámpara, ni tampoco una tarea única que deba cumplir para funcionar como tal —puede ser una lámpara de velador, una luz de alumbrado público, una luz de lectura, un semáforo, etc. Sólo *después* de haber escogido una lámpara en base a su rol, podemos abstraer, a partir de su significación y uso, las cualidades presentes reveladas, más las leyes de la ciencia, para explicar cómo es que ilumina. En este sentido, la mundaneidad como significación tiene prioridad.

El mundo mismo no es una entidad intramundica; y sin embargo, es tan determinante de esas entidades, que para encontrarse y manifestarse a sí mismas en su ser como entidades descubiertas, requieren que “haya” un mundo. (102) [72]

La ontología tradicional siempre ha querido entender el mundo cotidiano encontrando algo a nivel de lo presente, como substancia, datos sensoriales o representaciones en la conciencia trascendental, que supuestamente debe ser inteligible sin referencia a otra cosa. Después ha intentado mostrar cómo todo lo demás puede verse como si fuera inteligible por estar armado a partir de estos elementos auto-suficientes. Esto equivaldría a leer la Tabla 3 con una flecha de inteligibilidad yendo de abajo para arriba. Heidegger ha sostenido que los elementos con que comienza la ontología son demasiado pobres como para explicar la mundaneidad, y por lo tanto, jamás ha resultado intentar dibujar la flecha de la inteligibilidad de abajo para arriba. No hay ninguna razón (excepto el éxito de la teoría en la explicación científica óptica, que no es una razón válida) para pensar que algo presente pueda hacer inteligible a la mundaneidad.

La fenomenología, al contrario, intenta mostrar que el mundo cotidiano es tan auto-suficiente y auto-inteligible como los objetos de la teoría. No puede ni necesita hacerse inteligible en términos de alguna otra cosa; más bien, puede dar cuenta de la posibilidad y lugar de la teoría. El mundo es lo que entendemos directamente y en términos de lo cual se puede ver cómo la naturaleza, el equipo, las personas, etc., tienen cabida juntos y cobran sentido. Por ello, la mundaneidad y la comprensión correlativa que tiene el Dasein del ser son los temas propios de la ontología.

Heidegger llama *ontología fundamental* a la descripción del mundo como es revelado por el ser-en-el-mundo del Dasein y los modos del ser revelado por el encarar cotidiano del Dasein. En todo caso, es el único tipo de fundacionalismo que defiende. El tipo de inteligibilidad alcanzado por la investigación fenomenológica es diferente al tipo de inteligibilidad que busca la ontología tradicional (que construye el todo a partir de los elementos), pero Heidegger sostiene que es el único tipo de inteligibilidad filosófica que necesitamos y podemos esperar alcanzar.

Así, en lugar de cambiar el peso de la demostración, como lo hizo al responder al epistemólogo (ver capítulo 4), Heidegger cambia la pregunta. La ciencia puede explicar correctamente el funcionamiento de lo disponible en términos de relaciones causales entre elementos presentes. (Esta fundación óptica se lee de abajo para arriba en la Tabla 3). Pero éste no es el problema ontológico. El asunto es *entender*, no *explicar* —encontrarle sentido a cómo *son* las cosas, no explicar cómo *funcionan*. Entendemos un fenómeno cuando vemos cómo calza con otros fenómenos. Ya que la disponibilidad no se puede hacer inteligible en base a combinaciones de elementos presentes, se debe dar vuelta la pregunta e intentar explicar la presencia mostrando que lo presente se revela dejando afuera selectivamente los aspectos situacionales de lo no disponible. “La naturaleza es una condición limitante del ser de las posibles entidades intramúndicas” (94) [65]. De esta manera, leyendo la Tabla 3 de arriba para abajo, podemos hallarle sentido a las tres formas en que se encuentran las entidades. También podemos ver que lo *puramente* presente, que suministra la base a la ontología tradicional, no es inteligible en sí mismo y sólo se puede entender como una extrapolación ilegítima de una serie de transformaciones legítimas de lo disponible, en que se elimina progresivamente la inteligibilidad cotidiana.

Sin embargo, aquí no acaba el argumento. Como en el caso de la crítica que hace Heidegger de la noción cartesiana de sujetos auto-suficientes con sus representaciones internas, el ontólogo tradicional puede aseverar aquí que, si bien parecen extremadamente poco promisorios los intentos por construir una significación holística a partir de elementos carentes de significado, aun así debiera ser posible tal construcción, ya que lo que a final de cuentas es real son algunos tipos de elementos, y todo se debe explicar en términos de alguna teoría que los relacione, o de lo contrario seguirán siendo inaceptablemente misteriosos.

Tabla 3

Modos de ser de otras entidades que el Dasein.

Modalidad de ser	Lo que ocurre	Posición del Dasein
Disponibilidad	El equipo funciona bien.	Encarar transparente. Absorbido en actividad práctica. Manipulación.
No disponibilidad	Problema con el equipo:	
	(1) Disfunción (notoria: martillo demasiado pesado).	Ponerse nuevamente en (coger otro martillo).
	(2) Desperfecto temporal (tenaz: la cabeza del martillo se desprende).	Deliberación práctica. Eliminar la perturbación.
	(3) Desperfecto permanente (intrusivo: no puede encontrar el martillo).	Estar delante desamparado, pero aún interesado.
Presencia	Actividad práctica cotidiana se detiene.	Estar delante desapegado. Reflexión teórica. (Maravillado). Actividad científica diestra. Observación y experimentación.
Presencia pura	Reposo. Concluir la tarea.	Contemplación pura. Sencillamente mirar algo. (Curiosidad).

Lo encontrado	Lo que encuentra
Funcionamiento transparente, disponibilidad.	Sin sujeto. Sin percatación temática reflexiva.
Aspectos o características dependientes-del-contexto de los "objetos" (martillo como "demasiado pesado").	Sujeto con contenido mental en un trasfondo no mental.
Reglas <i>ceteris paribus</i> . La interconectabilidad del equipo. Los hacia-lo-cual.	
El carácter mundano del taller, incluyendo los en-bien-a.	
Sólo presente y nada más. Atributos aislables, definidos, y objetos como colecciones de atributos (martillo pesa 500 g). Recontextualizado. El <i>universo</i> como un conjunto de elementos regido por leyes. Intento de explicar la acción humana mediante reglas estrictas.	Sujeto con contenido mental en un trasfondo no mental.
Hechos al desnudo, datos sensoriales, <i>res extensa</i> .	Sujeto auto-suficiente.

Para socavar este imperativo ontológico que nos impide aceptar el fenómeno en su verdadero valor, se debe mostrar cómo surgió la exigencia de una ontología basada en la presencia. Así, en la prometida Segunda Parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger pregunta:

¿Por qué el fenómeno del mundo que fue pasado por alto al comienzo de la tradición ontológica ha resultado decisivo para nosotros (explícitamente en el caso de Parménides), y por qué este pasarlo por alto se ha seguido repitiendo en forma constante?.¹³ (133) [100]

Heidegger agrega:

Nuestra crítica de la ontología cartesiana del mundo (ontología que, en principio, sigue siendo la habitual hoy en día) sólo alcanza su madurez filosófica cuando se comprenden dos importantes ideas: primero, cuando nuestro análisis del Dasein le ha dado cierta claridad a las estructuras más importantes del Dasein en el marco de esta problemática; y segundo, cuando al concepto del ser en general le hemos asignado el horizonte dentro del cual se hace posible su inteligibilidad, de modo que por primera vez se hacen primordial y ontológicamente inteligibles la disponibilidad y la presencia. (133) [100]

El promete:

Con las respuestas a estas preguntas, por primera vez se comprenderá positivamente la problemática del mundo, se exhibirá por qué fracasaron nuestros esfuerzos para reconocerlo, y se habrá demostrado el fundamento que llevó a rechazar la ontología tradicional. (134) [100]

En mi opinión, esto significa que la crítica fenomenológica se debe complementar con lo que Heidegger, en *Basic Problems*, llama “destrucción” (BP, 22-23). El explica:

Comprendemos esta tarea como una en la que tomando *la pregunta del ser como una clave*, hemos de *destruir* el contenido tradicional de la ontología antigua hasta llegar a las experiencias primordiales con que logramos nuestras primeras formas de determinar la naturaleza del ser —las formas que desde entonces nos han guiado. (44) [22]

Esta idea perderá su poder sobre nosotros sólo cuando comprendamos las fuentes de nuestra suposición ontológica de que la inteligibilidad se logra teniendo una *teoría* sobre todos los dominios de la realidad, es decir, cuando veamos esta suposición como determinada históricamente en lugar de ser algo filosóficamente necesario.

Desde luego, un ontólogo tradicional aún podría sostener que Parménides fue el primero en ver qué significa la verdadera inteligibilidad, y que un proyecto no se torna menos sensato por el solo hecho de mostrar que surgió en algún momento de la historia. En ese caso, lo único que se puede hacer es retornar al fenómeno y argüir que la ontología tradicional es insustentable a prima facie, y no hay una *razón independiente* para buscar una ontología basada en la presencia constante de sustancias auto-suficientes, o para pensar en tal ontología como una necesidad a-histórica.

Es característico del Heidegger temprano, vale decir, del Heidegger en *Ser y Tiempo*, querer ir aún más lejos y hacer lo que él considera un planteamiento más fuerte. El desea mostrar

que el pasar por alto el mundo y las entidades con que nos encontramos en forma primaria, no es accidental, ni un descuido. . . sino que se basa en una clase del ser que pertenece esencialmente al Dasein mismo. (133) [100]

Es decir, como veremos en el Apéndice, el Dasein no sólo necesita abstraerse utilizando objetos para asumir una posición sobre sí mismo, sino que también debe interpretarse a sí mismo como poseedor de una naturaleza fija y auto-suficiente como lo presente para poder esconder “la in-esencialidad del sí mismo” (MFL, 140), y esto a su vez origina una ontología basada en lo presente. Así, en la Segunda División de la Primera Parte, la ontología tradicional será criticada como parte de un encubrimiento sistemático motivado por la incapacidad intrínseca del Dasein de encarar la verdad acerca de sí mismo.

El Heidegger tardío rechaza esta hermenéutica de la sospecha, y en lo posible, rehabilita a Parménides y concluye que poco después de la época de Parménides, la mundaneidad, que los pre-socráticos habían dado por sentada, fue pasada por alto por Platón —como dice Heidegger más tarde: con los pre-socráticos “aparece. . . la esencia de la verdad. . . para inmediatamente volver a desaparecer”.¹⁴ Según el Heidegger tardío, no tiene sentido buscar la causa de “eventos” tan profundos que determinan lo que puede considerarse como el ser y la inteligibilidad; uno sólo puede intentar liberarse de ellos relatando su historia de nuevo. Esa es una razón del porqué el Heidegger tardío da un vuelco desde “la fenomenología hermenéutica trascendental a pensar el ser en forma histórica”.¹⁵

Espacialidad y Espacio

Hemos visto que, en su versión moderna, la ontología tradicional comienza cuando Descartes toma fragmentos del espacio objetivo (*res extensa*) como los elementos con que se puede explicar todo lo que hay en el mundo. Ahora Heidegger se empeña explícitamente en mostrar los límites de esta ontología y además darle su legítima ubicación.

Hay cierta justificación fenomenal para considerar la *extensio* como una característica básica del “mundo”, aun cuando al aceptar esto, no se puede concebir ontológicamente ni la espacialidad del mundo ni la de los seres que encontramos en nuestro ambiente. (134) [101]

Aquí cabe notar la convención que utiliza Heidegger para la cita. Está diciendo que la *extensio* es la substancia fundamental del “mundo”, es decir, el universo físico, pero también va a argüir que ella no puede explicar el mundo (sin comillas). A diferencia de Descartes, Heidegger asevera:

Lo circundante del ambiente, la espacialidad específica de los seres que se encuentran en el ambiente, se fundamenta en la mundaneidad del mundo, mientras que, al contrario, el mundo no está presente en el espacio. (135) [101-102]

¿Cómo los intereses del Dasein le permiten revelar la espacialidad y cómo se relaciona esta espacialidad existencial con el espacio físico? Quien aún dude que la posibilidad de encontrar todo tipo de entidades, incluyendo rocas y puestas de sol, depende de los tratos interesados del Dasein, quizás se incline a creerlo si Heidegger logra demostrar que el espacio y el tiempo cotidianos están estructurados por los intereses del Dasein, mientras el espacio y el tiempo físicos son independientes del Dasein.

Ya hemos visto que el Dasein no está “en” (*in*) el mundo del mismo modo como lo está una cosa presente en el espacio físico. Esto no significa que el Dasein no tenga espacialidad. Hay una espacialidad de in-volucramiento (*in-volvement*):

Aun cuando neguemos que el Dasein tiene cierta interioridad en un ambiente físico, esto en principio no significa que esté excluido de toda forma de espacialidad, por lo tanto queda abierto el camino para analizar el tipo de espacialidad constitutivo del Dasein. Esto será lo que describiremos ahora. (134) [101]

Heidegger no sostiene, como Husserl, que el espacio y el tiempo son sintetizados, a partir de un flujo de experiencias internas nacidas en el aquí y ahora, por un ego individual que otorga significación, sino más bien que la estructura del espacio y el tiempo públicos presupone la estructura de la existencia, el modo de ser del ser para quien su ser es un problema. Al analizar el espacio, Heidegger (1) muestra que el espacio público es función del interés (o preocupación [*besorgen*]), (2) describe el tipo de espacialidad característico de la existencia, y (3) muestra que el espacio físico (desinteresado) se puede entender como una modalidad privativa (desprovista de mundo [*deworlded*]) del espacio en que se produce el involucramiento cotidiano.

La discusión de la espacialidad es una de las más difíciles en *Ser y Tiempo*, no porque sea más profunda que otras, sino porque es fundamentalmente confusa. Más tarde, el propio Heidegger asumió no haber diferenciado claramente el espacio *público* en que las entidades se manifiestan para los seres humanos, de la espacialidad centrada de cada ser humano *individual*. Al ir interpretando el texto, trataré de aclarar esta confusión.

1. Espacialidad pública

En el capítulo 3 distinguí dos sentidos de “en”: in-clusión e in-volucramiento. Estas dos maneras del ser ahora se pueden relacionar con la distinción entre el equipo disponible y los objetos presentes. Para empezar, el equipo tiene su lugar.

En principio, esto se debe distinguir del mero ocurrir al azar en alguna posición espacial. Cuando el equipo para esto o aquello tiene su lugar, este lugar se define como el lugar de este equipo —como un lugar a partir de toda una totalidad de lugares. . . y que pertenece al nexo del equipo que está disponible en el ambiente. (136) [102]

Por ejemplo, cada herramienta tiene un *lugar* específico dentro de un taller. Aquí nuevamente el todo determina lo que se puede considerar como las partes. El taller como una *región* hace posibles los lugares para el serrucho, el torno, la mesa de trabajo, etc.

Para tener la posibilidad de distribuir o encontrar lugares para un todo equipamental que esté discretamente a nuestra disposición, *primero hay que descubrir* algo como una *región*. (136, cursivas mías) [103]

Además, los lugares son públicos y por lo tanto independientes de la ubicación de las personas en particular.

La orientación en regiones de la multiplicidad de lugares pertenecientes a lo disponible va a constituir lo circundante —lo “en-torno-a-nosotros”— de aquellas entidades que *nosotros* encontramos como ambientalmente más próximas. . . El “encima” es lo que está “en el techo”; el “abajo” es lo que está “en el piso”; el “detrás” es lo que está “en la puerta”; todos los “donde” se descubren e interpretan discretamente a medida que *nosotros* proseguimos *nuestros* caminos en los tratos cotidianos. (136-137, cursivas mías) [103]

A su vez, las regiones se disponen en términos de los intereses del Dasein, y así a final de cuentas, este aspecto de la espacialidad vuelve a referirse al ser para quien su ser es un problema. (Como veremos, esto es lo más próximo que Heidegger alcanza para fundamentar exitosamente la espacialidad en el cuidado).

El Dasein, en su ser, tiene como problema a este ser; y en sus intereses descubre anticipadamente aquellas regiones en que es decisivo involucrarse. Este descubrimiento anticipado de las regiones está co-determinado por el todo involucramental para lo cual se libera lo disponible, como algo que se ha encontrado. (137) [104]

II. La espacialidad como función del interés existencial

La espacialidad del encuentro de lo disponible por el Dasein depende del ser-en-el-mundo interesado del Dasein.

Encontrar lo disponible en su espacio ambiental sigue siendo ópticamente posible sólo porque el Dasein mismo es “espacial” con respecto a su ser-en-el-mundo. . . el Dasein. . . está “en” el mundo en el sentido de que trata con seres encontrados dentro-del-mundo, y esto lo hace interesadamente y con familiaridad. De modo que si la espacialidad es posible en alguna forma, lo es únicamente a través de este estar-en. (138) [104]

Para explicar el rol del interés del Dasein en el modo espacial en que nos muestra el equipo, Heidegger introduce la noción de lo que nuestros traductores llaman “dis-tancia” (*Ent-fernung*). La traducción literal de *Entfernung* es “lejanía” o “distancia”; sin embargo, Heidegger usa la palabra con un guión que, dado el sentido negativo de *ent*, significaría literalmente la *abolición* de la distancia. Lo usa de este modo para referirse al *establecimiento y superación de una distancia*, es decir, la apertura de un espacio en que las cosas pueden estar cerca y lejos. Intentaré captar el juego de palabras en el sentido negativo de “dis” y traduciré *Ent-fernung* como *dis-tancia*. El Dasein aproxima las cosas trayéndolas dentro del radio de acción de su interés, para que puedan ser vivenciadas como cercanas a o lejanas de un determinado Dasein.

La dis-tancia. . . es un existencial; . . . Las “lejanías” y distancias con respecto a otras cosas se hacen accesibles en los seres intramúndicos sólo en la medida en que los seres se revelan para el Dasein en su dis-tancialidad. (139) [105]

Debemos hacer una distinción entre dis-tancia y distancia. La *dis-tancia* no tiene grados, pero permite encontrar grados de cercanía y lejanía, accesibilidad e inaccesibilidad. Una vez que un objeto ha sido traído dentro del nexo referencial, dis-tanciado, puede estar más o menos disponible, es decir, más o menos distante de individuos en particular, más o menos integrado dentro de las actividades de cada individuo. El grado de disponibilidad es la cercanía en interés. (Aquí Heidegger de hecho usa la idea de estar “a la mano” en el término alemán *Zuhandenheit*, que nosotros traducimos como *disponibilidad*).

Lo disponible en nuestros tratos cotidianos reviste el carácter de *cercanía*. En rigor, esta cercanía del equipo ya ha sido sugerida en el término “disponibilidad” (*Zuhandenheit*), que expresa el ser del equipo. Cada entidad que está “a la mano” (*zur Hand*) tiene una cercanía diferente, que no se asegura midiendo distancias. Esta cercanía se autorregula en términos de un manipular y usar discretamente “calculativo”. [135] (102)

Al mantener la diferencia entre dis-tancia y distancia y describir el espacio, Heidegger está frente a dos tareas distintas. (1) Mostrar cómo un modo del ser llamado existencia, abre un mundo compartido en que las cosas se pueden encontrar como presentes, y por lo tanto, capaces de estar cerca o lejos. (2) Explicar cómo las cosas se pueden vivenciar como cercanas a o lejanas de un determinado Dasein. Por lo tanto, debemos ser cuidadosos al distinguir el rol que juega el interés

en abrir la *posibilidad* de cercanía y lejanía, a partir de la cercanía y lejanía de una pieza *específica* de equipo vis-à-vis un Dasein en particular.

Sin embargo, Heidegger desdibuja esta distinción en pasajes como el siguiente:

El “dis-tanciarse” se reduce a hacer que la lejanía desaparezca —es decir, hacer que la lejanía de algo desaparezca, acercándola. El Dasein es esencialmente dis-tancial: permite que cualquier ser sea encontrado en la cercanía como el ser que es. (139) [105]

Aquí Heidegger no logra distinguir la apertura general de un espacio como un campo de presencia (dis-tancia) que es la condición de que las cosas estén cerca y lejos, del acercar pragmático de las cosas por el Dasein asumiéndolas y usándolas. Tal acercar pragmático, como usa Heidegger el término, sólo puede significar estar cerca *mío*, y no es una dimensión del espacio público. Heidegger advierte el error que ha cometido en el pasaje anterior en una nota al margen: “La cercanía y la *presencia*, no la magnitud de la separación, es lo esencial” {140}. Es decir, si uno desea entender cómo las cosas se manifiestan espacialmente para el Dasein, lo esencial es ver cómo llegan a manifestarse como presentes. La dis-tancia como un existencial es anterior a la distancia de un determinado Dasein con respecto a objetos en particular. Cuán lejos está un objeto debe entenderse en base a la presencia. Por ejemplo, una mesa puede estar presente en una sala de clases sin tener que estar presente para (y por ende, ni cerca ni lejos de) una persona en particular.¹ Sólo porque se muestra a sí misma como presente es que dicha mesa puede servir a mis objetivos de sujetar mis papeles y así estar cerca *mío*, es decir, disponible para mí. Ahora podemos entender por qué en el pasaje que sigue a “En el Dasein yace una tendencia esencial a la cercanía” (140) [105], Heidegger escribe al margen: “¿Cuánto y por qué? El ser como presencia constante tiene prioridad, el hacer presente” {141}.

Para que el capítulo de Heidegger adquiriera coherencia, habría que quedarse con la noción de la prioridad de la presencia del equipo en el espacio público del taller de trabajo —en el que el Dasein siempre está y donde tiene sus regiones, sus lugares y su accesibilidad a cualquier persona— sobre la cercanía o lejanía del equipo específico de un determinado Dasein. Sólo entonces Heidegger podría evitar la jugada cartesiana/husserliana tradicional de darle prioridad a *mi* mundo de cercanía y lejanía sobre *el* mundo con sus regiones y lugares públicos,

y sólo entonces Heidegger podría derivar el espacio “mundo” presente mediante la descontextualización progresiva del espacio público del mundo.

Pero hacer una descripción ontológica de la presencia en *Ser y Tiempo* equivale a mostrar cómo la presencia se fundamenta en el Dasein como el ser para quien su ser es un problema. Esto es lo que induce erróneamente a Heidegger a darle prioridad a la cercanía y lejanía de las cosas como lo define el grado de enfrentamiento interesado con ellas. Esto equivale a darle prioridad a la espacialidad del Dasein individual. En la Sección 70, Heidegger intenta sortear esta dificultad arguyendo que el espacio se fundamenta en la temporalidad, y por lo tanto, se fundamenta sólo indirectamente en que el Dasein sea un problema para sí mismo. Pero luego admite que esta jugada no da resultado.² Más adelante, Heidegger acepta que la espacialidad no se puede fundamentar ni directa ni indirectamente en los intereses del Dasein individual acerca de su propio ser. Los problemas de este capítulo se pueden ver como el tipo de dificultades que llevaron a Heidegger a abandonar el proyecto de una ontología fundamental, es decir, una ontología que fundamenta todos los modos del ser en el modo del ser del Dasein.

III. Ubicación del Dasein

Heidegger enfatiza que, para entender la distancia con respecto a un individuo en particular, el Dasein debe ser considerado como interés puro, no como un cuerpo físico situado en un determinado punto dentro del espacio objetivo.

Si el Dasein, en su interés, aproxima algo hacia sí, esto no significa que fija algo en una posición espacial con una distancia mínima con respecto a un punto en el cuerpo. . . El acercar no se orienta hacia la cosa-Yo que carga con un cuerpo, sino hacia el ser-en-el-mundo interesado. (142) [107]

Si la distancia desde el Dasein no se define con respecto a la ubicación del cuerpo del Dasein, ¿entonces cómo debe concebirse la distancia desde el Dasein? Heidegger responde: “El interés discreto decide respecto a la cercanía y lejanía de lo disponible primariamente en el ambiente. Sea lo que sea en que se detiene este interés, es de antemano lo más próximo” (142) [107]. Las cosas en el mundo se manifiestan como poseedoras de cierta accesibilidad —es decir, cierta cercanía o lejanía— según mi capacidad de “asirlas” o “procurarlas”.

Aquello presuntamente “más próximo”, de ninguna manera es lo que está a la menor distancia “de nosotros”. Está en aquello que está a una distancia promedio cuando lo alcanzamos, asimos o miramos. (141) [106-107]

Una cosa está cerca mío cuando soy capaz de aplicar un grado máximo de fuerza en asirla. “Cuando algo está cerca, significa que está dentro del rango de lo que está primariamente disponible a la circunspección” (142) [107]. De modo que la cercanía se correlaciona con una distancia física diferente, por ejemplo, en el caso de un cuadro en la pared y una estampilla.

El interés es otra característica determinante de la cercanía.

Uno siente el contacto [con la calzada] con cada paso que da; es aparentemente lo más próximo y lo más real de todo lo disponible, y se desliza, por así decirlo, a lo largo de ciertas partes de nuestro cuerpo: las plantas de los pies. Y sin embargo, cuando uno pasea, ello está más alejado que la persona conocida con que nos encontramos “en la calle” a una “distancia” de veinte pasos. (141-142) [107]

Al parecer, según Heidegger, para que algo esté cerca debe ser algo que estoy encarando y algo que absorbe mi atención. No puede ser sólo la calzada bajo mis pies, ni un amigo en París, por muy intenso que sea mi interés en él. *Lo que está cerca es aquello que estoy encarando absortamente.*

Un Dasein individual se ubica en el todo referencial del equipo al ocupar una posición desde la cual un equipo es fácilmente disponible y otro está fuera del alcance.

El “aquí” de la situación fáctica imperante [del Dasein] no significa una posición en el espacio, sino el grado de holgura del radio de acción de ese todo equipamental en el cual está más próximamente interesado. . . (420) [369]

El grado de accesibilidad de todas las cosas que están allá define mi espacio vivido centrado: mi aquí.

El Dasein, de acuerdo con su espacialidad, nunca está primariamente aquí, sino allá; desde este “allá” vuelve a su “aquí”; y vuelve a su “aquí” sólo en la forma en que interpreta su ser-hacia interesado en términos de lo disponible allá. (142) [107-108]

Ya que el equipo “allá” es público, el “aquí” también lo es. “El límite entre mi propio mundo circundante y un mundo público se puede definir mediante modalidades de diversa disponibilidad” (HCT, 192).

Así Heidegger puede hacerle justicia al hecho de que cada Dasein tiene su propio aquí, sin que su descripción sea víctima de la aseveración cartesiana/husserliana que sostiene que cada Dasein tiene o es una perspectiva privada del mundo. La idea de que mi conciencia contiene un flujo de vivencias (*Erlebnisse*) en perspectiva, como si mi mente fuese una filmadora o un punto geométrico en movimiento, es una distorsión de la experiencia (*Erfahrung*) cotidiana de encarar y asumir. Una posible descripción de mi experiencia es cuando ya no estoy comprometido en enfrentar algo, sino que reflexiono sobre mí mismo y mi relación con lo presente, pero esa interpretación no se debiera volver a atribuir a mi experiencia de enfrentar y asumir lo disponible. Sólo a partir del siglo XIV los pintores pintaron el mundo en perspectiva. Antes de eso, pintaban más grande lo más importante —aquello en que estaban comprometidos. Heidegger revive esta ingenua experiencia de la apertura absorta, pero le da un giro pragmático moderno al agregar que cada Dasein está involucrado en enfrentar cosas más o menos accesibles, y que la accesibilidad sistemáticamente cambiante de las cosas es su cambiante cercanía y lejanía existencial.

Pero aquí, nuevamente, Heidegger confunde la dis-tancia como una estructura existencial, con la cercanía y lejanía de las cosas desde un determinado Dasein. Esto nos lleva a un pasaje especialmente confuso:

Como ser-en-el-mundo, el Dasein se mantiene esencialmente en una dis-tancia. Esta dis-tancia —la lejanía de lo disponible desde el Dasein— es algo que el Dasein jamás puede atravesar. . . Tan poco ha atravesado su dis-tancia, que más bien la ha llevado consigo y lo sigue haciendo constantemente. (142) [108]

Hasta aquí, Heidegger parece estar diciendo que la presencia pública de las cosas accesibles es una característica constante de la experiencia cotidiana. Pero continúa:

[El Dasein] no puede moverse dentro del radio de acción de sus dis-tancias; lo único que puede hacer es *cambiarlas*. (143, cursivas mías) [108]

Aquí Heidegger no logra distinguir la distancia óptica (que cambia constantemente) de la dis-tancia ontológica (que no cambia). Así, la dis-tancia se confunde con la distancia cambiante de cosas específicas desde un Dasein individual. Pero si cada Dasein llevara consigo su propia dis-tancia y ésta fuera la apertura ontológica de la presencia y la accesibilidad cambiante de las cosas desde un centro, entonces no podría haber espacio público. Tendríamos una serie de *mónadas*, cada una con su propia experiencia centrada de presencia, y el espacio

público sería un *constructo*. Por supuesto, Heidegger se resiste a aceptar esta forma subjetivista husserliana/sartreana de concebir el espacio.

El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto observa el mundo “como si” ese mundo estuviera en un espacio; pero el “sujeto” (el Dasein), si se entiende correctamente en su sentido ontológico, es espacial. (146) [111]

Pero este confuso pasaje puede salvarse de ser considerado una descripción de la espacialidad centrada-en-el-sujeto sólo si diferenciamos el modo como el Dasein en general abre la distancia pública y un determinado Dasein “lleva consigo” esta apertura de la presencia, del modo como los Dasein en particular llevan consigo su radio de acción centrado de actividad pragmática cuando tratan con equipos. Más adelante, Heidegger admite no haber hecho esta diferenciación.

Para evitar el subjetivismo, Heidegger debió haber hecho hincapié en que mi espacio centrado depende de y se localiza en un campo público de presencia, que mi aquí no significa una perspectiva privada subjetiva, sino que está localizada vis-à-vis con el equipo público y en un mundo público. Por lo tanto, mi perspectiva pragmática no es privada. El equipo directamente accesible a mí sería accesible a cualquier persona que estuviera en mi lugar. De este modo Heidegger podría haberle hecho justicia al hecho de que cada Dasein lleva consigo el centro de su actividad y así habría evitado su aparente aceptación de que el espacio público depende de una pluralidad de perspectivas individuales.

IV. Orientación

La espacialidad no sólo se organiza en términos de lugares y regiones, sino que tiene direcciones: derecha/izquierda, adelante/atrás y arriba/abajo. El Dasein se orienta en términos de estas direcciones. Heidegger sólo analiza la orientación derecha/izquierda, y su comentario es más bien oscuro. Reconoce que

La orientación y la distancia, como modalidades del ser-en-el-mundo, son guiadas de antemano por el interés discreto. A partir de esta orientación surgen las direcciones fijas de derecha e izquierda. El Dasein siempre lleva consigo estas direcciones, al igual que sus distancias. (143) [108]

El Dasein lleva consigo su orientación en el sentido de que sus destrezas para hacer frente se correlacionan con el equipo que está a la derecha o a la izquierda.

Derecha e izquierda no son algo “subjetivo” para lo cual el sujeto tiene una sensación determinada; son las direcciones de nuestra direccionalidad hacia un mundo ya disponible. (143) [109]

Cuando estoy familiarizado con una sala, de antemano estoy dispuesto a alcanzar algunas cosas a mi derecha y otras a mi izquierda. Si la posición de todos esos objetos cambiara en forma sistemática, mi aprestamiento ya no coincidiría con el todo referencial e inmediatamente yo sentiría que algo andaba mal. Es probable que Heidegger tenga esto en mente cuando critica como parcialmente correcto, aunque demasiado subjetivo, el argumento de Kant contra Leibniz de que la direccionalidad derecha/izquierda no se puede analizar meramente en términos de relaciones entre los objetos, porque requiere de los *recuerdos* de dónde estaban las cosas.

Supongamos que entro a oscuras a una sala que me es familiar y que ha sido reordenada durante mi ausencia, de modo que todo lo que solía estar a mi derecha, ahora está a mi izquierda. Si he de orientarme, la “mera sensación de la diferencia” entre mis dos lados no será de gran ayuda mientras no logre aprehender algún objeto específico “cuya posición”, como observa de paso Kant, “tengo en mente”. Pero esto sólo significa que cada vez que esto ocurre, necesariamente me oriento en y a partir del hecho de ya estar en medio de un mundo “familiar”. . . La interpretación psicológica según la cual el “yo” tiene algo “en el recuerdo”, en el fondo es un modo de aludir al constructo existencial del ser-en-el-mundo. (144) [109-110]

Al parecer, derecha e izquierda dependen de poseer un cuerpo. Pero Heidegger vuelve a insistir que el cuerpo no es esencial. Lo menciona sólo entre paréntesis: “(Esta naturaleza corporal [del Dasein] esconde toda una problemática propia, aunque no la analizaremos aquí)” (143) [108]. Por lo tanto, Heidegger debe separar el asunto de la corporeización o encarnación del Dasein del asunto de la orientación. Parece sostener que la orientación es resultado del hecho de que no todo el equipo es accesible al mismo tiempo. Puedo dirigirme a una cosa o a otra, pero no a ambas a la vez. Estos campos de acción incompatibles agrupan cosas simultáneamente accesibles en regiones opuestas llamadas derecha/izquierda y también adelante/atrás. Sin embargo, aun cuando no tuviéramos un cuerpo, no podría haber una descripción del porqué existen sólo estas regiones y no otras. No podríamos entender, por ejemplo, por qué la accesibilidad de derecha e izquierda no es simétrica, o por qué siempre debemos “enfrentar” las cosas para encararlas y asumirlas. En la descripción de Heidegger, éstas seguirían sien-

do asimetrías inexplicadas en el campo práctico. Esto no es contradictorio, pero sí insatisfactorio. ³

V. Derivación del espacio físico a partir de la espacialidad existencial

Heidegger ahora ha mostrado que, en nuestros tratos interesados con el mundo, desplegamos una espacialidad pragmática; pero nuestra familiaridad con esta espacialidad aún no ha revelado el espacio físico.

El espacio revelado con la mundaneidad del mundo aún no tiene la multiplicidad pura de las tres dimensiones. En esta revelabilidad más próxima a nosotros, el espacio, como el “en lo cual” puro en que las posiciones se ordenan por mediciones y las ubicaciones de las cosas se determinan, aún permanece oculto. (145) [110]

En la “derivación” que hace Heidegger del espacio físico a partir de la espacialidad existencial, notaremos algunos estrechos paralelos con su “derivación” de lo presente a partir de lo disponible. Nuevamente, la derivación consiste en ir desde el enfrentar y asumir cotidiano a la deliberación práctica, seguida por una reflexión teórica. Heidegger describe estos movimientos en una forma sorprendentemente breve, quizás porque ya debieran resultarnos familiares por la derivación anterior. Sigamos sus pasos cuidadosamente (resumidos en la Tabla 4).

Para comenzar, los lugares y regiones se notan sólo cuando hay algún tipo de perturbación que los vuelve no disponibles:

La disponibilidad que pertenece a cualquier. . . región reviste de antemano el *carácter de familiaridad no conspicua*, y lo tiene en un sentido aún más primordial que el ser de lo disponible. La región misma se hace visible de una manera conspicua sólo cuando uno descubre lo disponible. . . en las modalidades deficitarias de interés. (137-138) [104]

Asimismo, si las distancias prácticas entre yo y las cosas accesibles se tornan problemáticas, sólo entonces son percibidas y se evalúa su accesibilidad. La dificultad revela “aspectos” como la cercanía y la lejanía:

Un camino “objetivamente” largo puede ser mucho más corto que uno “objetivamente” corto pero que tal vez es más “difícil” y se nos presenta como interminablemente largo. . . Las distancias objetivas de las cosas presentes no coinciden con la lejanía y proximidad de lo disponible dentro-del-mundo. (140-141) [106]

Como en el caso de la funcionalidad del equipo, Heidegger aquí asevera que las estimaciones pragmáticas revelan el espacio como es *en sí mismo*. Continúa:

Cuando uno de antemano se orienta hacia la “naturaleza” y a las distancias de las cosas medidas “objetivamente”, tiende a despreciar dichas estimaciones e interpretaciones de la distancia como “subjetivas”. Sin embargo, esta “subjetividad” tal vez desenmascara la “realidad” del mundo en su forma más real; no tiene nada que ver con una arbitrariedad “subjetiva” o “modos [subjetivistas] de tomar” una entidad que “en sí misma” es de otra manera. El prudente distanciar de la cotidianidad del Dasein revela el ser-en-sí-mismo del “mundo verdadero”. . . (141) [106-107]

Normalmente no nos percatamos que las cosas son accesibles; sólo las usamos transparentemente o notamos la dificultad de acceso a ellas, pero seguimos adelante de todos modos. Pero si hay un obstáculo, quizás tenga que detenerme a pensar cómo alcanzaré mi meta. Al diseñar algo, o en una disputa, tal vez tenga que medir las distancias. Pero incluso en esa situación, como cuando debo tratar con lo no disponible, lo hago en un trasfondo transparente de prácticas y accesibilidades. Aun así, esa jugada comienza a revelar el espacio presente que subyace a la espacialidad de lo disponible.

Tabla 4

Espacio físico	Espacialidad existencial
Espacio geométrico, el espacio de lo presente.	Espacio vivido, el espacio de lo disponible.
Homogéneo, sin centro.	Personal: centrado en cada uno de nosotros.
Extensión pura.	Orientación (arriba/abajo, derecha/izquierda).
Multiplicidad tridimensional de posiciones.	Lejanía/cercanía de los objetos. Público: tiene regiones y, en éstas, lugares.
Mediciones de distancia.	Grado de disponibilidad.

La espacialidad de lo que encontramos proximalmente en circunspección se puede convertir en un tema para la circunspección misma, y también en una tarea para el cálculo y las mediciones, como en construcción y agrimensura.

Tal tematización de la espacialidad del ambiente aún es predominantemente un acto de circunspección por el cual el espacio en sí mismo ya se hace visible de cierta manera. (146) [111-112]

Ahora viene el paso hacia la reflexión y la teoría, es decir, el paso de la *espacialidad* no disponible al *espacio* presente. En algunos casos, puedo dejar afuera mi interés. Puedo ignorar la accesibilidad de las cosas, e incluso el contexto de los lugares y direcciones.

Cuando el espacio se descubre no circunspectamente por el solo hecho de mirarlo, las regiones circundantes se neutralizan hasta alcanzar dimensiones puras. Los lugares —y de hecho, la totalidad del todo circunspectamente orientado de los lugares pertenecientes al equipo disponible— se reducen a una multiplicidad de posiciones para cosas aleatorias. . . El “mundo”, * como una totalidad de equipo disponible, se espacializa hacia un nexo de cosas extendidas que están presentes y nada más. El espacio homogéneo de la naturaleza se manifiesta sólo cuando las entidades que encontramos son descubiertas de tal forma que el carácter mundano de lo disponible se ve específicamente privado de su mundaneidad. (147) [112]

Más adelante en su libro, Heidegger explica este “des-mundar” al hacer su derivación fenomenológica del modo de ser de las entidades reveladas por la ciencia.

En la aseveración “física” de que “el martillo es pesado”, *pasamos por alto* no sólo el carácter de herramienta de la entidad que encontramos, sino también algo que pertenece a cualquier equipo disponible: su lugar. Su lugar se convierte en algo que nos es indiferente. Esto no significa que lo presente pierda completamente su “ubicación”. Pero su lugar se convierte en una posición espacio-temporal, un “punto-mundo”, que no se distingue en forma alguna de cualquier otro. . . La multiplicidad de lugares del equipo disponible dentro de los confines del ambiente, se transforma en una pura multiplicidad de posiciones. (413) [361-362]

Así, el espacio presente se revela como habiendo estado ahí todo el tiempo. Esto se ve en la siguiente observación de Heidegger: “Nunca se da primariamente una multiplicidad tridimensional de posibles posiciones que se llena de cosas presentes. Esta dimensionalidad del espacio *aún está oculta* en la espacialidad de lo disponible” (136, cursivas mías) [103].

El espacio físico revelado por la teoría juega un legítimo e importante papel en la ciencia natural explicativa. Pero debe quedar claro que Heidegger no es un fisicalista. Cuando vemos que la espacialidad

cotidiana con sus lugares y regiones debe ser “pasada por alto” para revelar el espacio objetivo, vemos que no podemos tener la esperanza de entender el mundo cotidiano de lugares y regiones en términos de extensión pura, y que por lo tanto, en lo que a su inteligibilidad se refiere, la espacialidad pragmática del Dasein es ontológicamente primaria.

El “quién” del Dasein cotidiano

I. *Estar-en-el-mundo como estar-con*

Hemos visto que “el Dasein, a través de su familiaridad con la significación, es la condición óptica para poder descubrir entidades” (120), es decir, todas las entidades pueden aparecer directa o indirectamente gracias a que el Dasein está preparado para hacerles frente y asumirlas. Con esto se rechaza claramente el intento de Husserl de fundamentar todas las formas de intencionalidad en la actividad otorgadora-designificados de un sujeto trascendental desapegado; sin embargo, sigue teniendo un aire decididamente husserliano. Es como si Heidegger hubiera substituido un origen absoluto por otro, reemplazando la actividad constituyente de una conciencia trascendental desapegada, por la actividad constituyente del Dasein existencial involucrado.

No se debe subestimar la magnitud de esa proposición. Para Husserl, el contenido intencional de la conciencia trascendental individual era auto-suficiente, inteligible, propenso a la reflexión fenomenológica inmediata e innegablemente, y explicitable. Por otra parte, hemos visto que las destrezas del Dasein no son auto-suficientes (ya que no son analizables en términos de contenido intencional), ni inteligibles separadamente del mundo (que no está dado en forma directa, sino que necesariamente permanece en el trasfondo), ni explicitables (ya que no involucran creencias ni reglas conscientes o inconscientes). De modo que la descripción fenomenológica de las destrezas para enfrentar y asumir, nos ha liberado de la idea de un sujeto presente y auto-contenido al estilo de Husserl, e incluso de la universalidad de la relación representacional mente/mundo defendida por Searle.

No obstante, se podría considerar que alguien como el Sartre de *El ser y la nada* está a medias dentro de la tradición cuando sostiene que el individuo, a través de sus actividades prácticas, primero da significado práctico a los organismos humanos en su propio mundo y luego,

a través de ellos, da significado al mundo público compartido. Heidegger difiere aún más radicalmente de Husserl. Rechaza la aseveración husserliana/sartreana de que la filosofía debe comenzar con una esfera separada de propio-idad (*ownness*), una fuente auto-contenida de intencionalidad que primero da significado a la intersubjetividad trascendental y luego a un mundo común. Al contrario, Heidegger intenta mostrar que si bien hay una pluralidad de actividades reveladoras centradas, éstas *presuponen* la revelación de un mundo compartido. Como dice en sus charlas más tempranas:

Para dar una imagen más precisa de la estructura fenomenal del mundo como se manifiesta en los intercambios cotidianos, cabe señalar que lo importante en estos intercambios con el mundo no es tanto el mundo personal de cada uno, sino el hecho de que en nuestros intercambios naturales con el mundo nos movemos en un todo ambiental común. (HCT, 188)

Si Heidegger logra mostrar que el origen del significado no reside en cada Dasein individual, habrá dado el último paso hacia la superación de la “ilusión” favorecida por la tradición cartesiana.

Esta. . . ilusión es reforzada al máximo por la filosofía cuando ésta sienta el dogma de que el ser humano único y separado también se ve a sí mismo como único y separado, y que el yo único y separado, con su dominio de primera persona, es aquello que se le da inicialmente y con mayor certeza. De ese modo, se sanciona filosóficamente la opinión que haría del ser-con-el-otro algo que originalmente se tendría que crear a partir de este aislamiento solipsista. ¹

Frederick Olafson, en su útil descripción del proyecto de *Ser y Tiempo*, considera que Heidegger estaba tratando de evitar una descripción husserliana que comenzaba con *mi* mundo y luego seguía con *el* mundo. Incluso encuentra notables formulaciones de la opinión sustentada por Heidegger en esta materia. Por ejemplo:

En la medida que un ser humano existe, está transpuesto dentro de otros seres humanos. . . La capacidad para auto-transponerse dentro de otros seres humanos, comprendida como un ir-con ellos y con el Dasein que está dentro de ellos, siempre ha ocurrido ya en cada caso en base al Dasein del hombre. . . Porque Dasein significa ser-con otros y esto en la modalidad del Dasein, es decir, de la existencia. ²

Pero Olafson piensa que, a pesar de tales descripciones, Heidegger no tiene en qué basarse para afirmar que ha eludido el solipsismo trascendental aceptado por Husserl.

Aunque se entiende que un rasgo esencial del Dasein es que las entidades que revela son, al menos en principio, las mismas entidades en el mismo mundo que otras entidades semejantes revelan. . . no hay una verdadera descripción de cómo *mi* revelación de una entidad depende de que otra persona también lo haga. Como resultado, la revelación de entidades como entidades por un determinado Dasein parece ser bastante diferente de su revelación hecha por otros, aun cuando esté estipulado que cada Dasein comprende que su revelación no es única y que las entidades reveladas son las mismas de un caso a otro. En ningún momento hay una indicación clara de por qué la revelación *debe* ser conjunta y convergente.³

Si Heidegger no logra ser convincente en este punto, todo su proyecto fracasará. En el Capítulo IV, Heidegger introduce la pieza faltante de su descripción fenomenológica. Olafson es claro acerca de lo que Heidegger debió haber afirmado:

Si hubiera que desarrollar una teoría que haga justicia al. . . *Mitsein* [estar-con], ésta tendría que tomar en cuenta hechos tales como que aquello que yo revelo como, digamos, un martillo, ha sido previamente usado (y por ende, revelado) como martillo por otras personas, y que normalmente de estas otras personas he aprendido lo que es un martillo y cómo hay que usarlo.⁴

Pero Olafson no se percata que Heidegger sostiene precisamente esta posición, como lo mostraré en textos que voy a presentar y ordenar seguidamente.

El que lectores cuidadosos como Olafson y Sartre no hayan captado lo que Heidegger sustentaba en esta materia es culpa del propio Heidegger. El capítulo que las traducciones llaman *la Gente* (*the They*) y que yo, por razones que daré en un momento, prefiero llamar *el uno* (*the one*), no sólo es uno de los más importantes del libro, sino también el más confuso. En mi opinión, esto ocurre porque Heidegger está influenciado por Kierkegaard y Dilthey, quienes tuvieron mucho que decir sobre la importancia del mundo social. Pero mientras Dilthey hizo hincapié en la función positiva de los fenómenos sociales, que llamó "objetivaciones de la vida", Kierkegaard se centró en los efectos negativos del conformismo y la banalidad de lo que denominó "lo público". Heidegger toma y extiende la introversión diltheyana de que la inteligibilidad y la verdad sólo surgen en el contexto de las prácticas históricas públicas, pero también está profundamente influenciado por la visión kierkegaardiana de que "la verdad jamás está en la muchedumbre". Si Heidegger hubiera distinguido explícitamente estas visiones opuestas para luego integrarlas, éste podría haber sido un capítulo fértil y coherente. En realidad, en una charla anterior hace esta distinción separándolas en dos preguntas:

La estructura del Dasein ahora se debe mostrar en términos de cómo ese ser-con-el-otro determinado por el mundo y la comprensión común dada con ello están constituidos en el Dasein. La pregunta es ¿quién se entiende primero a sí mismo en. . . el ser-con-el-otro?. . . Basados en esto podemos formular otra pregunta. . . ¿cómo es que el Dasein no llega a una comprensión genuina precisamente porque siempre hay en cada caso una comprensión previa mutua? (HCT, 243-244)

Pero desgraciadamente, en *Ser y Tiempo* Heidegger no hace la distinción entre estas dos ideas, sino que salta continuamente de una a la otra, a veces incluso dentro del mismo párrafo. Esto no sólo confunde; impide que el capítulo tenga la debida importancia en la comprensión de *Ser y Tiempo*.

Así como está, el Capítulo IV de Heidegger parece un breve capítulo sobre el problema de otras mentes y los males del conformismo, cuando en realidad es el último clavo en el ataúd de la tradición cartesiana. En efecto, la discusión acerca de cómo se establecen las normas públicas hace que éste sea el capítulo sobre el cual gira el resto del libro. Al bosquejar el capítulo, intentaré separar e integrar las dos venas diferentes del pensamiento de Heidegger, haciendo hincapié en la línea de pensamiento que lleva desde la noción de la práctica ética de Hegel o *Sittlichkeit*, a Dilthey respecto a las objetivaciones de la vida, a Heidegger, y finalmente a las formas de vida de Wittgenstein. Hasta ahora en mi comentario, mi interpretación wittgensteiniana de ser-en-el-mundo en términos de prácticas de trasfondo compartidas podrá parecer una imposición ajena al pensamiento de Heidegger. En este capítulo, sin embargo, mi interpretación y las afirmaciones de Heidegger convergen.

A. Interpretación existencial del quién: el ser humano como actividad social compartida

Ahora Heidegger va a extraer y explicitar las implicaciones de lo que ya ha mostrado, es decir, que la familiaridad del Dasein con la significación depende de que éste adopte y asuma los en-bien-a provistos por la sociedad. La noción fundamental de Heidegger es que la familiaridad de trasfondo que subyace a todo encarar las cosas y a todos los estados intencionales no es una pluralidad de sistemas de creencias subjetivos que incluye creencias mutuas acerca de las creencias de cada cual, sino más bien un acuerdo sobre los modos de actuar y enjuiciar en que los seres humanos, una vez que tienen Dasein en ellos, están “siempre de antemano” socializados. Tal acuerdo no es

temático consciente sino que anterior a y supuesto previamente por el tipo de acuerdo intencionalista a que se llega entre sujetos.

Según la descripción de Heidegger, una pluralidad de Daseins, cada uno con sus propias destrezas de trasfondo y sus en-bien-a, *debe* revelar un mundo compartido único, porque la familiaridad de trasfondo y los modos de ser del Dasein no son cuestión de experiencias privadas, sino que se adquieren a partir de la sociedad. Por lo general, Heidegger no habla del Dasein en términos genéticos, pero en un momento iluminador en sus charlas observa:

Este mundo común, que está ahí primariamente y en el cual cada Dasein en vías de maduración crece primero, al igual que el mundo público, gobierna cada interpretación del mundo y del Dasein. (HCT, 246)

Esta es una buena primera aproximación, pero quizás sea desorientador decir que el Dasein crece en un mundo común. No se puede preguntar: ¿a qué edad se socializa el Dasein? Los *bebés* se socializan, pero no Daseinean hasta *ya* estar socializados. Antes de que pueda haber un Dasein con pensamientos y actividades, se deben adoptar (probablemente por imitación) las destrezas públicas y los en-bien-a. La sociedad es el origen ontológico de la familiaridad y prestancia que posibilita el descubrimiento óntico de las entidades, de los demás e incluso de mí mismo.

Heidegger se apresta a responder objeciones como la de Olafson demostrando su caso. Comienza recordándonos nuestro punto de partida:

La respuesta a la pregunta de quién es el Dasein, aparentemente se dio en la Novena Sección, donde indicamos formalmente las características básicas del Dasein. El Dasein es una entidad que en cada caso soy yo mismo; su ser es en cada caso mío. (150) [114]

Pero sea cual sea el significado del mi-ismo (*mineness*), podemos estar seguros que no significa lo que Husserl llamó "la esfera de la propiedad" —el mundo privado de las experiencias internas de cada persona. Más bien debe significar que cada Dasein tiene un dueño de la misma manera que el comportamiento lo tiene. Yo puedo hablar de tu comportamiento y mi comportamiento, y de la comprensión del ser en tus actividades y en las mías, pero eso no debiera llevarme a pensar que tu comportamiento está en tu mundo y mi comportamiento está en el mío, o que tú tienes tu comprensión del ser y yo la mía. Por todo esto, no debe sorprendernos cuando Heidegger elimina de golpe las supuestas implicancias subjetivistas del mi-ismo del Dasein.

La aseveración de que en cada caso soy yo quien es el Dasein, es ónticamente obvia; pero esto no debe llevarnos a suponer erróneamente que con ello se ha prescrito inequívocamente una ruta para una Interpretación ontológica de lo “dado”. . . Podría ser que el “quién” del Dasein cotidiano no sea “yo mismo”. (150) [115]

Heidegger propone un enfoque existencial a la pregunta:

Si el “Yo” es una característica esencial del Dasein, entonces se debe Interpretar existencialmente. En ese caso, el “¿Quién?” sólo se debe responder exhibiendo fenomenalmente un determinado tipo de ser que posee el Dasein. (152) [117]

Pero para la filosofía tradicional, la respuesta es obvia. Descartes empezó con la entregabilidad (*givenness*) del “Yo”, y Husserl postuló la subjetividad trascendental. Heidegger, al igual que Wittgenstein, imagina un interlocutor tradicional que defiende la auto-evidencia de este punto de partida privado.

¿Qué es más incuestionable que la entregabilidad del “Yo”? ¿Y acaso esta entregabilidad no nos dice que si intentamos elucidar esto primordialmente, debemos descartar todo lo demás que es “dado” —no sólo un “mundo” * que es, sino incluso el ser de otros “Yo”? (151) [115]

Sin embargo, Heidegger cuestiona que ese procedimiento pueda revelar al Dasein en su cotidianidad —o de cualquier otro modo: “¿Qué pasaría si el enfoque ya mencionado, que comienza con la entregabilidad del “Yo” al Dasein y con una clara auto-interpretación del Dasein, condujera al análisis existencial, por decirlo así, hacia una trampa?” (151) [116]. Desde luego, la trampa es sucumbir de nuevo a la tendencia tradicional de interpretar todas las maneras de ser como modalidades de presencia.

Aun cuando rechazemos la “substancia del alma” y el cosismo de la conciencia, o neguemos que una persona es un objeto, ontológicamente aún estamos postulando algo cuyo ser retiene el significado de presencia, lo haga explícitamente o no. (150) [114]

La concepción del Dasein como sujeto presente aísla al Dasein. Implica que cada uno de nosotros sólo puede conocer sus propias experiencias, y nos lleva a formular preguntas escépticas respecto a cómo uno podría llegar a saber que los otros existen. Pero, como hemos visto, Heidegger afirma haber eludido esta dificultad.

Al clarificar el ser-en-el-mundo, hemos mostrado que un sujeto al desnudo sin un mundo jamás "es" primeramente, ni jamás es dado. Así que a la larga, un "Yo" aislado sin los demás también dista de entregarse primeramente. (152) [116]

En oposición a la interpretación del hombre como esencialmente un sujeto, Heidegger nos recuerda que como ser-en-el-mundo, el Dasein debe tomar una posición sobre sí mismo y debe ser entendido "en lo que hace, utiliza, espera, evita —dentro de lo disponible en el ambiente y en lo cual está primariamente interesado" (155) [119]. En *Basic Problems*, lo dice en forma más coloquial:

[El Dasein] se encuentra a sí mismo primaria y usualmente en las cosas, porque cuidándolas, afligiéndose por ellas, siempre descansa en ellas en una u otra forma. Cada uno de nosotros es lo que persigue y aprecia. En términos cotidianos, nos entendemos a nosotros mismos y nuestra existencia mediante las actividades que perseguimos y las cosas que cuidamos. (BP, 159)

O dicho en forma más escueta, "Uno es' lo que uno hace" (283) [239]. Esto puede considerarse como una especie de conductismo, del tipo que encontramos en Wittgenstein y tal vez en Gilbert Ryle, siempre y cuando tengamos presente que la conducta en cuestión no son los *movimientos* físicos sin sentido de algún objeto, sino el *comportamiento* dirigido, significativo e interesado de seres humanos que hacen sus cosas en un mundo social significativo.

No obstante, un interlocutor cartesiano podría decir que, a pesar de esta calificación, el conductismo de Heidegger ha ido demasiado lejos. Una descripción de la conducta en tercera persona no llega a lo esencial. ¿Qué pasa entonces con la *conciencia* del Dasein y sus estados mentales privados? "Si el sí mismo [*self*] se concibe 'sólo' como un modo de ser de esta entidad, esto parece equivalente a volatilizar el verdadero 'núcleo' del Dasein" (153) [117]. Aquí cabe recordar que Heidegger, tal como Wittgenstein, no niega las experiencias conscientes. Al igual que éste, intenta deshacerse de cierta imagen que representa al sí mismo como auto-conteniendo un flujo de experiencias que son su contenido esencial. Lo que Heidegger niega es la significación fundacional de los estados mentales. Indica que lo "dado" a la reflexión no tiene la misma prioridad en la vida cotidiana que en la filosofía cartesiana. Como hemos visto, el Dasein pasa la mayor parte del tiempo en el encarar transparente que ocupa casi todo su día, y no en la deliberación práctica seguida por acciones propositivas guiadas por intenciones auto-referentes en acción.

Incluso el Dasein *de uno* se convierte en algo que primero puede “encontrar” sólo cuando *aparta la mirada* de las “experiencias” [*Erlebnissen*] y el “centro de sus acciones” [como sujeto que intercambia deliberadamente con lo no disponible], o no los “ve” en absoluto [como en el enfrentar puro a lo disponible]. (155, mi glosa entre paréntesis) [119]

Entonces, Heidegger no dice que no haya “contenidos de la conciencia”; sólo llama la atención al hecho de que en nuestras actividades cotidianas, las experiencias internas juegan un rol decididamente secundario. Elevarlas a la categoría de fundamentales es una “suposición perversa” que equivale a decir que el sujeto es una substancia auto-suficiente.

Cualquier aprehensión. . . que uno pueda tener [sobre ignorar el sí mismo interno] se nutre de la suposición perversa de que la entidad en cuestión tiene en el fondo el tipo de ser que pertenece a algo presente, aun cuando se esté lejos de atribuirle la solidez de una cosa corpórea presente. (153) [117]

Heidegger agrega: “la ‘substancia’ del hombre no es el espíritu como una síntesis del alma y el cuerpo; es más bien *existencia*” (153) [117]. O sea, como dice Kierkegaard en *Enfermedad hasta la muerte*, el sí mismo no es una síntesis del alma y el cuerpo, de lo interno y lo externo, de experiencias y movimientos; el sí mismo es la posición que cierta manera de ser adopta sobre sí misma. (Ver Apéndice). Además, para Heidegger, esta posición ocurre en la actividad cotidiana. El Dasein siempre interpreta su ser en términos de sus en-bien-a, y ya que el rol de uno, por ejemplo ser profesor, no tiene sentido sin otros roles, como ser alumno, y otros relacionados como ser ayudante, bibliotecario, consejero, archivero, etc., es imposible encontrarle sentido a un Dasein no social.

B. Ser-con

Para apreciar la descripción de Heidegger de nuestra relación con los demás, conviene distinguir dos percepciones sobre la intencionalidad compartida. La visión husserliana, que empieza con Descartes y sigue siendo sustentada por Paul Grice y Stephen Schiffer, es que debemos comenzar nuestro análisis del significado con nuestros propios estados intencionales individuales y luego derivar el significado público compartido a partir de nuestras creencias de que los demás tienen creencias acerca de nuestras creencias sobre sus creencias, etc. Este “conocimiento mutuo”, usando el término de Schiffer, suministra la

base de lo que Husserl denomina "intersubjetividad". Heidegger, en cambio, comienza con nuestro modo social normal de ser que él llama ser-con. Heidegger no niega que, en casos de trastorno, podamos llegar a tener creencias sobre las creencias de los demás, etc. Así es como aparece el ser-con en la modalidad de no disponibilidad. Sin embargo, Heidegger dice que la mayor parte del tiempo debemos limitarnos a trabajar con los demás y negociar diestramente con ellos, sin sustentar ninguna creencia sobre ellos o sus creencias.

Al decir "otros" no queremos decir todos los demás excepto yo —aquellos ante los cuales se destaca el "Yo". Más bien, son aquellos de quienes, en gran medida, uno no se distingue —aquellos entre los cuales uno también es. Este ser-ahí-también con ellos no tiene el carácter ontológico de un ser-presente-con ellos. . . Este "con" es algo del carácter del Dasein; el "también" significa una igualdad del ser como ser-en-el-mundo circunspectamente interesado. "Con" y "también" se deben entender *existencialmente*, y no en forma categórica. Debido a este *con-como* ser-en-el-mundo, el mundo siempre es el que comparto con los demás. El mundo del Dasein es un *mundo-con*. Ser-en es *ser-con* otros. (154-155) [118]

Recientemente, Searle se ha acercado a esta conclusión. Ha criticado el conocimiento mutuo basado en los estados intencionales individuales, alegando que tal análisis impide ver el fenómeno de la "intencionalidad nosotros".⁵ Searle dice que mi empujar un automóvil como parte de la actividad de *nuestro* empujar el automóvil, es una actividad diferente a mi empujar el automóvil más mi creer que usted también está empujando el automóvil.

Heidegger se centra en la familiaridad de nuestras prácticas de trasfondo que posibilita la "intencionalidad nosotros" descrita por Searle. Cuando percibo algo, utilizo herramientas o hablo, siempre estoy previamente involucrado en un mundo compartido, haya o no un otro en particular. Según Heidegger, el "ser-con" es una estructura básica del ser del Dasein, más básica que el relacionarse con otros en particular. Aun cuando no me encuentre con otros ni utilice equipo, los demás están ahí para mí. Estoy pronto para tratar con ellos y con el equipo. El ser-con seguiría siendo una estructura de mi Daseinar, aunque todos los demás Daseins hubieran sido borrados de la faz de la tierra.

La aseveración fenomenológica de que "el Dasein es esencialmente ser-con" tiene un significado ontológico-existencial. No busca establecer en términos ónticos que fácticamente no estoy presente solo y que otros semejantes a mí

ocurren. . . El ser-con es una característica existencial del Dasein, aunque no esté presente ni se perciba ningún otro. (156) [120]

Ser-con es un aspecto de ser-en-el-mundo que posibilita todos los encuentros con otros en particular cuyo modo de ser Heidegger denomina el Dasein-con.

Usamos el término “el Dasein-con” para designar aquel ser en virtud del cual los otros son liberados dentro-del-mundo. (156) [120]

Así, la familiaridad con el mundo no sólo permite que cosas en particular se muestren como disponibles o presentes; como ser-con, también posibilita el encuentro de otros como el Dasein-con.

C. Heidegger sobre otras mentes

El análisis existencial del “quién” que hace Heidegger tiene importantes implicaciones para la pregunta tradicional: ¿cómo podemos llegar a conocer otras mentes? De partida, Heidegger indica que normalmente las “otras mentes” son directamente accesibles a nosotros en nuestra actividad transparente compartida del encarar el equipo (interés [*concern*]) y el hacer frente a las personas (consideración [*solicitude*]) de la misma manera como somos accesibles a nosotros mismos mediante nuestra actividad diaria.

El conocerse a sí mismo. . . opera primariamente de acuerdo con la clase de ser más cercano a nosotros, es decir, ser-en-el-mundo como ser-con; y lo hace por una familiaridad con aquello que el Dasein, junto con otros, encuentra en su circunspección ambiental y en lo cual se interesa. . . Así, el otro se revela fundamentalmente en consideración interesada. (161) [124]

Normalmente, los demás no se manifiestan como mentes, ni tenemos creencias acerca de ellos. Por lo tanto, Heidegger debe explicar cómo surge el problema de las otras mentes. Su respuesta es que en situaciones especiales de quiebre, retenemos o disfrazamos nuestras actividades. Así, entonces, nuestra relación con los otros se torna no disponible.

Cuando. . . el conocerse a sí mismo se pierde en modos tales como la indiferencia, el esconderse o el disfrazarse, el ser-con-el-otro debe seguir sus propios caminos especiales para aproximarse a los otros. (161) [124]

Si esta perturbación se torna demasiado extrema, puede llevar a una actitud desapegada y a la “problemática teórica de comprender la ‘vida

psíquica de los demás" (161) [124]. Entonces los filósofos elaboran explicaciones como la teoría de la empatía (una variación de la cual fue sustentada por Scheler y Husserl), que intenta dar cuenta de cómo llegamos a conocer las experiencias conscientes ocultas "detrás" de la conducta de otra persona. Pero, como es habitual, Heidegger sostiene que tales problemas, basados en la reflexión y las experiencias privadas, siempre presuponen al mundo público como trasfondo.

La "empatía" no constituye primero un ser-con; ésta se hace posible sólo en base a ser-con: obtiene su motivación a partir de la no sociabilidad de las modalidades dominantes de ser-con. (162) [125]

Por lo tanto, la pregunta acerca de las otras mentes, en lugar de seguir siendo un problema filosófico básico, como lo es para Descartes, Husserl y Sartre, se "disuelve" en manos de Heidegger, de una manera que es familiar en Wittgenstein, al convertirlo en un asunto de determinar en qué *circunstancias derivativas especiales* se quiebra nuestra familiaridad cotidiana y nos lleva a la separación entre la vida psíquica y la conducta, para que pueda surgir primero el problema de las otras mentes.

La hermenéutica especial de la empatía tendrá que mostrar cómo el ser-con-el-otro y el auto-conocimiento del Dasein son mal llevados y obstruidos por las diversas posibilidades del ser que el Dasein mismo posee, de modo que se suprime una "comprensión" genuina y el Dasein se refugia en substitutos. . . (163) [125]

Heidegger, como Wittgenstein, sostiene que el trasfondo de intereses, preocupaciones y actividades *compartidos* en contraste al cual surge el problema especial de conocer a los otros, es constitutivo de la mundanidad y la inteligibilidad. "Nuestro análisis ha mostrado que ser-con es un constituyente existencial de ser-en-el-mundo" (163) [125]. Por lo tanto, este trasfondo no se puede cuestionar en forma significativa por estos casos especiales. Entonces, se diagnostica que el problema tradicional de las otras mentes ha surgido (1) al haber considerado al sí mismo como una entidad presente aislable, en vez de considerarlo como una pauta de comportamiento público, y (2) al haber generalizado un problema que surge en casos especiales a un problema sobre todos los casos. Este segundo movimiento parece legítimo sólo si se han pasado por alto las prácticas de trasfondo compartidas, es decir, si se ha pasado por alto el fenómeno de mundo.

II. El uno como existencial

A. Carácter público del equipo

El equipo es público de dos maneras importantes: exhibe *generalidad* y obedece a *normas*.

En primer lugar, una pieza de equipo es el equipo que es, sea quien sea que lo utiliza. Martillos, máquinas de escribir y autobuses no son para que yo sea el único que los use, sino también los demás. El equipo es para “Cualquiera” —para un usuario general.

En segundo lugar, hay una manera normal (apropiada) de usar cualquier pieza de equipo. Esta norma se expresa al decir lo que “uno” hace, como en la frase “uno se come las arvejas con tenedor”. Para referirse al usuario *normal*, Heidegger acuña el término *das Man*, que nuestros traductores denominan “la Gente” (*the They*). Sin embargo, esta traducción es engañosa, ya que sugiere que *yo* me distingo de *ellos*, cuando en realidad lo que Heidegger quiere decir es que el equipo y los roles de una sociedad son definidos por normas aplicables a *cualquier persona* (*anyone*). Pero aunque *das Man* se traduzca como “nosotros” o “cualquiera”, con ello no se logra captar el carácter normativo de la expresión. *Nosotros* o *Cualquiera* podría intentar evadir el pago de sus impuestos, pero aun así, *uno* es el que paga los impuestos *de uno*. Para mantener la sensación del atractivo que tiene la normatividad en afirmaciones acerca de lo que uno hace y no hace, debemos permanecer fieles al alemán de Heidegger y traducir *das Man* como “el uno” (*the one*). Por ello traduciré todas las citas de esta manera.

Desde el principio, es esencial ser claros acerca de esta importante y original introyección de Heidegger. Recuerden que uno no comprende una silla parándose sobre ella, sino que sabiendo cómo sentarse en ella o sabiendo que normalmente se usa para sentarse. Uno se sienta en una silla. En este sentido, incluso el equipo que puede ser usado por una sola persona, como lentes ópticos o dentadura postiza, es definido por el uno (aun cuando no pueda ser usado por cualquier persona). Uno usa lentes ópticos para ayudar a la vista defectuosa, etc. Este uso del “uno” no significa que los anteojos estén *diseñados* para la vista defectuosa, aunque sea cierto. Nos dice cómo se usan normal o adecuadamente los anteojos. Es el mismo uso del “uno” que en la frase “uno pronuncia la palabra ‘Gloucester’ con dos sílabas [Glouster], aun cuando parezca que debiera tener tres”, pese a que la pronunciación de “Gloucester” no se diseñó para nada en especial. Las normas nos dicen lo que está bien y lo que está mal, pero no requieren

de ninguna justificación. Como dice Heidegger: "El sentido común del uno sólo conoce la satisfacción de. . . las normas públicas y el fracaso de satisfacerlas" (334) [288].

El ejemplo de la pronunciación también nos permite diferenciar las normas sociales de las máximas de moral y discreción. La fuerza de las normas nos lleva a intentar pronunciar las palabras en forma correcta. O mejor aún, ni siquiera lo intentamos. Si pronuncio mal una palabra o nombre, los demás van a pronunciar la palabra correctamente con un sutil énfasis en lo que he pronunciado mal, y a menudo yo me corrijo sin siquiera percatarme. (Ciertamente no nos damos cuenta cómo hemos aprendido a mantener la distancia adecuada con respecto a los demás cuando conversamos). Tampoco es limitada nuestra tendencia a ajustarnos a la norma. Hasta cierto punto, yo podría darme a entender igualmente bien aun cuando tuviera un acento muy marcado. No obstante, me ajusto automáticamente. Como recalca Heidegger:

Ninguno de estos fenómenos —precisamente algo característico del uno— son conscientes o intencionales. Lo obvio, la forma familiar en que ocurre este movimiento del Dasein, también pertenece a la manera del ser del uno. (HCT, 282)

Sólo cuando hay algún problema con las normas, me percato de que todo el tiempo he estado haciendo lo que uno normalmente hace.

Si mi desviación de la norma se señala en forma explícita, siento que estoy en un error. ¿Por qué esta sensación de vergüenza cuando no nos ajustamos a la norma? Pareciera que somos criaturas cumplidoras de normas, y nos inquieta si nuestra conducta se aparta de ellas.⁶ "En el interés de uno por lo que uno ha cogido, ya sea con, para o contra los demás, hay un constante cuidado con el modo como uno difiere de ellos" (163) [126]. Heidegger denomina "distancialidad" a esta preocupación por la distancia entre uno y los demás.

Si podemos expresar esto existencialmente, tal ser-con-el-otro tiene el carácter de *distancialidad*. Mientras más inconspicua es esta clase de ser para el Dasein cotidiano, más tenaz y primordialmente se resuelve a sí mismo. (164) [126]

Más adelante Heidegger relacionará con la angustia esta inquietud por nuestra desviación de las normas, e interpretará nuestro entusiasmo por ceñirnos a ellas como una manera de huir de nuestra desazón —un intento de conseguir que nosotros y todos los demás creamos, o

mejor, actuemos como si hubiera un modo correcto de hacer cada cosa. (Ver Apéndice).

Heidegger llama “promedianidad” (*averageness*) al comportamiento habitual o normal que adquirimos junto a nuestra familiaridad general con las cosas y las personas.

Cuando se encuentran seres, el mundo del Dasein los libera para un todo-involucramental con el cual el “uno” está familiarizado, y dentro de los límites establecidos con la promedianidad “del uno”. (167) [129]

La promedianidad no es un mero concepto estadístico. “Como hemos visto, Heidegger está llegando a la tendencia de conformar nuestra conducta a una norma, aun cuando esa norma se viole con frecuencia. Si se nos dice que el 90% de la población hace X, eso presiona sólo a los conformistas, mientras que las normas influyen suavemente sobre todas las personas.

Las normas y la promedianidad que ellas sustentan cumplen una función crucial. Sin ellas, el todo referencial no podría existir. En Occidente, *uno* come con cuchillo y tenedor; en el Lejano Oriente, *uno* come con palillos. Lo importante es que en cada cultura hay normas equipamentales y por lo tanto una manera promedio de hacer las cosas. *Tiene que ser* así, pues sin tal promedianidad no podría haber un todo equipamental. No importaría si cada chimpancé usara un palo diferente para alcanzar bananas de una manera diferente, y en realidad, no hay un “*modo correcto*” de hacerlo. Pero para el funcionamiento del todo referencial, todas las personas (al menos la mayor parte del tiempo) deben comer de la manera normal. Si algunas comieran con tenedores, otras con palillos y otras con las manos, no se podría decidir cómo trozar el alimento, si se sirve con pan o arroz, si se usan platos o tazones, si se pone un paño para lavarse, etc., y no podría existir el nexo equipamental involucrado en cocinar y servirse una comida. Para que este equipo cumpla su función, se debe determinar de antemano cómo come *uno*, cuándo come *uno*, dónde come *uno*, qué come *uno* y con qué come *uno*. Por lo tanto, el funcionamiento del equipo depende de las normas sociales. Efectivamente, las normas definen los a-fin-de que definen el ser del equipo, y también los en-bien-a que dan al equipo su significación.

B. Funciones positivas y negativas del uno

Ahora podemos ver cómo respondería Heidegger a objeciones tales como las de Olafson. El uno conserva la promedianidad, que a su vez

es necesaria para el funcionamiento del todo referencial, y es gracias al uno que hay un solo mundo público compartido, en lugar de una pluralidad de mundos individuales.

El uno como aquello que forma el ser-con-el-otro cotidiano. . . constituye aquello que denominamos *lo público* en el estricto sentido de la palabra. Implica que el mundo siempre está dado de antemano primariamente como el mundo común. No se trata de que primero haya sujetos individuales que en un momento determinado tengan su propio mundo; y que luego surja la tarea de armar, en virtud de algún tipo de arreglo, los diversos mundos particulares de los individuos, y de acordar cómo uno podría tener un mundo común. Así es como los filósofos se imaginan estas cosas cuando preguntan acerca de la constitución del mundo intersubjetivo. En cambio nosotros decimos que lo primero que se entrega es el mundo común —el uno. (HCT, 246)

Desgraciadamente, Heidegger no hace la distinción entre esta *conformidad* constitutiva y los males del *conformismo*. En efecto, influenciado por el ataque de Kierkegaard a lo público en su libro *La época actual*, hace todo lo posible por borrar esta importante distinción. Para apreciar lo que Heidegger intenta decir sobre la importancia de las normas y los peligros del conformismo, debemos clasificar de alguna forma los efectos positivos y negativos del uno.

1. Función positiva del uno: la conformidad como fuente de la inteligibilidad

En el lado positivo, Heidegger es claro respecto a que "el 'uno' es un existencial; y como fenómeno originario, pertenece a la constitución positiva del Dasein" (167) [129].

El lenguaje nos da el mejor ejemplo de la importancia positiva de la promedianidad. "En el lenguaje que uno habla cuando se expresa, hay una inteligibilidad promedio" (212) [168]. Esta inteligibilidad, que resulta de la tendencia del Dasein a ajustarse a las normas públicas, es la base del entendimiento cotidiano. "Tenemos en mente la *misma cosa*, porque es en *la misma* promedianidad que poseemos una comprensión común de lo que se dice" (212) [168]. Efectivamente, como dijera Wittgenstein y como ya hemos señalado, al explicar las cosas más simples y básicas, finalmente tenemos que decir: "Esto es lo que uno hace". En este sentido, "La publicidad [*publicness*] controla primariamente cada forma en que se interpreta el mundo y el Dasein, y siempre está en lo correcto" (165) [127]. Wittgenstein responde la pregunta de alguien que objeta su opinión, tal como lo haría Heidegger:

“¿Entonces usted está diciendo que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y lo que es falso?” —Es lo que los seres humanos dicen que es verdadero o falso; y se ponen de acuerdo a través del *lenguaje* que usan. Eso no es acuerdo sobre opiniones [estados intencionales], sino sobre la forma de vida [prácticas de trasfondo].⁷

De modo que para Heidegger y Wittgenstein, el origen de la inteligibilidad del mundo son las prácticas públicas promedio, las únicas mediante las cuales se puede llegar a una comprensión. Lo que se comparte no es un esquema conceptual, es decir, no es un sistema de creencias que se pueda explicitar y justificar. Tampoco se trata de que compartimos un sistema de creencias que siempre es implícito y arbitrario. Esa es precisamente la versión sartreana del mismo error. Lo que compartimos es nuestro comportamiento promedio. Una vez que una práctica ha sido explicada apelando a lo que uno hace, no hay más explicaciones básicas posibles. Como dice Wittgenstein en *Sobre la certeza*: “El dar fundamento [debe] terminar alguna vez. Pero el final no es una presuposición no fundamentada: es una manera de actuar no fundamentada”.⁸

Esta visión es completamente antitética al ideal filosófico de claridad *total* y *última* inteligibilidad. En *Introducción a la metafísica*, Heidegger sugiere que no puede haber tal fundamento metafísico:

Está por verse si el fundamento a que se llega es realmente un fundamento, es decir, si brinda una base; si es un último cimiento [*Ur-grund*]; si no provee una base y es un abismo [*Ab-grund*]; o si la base no es lo uno ni lo otro y sólo presenta una quizás necesaria apariencia de cimiento —en otras palabras, es un no-cimiento [*Un-grund*].⁹

Los filósofos buscan un último fundamento. Cuando descubren que no existe, incluso filósofos modernos como Sartre y Derrida parecen pensar que han caído en un abismo —que la falta de una última base tiene consecuencias catastróficas para la actividad humana. Mientras que Wittgenstein y Heidegger (en la Primera División) ven que el no-cimiento no es un abismo. Al contar con el acuerdo compartido sobre nuestras prácticas, podemos hacer cualquier cosa que queramos: entender el mundo, entendernos unos con otros, tener lenguaje, tener familia, tener ciencia, etc.

Pero Heidegger busca una comprensión más profunda que aquella revelada en la cotidianidad. Al igual que Kierkegaard en *The Present Age*, y a diferencia de Wittgenstein, sostiene que la inteligibilidad cotidiana es una pseudo-claridad que se logra a expensas de una claridad

"genuina" encubierta. "La publicidad opaca todo, y lo encubierto se pasa por alto como algo familiar y accesible a todos" (165) [127]. En la Segunda División, cuando Heidegger asevera que en el lenguaje hay una "inteligibilidad *promedio*", se sugiere que podría haber una inteligibilidad *sobre el promedio*, si no del equipo, entonces al menos del Dasein y la mundaneidad.

¿Pero por qué decir que en la vida cotidiana la inteligibilidad se *opaca*, en lugar de reconocer que en la práctica pública todo adquiere su propia inteligibilidad? ¿Existe una inteligibilidad superior? Incluso en la Segunda División, Heidegger jamás niega que *toda* significación e inteligibilidad sea producto del uno; ¿entonces qué podría ser esta inteligibilidad superior? Es imposible que sea la clase de inteligibilidad superior que la filosofía tradicional afirma haber encontrado, la cual reemplaza la descripción que se da en la comprensión cotidiana con una descripción substancialmente diferente del mundo y los seres humanos. Heidegger no sostiene que toda percepción es confusa (Descartes); que pese a las apariencias, todas las destrezas cotidianas en realidad son producidas por teorías inconscientes (Leibniz); que la sociedad está estructurada exclusivamente por la lucha de clases (Marx), etc. Según Heidegger, ésta no es la clase de verdad o inteligibilidad que ha sido opacada, ya que de lo contrario, no tendría sentido que él siempre estuviera volviendo a las cuestiones filosóficas sobre la forma en que el Dasein y el mundo se dan en la cotidianidad.

Sin embargo, hay algo que la inteligibilidad cotidiana promedio opaca, a saber, la *mera* inteligibilidad cotidiana promedio. Da por sentado que los en-bien-a cotidianos y el equipo que les presta utilidad, se basan en la bondad de Dios, en la naturaleza humana o al menos en una sensatez sólida. Esto es lo que Heidegger llamaba "la quizás necesaria apariencia de cimiento". Uno no puede sino pensar que el modo correcto (sano, civilizado, racional, natural, etc.) de sentarse, por ejemplo, es hacerlo en sillas, a la mesa, etc., y no en el suelo. Nuestro modo de hacer las cosas parece tener una sensatez intrínseca —una sensatez que no se capta al decir: "Ocurre que esto es lo que hacemos en Occidente". Lo encubierto en la comprensión cotidiana no es una inteligibilidad profunda, como siempre ha sostenido la tradición; es que el "terreno" último de la inteligibilidad son sencillamente prácticas compartidas. No hay una interpretación *correcta*. La inteligibilidad promedio no es una inteligibilidad inferior; simplemente opaca su propia falta de fundamento. Esta es la última etapa de la hermenéutica de la sospecha. La única interpretación profunda que queda por hacer es precisamente que no hay ninguna interpretación profunda.

Aun cuando el Dasein se torna auténtico, no llega a modos totalmente únicos de manifestar su auto-interpretación. Debe asumir como cualquier hijo de vecino los en-bien-a promedio que uno tiene en su cultura; pero los asume de una manera diferente. Esta diferencia se describe en el análisis del estado de resolución (*resoluteness*) en la Segunda División. (Ver Apéndice). Con la siguiente afirmación, Heidegger puede concluir su análisis de “cómo se llega al entendimiento en general”:

El ser-sí-mismo auténtico no descansa sobre una condición extraída de un sujeto que ha sido separado del “uno”; es más bien una modificación existencial del “uno” —del “uno” como un existencial esencial. (168) [130]

2. Función negativa del “uno”: el conformismo como nivelación

La descripción de Heidegger de cómo “el entendimiento. . . puede ser obstruido y guiado por mal camino” —cómo la conformidad degenera en conformismo— saca a luz una relación extremadamente sutil entre la promedianidad constitutiva de la inteligibilidad y la tentación de usar normas para encubrir la *in*inteligibilidad esencial del Dasein. La promedianidad esconde la desazón del Dasein suprimiendo todas las diferencias de profundidad o importancia.

La promedianidad es una determinación existencial del uno; es aquello en torno a lo cual giran todas las cosas para el uno, lo que es esencialmente un problema para él. . . Esta pulida promedianidad de la interpretación cotidiana del Dasein, de la evaluación del mundo y la promedianidad similar de costumbres y modales cuida de cada excepción que se abalanza a ocupar el primer plano. Toda excepción es efímera y se suprime calladamente. (HCT, 246)

Al igual que Kierkegaard, Heidegger denomina “nivelación” a esta supresión de todas las diferencias significativas.

La distancialidad, la promedianidad y la nivelación, como modos del ser para el “uno”, constituyen lo que conocemos como “publicidad”. . . La publicidad opaca todo, y lo encubierto se pasa por alto como algo familiar y accesible a todos. (165) [127]

(Volveré a referirme a la nivelación en el capítulo 13 y en el Apéndice).

III. El uno como el “sujeto más real” de la cotidianidad

Ahora debemos retomar la pregunta del quién del Dasein cotidiano y la demostración final de que la persona individual no es el origen de la

significación cotidiana. Veremos que el modo del ser del uno es la existencia; que el uno substituye al sujeto individual como origen de la significación: y que esto bloquea la aseveración cartesiana de que el significado se fundamenta en la actividad de un sujeto individual y por lo tanto socava la aseveración de la filosofía tradicional de que el significado se fundamenta en una fuente absoluta.

A. El uno como un Dasein substituto

Como ya hemos visto, los en-bien-a disponibles para el Dasein no son creados primero por usted o por mí, sino que más bien son posibilidades públicas provistas por la sociedad. No hacen ninguna referencia esencial a usted o a mí. La sociedad, sea cual sea su actividad, ciertamente no es un sujeto presente, pero entonces, según Heidegger, tampoco es un ser humano. Esto plantea la pregunta: ¿la organización social de "roles" y equipo es una clase de actividad, y si lo es, es el tipo de actividad cuyo modo de ser es la existencia? Parece que efectivamente sí lo es, pues ya sabemos que la existencia es el modo de ser que posibilita la inteligibilidad del mundo.

Ya hemos visto que el Dasein, además de caracterizarse en cada caso como mío, también se caracteriza por hacer de su ser un problema, es decir, por existir. Lo público también se comporta de una manera que manifiesta un interés o preocupación por su ser. En sus roles y normas, encarna cierta interpretación de lo que es ser un humano, y tiende a preservar estas normas negociando frente a cualquier desviación, ya sea invitando a la conformidad o por la cooptación.

El "uno" tiene sus propias maneras de ser. Esa tendencia del ser-con que hemos llamado "distancialidad", se fundamenta en el hecho de que el ser-con-el-otro se interesa como tal en la promedianidad, que es una característica existencial del "uno". *El "uno", en su ser, esencialmente hace de esto un problema.* (164-165, cursivas mías) [127]

Al igual que un Dasein en particular, el uno en su ser hace cuestión de preservar cierta comprensión de qué es ser un ser humano y qué es ser en general.

B. El uno como el quién del Dasein cotidiano

Ahora tenemos todos los elementos para responder la pregunta: ¿quién es el Dasein cotidiano? Primero debemos recordar que el Dasein

es un modo de ser que se interesa en su propio ser, y que sin embargo debe obtener su significado auto-asignándose las ocupaciones (incluyendo roles y equipo) suministradas por el uno. “El Dasein, en la medida en que es, siempre y de antemano se ha sometido a sí mismo a un ‘mundo’ * que encuentra, y esta sumisión pertenece esencialmente a su ser” (120-121) [87]. En terminología hegeliana, el Dasein debe auto-objetivarse a través de sus actividades. Pero Heidegger evita esta forma de hablar, porque implica que el Dasein es primero algo inmanente y subjetivo que necesita volverse público y objetivo. El Dasein ya está siempre afuera. De hecho, resulta que el Dasein sólo es una pauta más o menos coherente del comportamiento requerido por los “roles” y actividades públicos —una encarnación del uno. Así, entonces, Heidegger puede concluir: “[El uno] es el ‘sujeto más real’ de la cotidianidad” (166) [128].

Cada persona crece dentro de normas que ya están ahí. Uno adopta o desarrolla una prestancia compartida para tratar adecuadamente con cosas como salas, mesas y sillas —las cosas con que uno trata en esta cultura— y con las personas como seres autónomos, graciosos, sospechosos, etc. —los modos como las personas son en nuestro mundo. Uno es lo que uno adopta. No habrían normas sin personas, pero no podrían haber personas sin normas.

Usando la metáfora del gen egoísta, es como si las pautas de las normas utilizaran a las personas para perpetuarse. Pierre Bourdieu, al introducir su noción de *habitus*, habla de esto con bastante énfasis desde el punto de vista antropológico. (Pero, claro, el lenguaje de Bourdieu, con sus estructuras objetivas, organismos y disposiciones, sería demasiado naturalista para Heidegger).

El *habitus* es producto del trabajo de inculcación y apropiación necesario para que aquellos productos de la historia colectiva, las estructuras objetivas (por ejemplo, del lenguaje, la economía, etc.), puedan reproducirse en forma más o menos completa, como disposiciones duraderas, en los organismos (que uno puede, si así lo desea, llamar individuos) sometidos permanentemente a los mismos condicionamientos.¹⁰

Bourdieu también ve en qué sentido, gracias al *habitus*, *el mundo es anterior a mi mundo*.

Ya que la historia del individuo nunca es otra cosa que una cierta especificación de la historia colectiva de su grupo o clase, *cada sistema individual de disposiciones* se puede ver como una *variante estructural* de todos los demás *habitus* de grupo o clase.¹¹

De modo que cuando formulamos la pregunta acerca de la particularidad del Dasein en forma existencial, es decir, en términos de sus actividades, encontramos que "el uno no es una nada, pero tampoco es una cosa mundana que puedo ver, tomar y pesar. Mientras más público es este uno, menos comprensible es y menos es una nada; tan poco es una nada, que realmente constituye el quién de nuestro propio Dasein en cada instancia de la cotidianidad" (HCT, 247).

Originariamente, no es "yo", en el sentido de mi propio sí mismo, que "soy", sino más bien los otros, cuyo modo es el del "uno". En términos del "uno", y como el "uno", soy "dado" originariamente a "mí mismo". El Dasein originariamente es "uno", y en gran medida sigue siéndolo. (167) [129]

Así:

El "quién" no es este uno, ni ese uno, ni uno mismo, ni algunas personas, ni la suma de todos ellos. El "quién" es el neutro, *el "uno"*. (164) [126]

De modo que Heidegger puede concluir:

El sí mismo del Dasein cotidiano es un *sí mismo del uno*. . . Como un sí-mismo-del-uno, el Dasein particular ha sido dispersado en el "uno" y primero debe encontrarse a sí mismo. (167) [129]

Esta conclusión nos parecerá extraña a menos que recordemos que el Dasein no es un organismo, ni un ego que contiene un flujo de experiencias privadas, sino más bien una modalidad de comportamiento.

Ahora hemos encontrado el origen del "significar en que el Dasein se da de antemano su ser-en-el-mundo como algo para ser entendido" (120) [80]. La práctica pública anónima ya ha decidido los roles, convenciones, normas, etc., en bien a los cuales el Dasein se compromete en sus actividades cotidianas. La descripción cuidadosa del modo de ser del Dasein muestra que lo dado en la cotidianidad no es la actividad otorgadora-de-significados de una pluralidad de sujetos trascendentales (como en Husserl), y ni siquiera la conciencia activa (como en Sartre) —entidades que primero dan significado a su propio mundo y luego a un mundo compartido. Ni siquiera podemos decir que los individuos se apoderan de los significados cotidianos descifrándolos e incorporándolos a sus sistemas de creencias. Un Dasein en particular puede lograr su "rol" e incluso sus estados de ánimo sólo siendo socializado dentro del "surtido" disponible en su sociedad. Incluso un

Dasein auténtico debe manifestar su inquietud a través de estas posibilidades cotidianas.

Sin embargo, esto no significa necesariamente que los roles, normas, etc., disponibles para el Dasein sean fijos para siempre. Las innovaciones tecnológicas y los desarrollos sociales cambian constantemente los modos específicos en que el Dasein puede ser. Tampoco significa que no haya ocasión para que un individuo o grupo político desarrolle nuevas posibilidades, que entonces podrían estar a disposición de la sociedad. Pero sí significa que tal “creatividad” siempre ocurre en el trasfondo de lo que *uno* hace —de los en-bien-a *aceptados* que no se pueden cuestionar en el momento porque no son presuposiciones, y en todo caso, deben permanecer en el trasfondo para dar inteligibilidad a la crítica y al cambio. Así como es posible encontrar algo presente y luego darle un uso, pero sólo en el trasfondo de las actividades prácticas compartidas, aquí también tenemos un caso donde la actividad *óntica* puede crear un nuevo rol o significado, pero sólo contra un trasfondo *ontológico* que no es susceptible a cambios voluntarios. Este trasfondo sociocultural también puede cambiar en forma gradual, como lo hace un idioma, pero jamás súbitamente ni como resultado de la decisión consciente de grupos o individuos.

C. El uno como origen de la significación y la inteligibilidad

Como hemos dicho, el constante control que ejerce el uno sobre cada Dasein posibilita un todo referencial coherente, los en-bien-a compartidos y así, finalmente, la significación y la inteligibilidad. La actitud ambivalente de Heidegger hacia este importante y original punto, se revela en que su formulación crucial ocurre a la pasada y al medio de un párrafo.

El Dasein es en bien al “uno” de una manera cotidiana [es decir, el uno suministra todos los en-bien-a] y *el “uno” articula el nexa referencial de significación.* (167, mis cursivas y glosa entre paréntesis) [129]

Hay algo muy inquietante en el descubrimiento de Heidegger. Tradicionalmente, todos los significados han sido rastreados hasta un último origen presente, real, auto-inteligible, por ejemplo, el Bien, Dios o el ego trascendental. El uno como realidad última —“*ens realissimum*” (166) [128], una versión filosófica de Dios— no puede suministrar este tipo de inteligibilidad. Jamás puede explicitarse ni justificarse plenamente. Contiene una comprensión del ser y explica toda inteligibilidad, pero no es en absoluto algo inteligible.

La respuesta tradicional a esta extraña situación es estipular un origen para el uno, ya sea en la actividad de un Espíritu hegeliano preexistente que se expresa a sí mismo en el mundo, o en la actividad consciente otorgadora-de-significados de un sujeto individual. Pero los fenómenos descubiertos por Heidegger no se pueden explicar en términos de ninguna de estas alternativas. Por una parte, las normas culturales no se dan en forma tal que su inteligibilidad pueda ser rastreada hasta una conciencia lúcida absoluta. "El uno no es algo como un 'sujeto universal' que ronda sobre una pluralidad de sujetos" (166) [128]. Por otra parte, ya que un ser humano es socializado por otros seres humanos —se le enseña a obedecer normas que no están plenamente disponibles a la conciencia—, el resultado se describiría en forma errada si lo llamamos *intersubjetividad*.¹²

Uno no puede decretar prematuramente que este "uno" es "en realidad" nada, ni profesar la opinión de que uno puede Interpretar ontológicamente este fenómeno "explicándolo" de alguna manera como el resultado de tomar el ser-presente-juntos de varios sujetos y luego hacerlos calzar en conjunto. (166) [128]

No es sorprendente que incluso la lógica tradicional nos falle al ser confrontados con estos fenómenos. (166) [129]

Sin embargo, no cabe duda que el uno es *algo*. Como dice Heidegger: "Mientras más abiertamente se comporta el 'uno', más cuesta captarlo y más astuto es, pero menos es una nada" (166) [128]. Por ejemplo, ¿qué cosa podría ser más abierta y al mismo tiempo más solapada que la inculcación de las normas que rigen las prácticas de distanciamiento frente al otro?

Lo importante es que, si bien la actividad normativa depende de la existencia de los seres humanos, no depende de la existencia de ningún ser humano en particular, sino que más bien produce seres humanos individuales. Cuando nos enfrentamos a estos extraños fenómenos, lo único que podemos hacer es describir lo que está ocurriendo: "Al elaborar los conceptos del ser, uno debe orientar el curso por estos fenómenos, que no se pueden descartar" (166) [128]. "¡Antes que las palabras, antes que las expresiones, siempre primero los fenómenos y luego los conceptos!" (HCT, 248). Sólo podemos describir los fenómenos a medida que se manifiestan, y mostrar cómo calzan con el resto de la existencia humana. Esta es precisamente la tarea de la fenomenología hermenéutica.¹³

Estructura Tripartita de Ser-En

Desde el principio Heidegger nos ha dicho que el Dasein es ser-en-el-mundo. Los Capítulos III y IV han esbozado la estructura de la mundaneidad —el todo referencial y la significación— y cómo el uno articula todo esto. Pero los seres humanos jamás están directamente en el mundo; siempre estamos en el mundo a través de estar en algunas circunstancias específicas. Este modo situado de ser-en es el tema del Capítulo V.

Heidegger denomina a la situación un *Lichtung*. La palabra *Lichtung* significa literalmente un claro en el bosque. Podemos captar cierto sentido del claro llamando al Dasein un *campo* de revelabilidad (*disclosedness*). Para Heidegger, esto sugiere un espacio abierto donde se pueden encontrar objetos. *Licht* también significa luz. Las cosas se muestran *a la luz de* nuestra comprensión del ser. Así Heidegger relaciona la apertura del Dasein con la tradición que se extiende desde Platón hasta la Ilustración, equiparando la inteligibilidad con la iluminación.

Heidegger nos recuerda que el Dasein no es un sujeto relacionado con un objeto; tampoco ayuda decir, como Martin Buber, que el Dasein está “entre” (*between*) el sujeto y el objeto, ya que esto sigue suponiendo que hay entidades entre las cuales se presume que está el Dasein. Más bien, el Dasein, como ser-en-el-mundo, siempre ya está fuera de sí mismo, formado por prácticas compartidas y absorto en el enfrentar activo. Pero el Dasein *vigente* (*current; jeweiliges*), como lo llama Heidegger, sólo está absorto en *una* actividad, de modo que realiza sólo *pocas prácticas* a la vez. (El término “Dasein vigente” no tendría sentido si el Dasein estuviera presente como una mesa; debemos recordar que el Dasein es un modo de actuar y pensar acerca del Daseinear vigente). Entonces, el Dasein vigente siempre está en el mundo por la vía de estar en una situación —tratando con algo específico en un contexto de cosas y personas, dirigidas hacia un fin espe-

cífico, haciendo lo que hace en bien a ser Dasein de una manera específica.

A la actividad del Dasein de abrir un claro, Heidegger la llama su ser-aclarado, su ser-en o su ser-su-ahí.

Cuando hablamos de una manera ópticamente figurativa del *lumen naturale* [luz natural] en el hombre, tenemos en mente nada menos que la estructura ontológico-existencial de este ser, que es de tal manera como para ser su "ahí". Decir que está "iluminado" significa que *como ser-en-el-mundo se aclara a sí mismo, no a través de otro ser, pero de forma tal que él mismo es el claro.* (171) [133]

Nótese que Heidegger habla de *su* ahí (*Da*) y de *el* claro. Ser-su-ahí es la apertura del Dasein dentro de *el* claro.¹ La palabra alemana "Da" significa "aquí" y "ahí" ("allá"), o sea, no hace la distinción entre estos dos significados. Quizás sirva pensar acerca del uso del "ahí" en expresiones como "Y ahí estaba otra vez, metido de nuevo en problemas". Heidegger usa "ser-su-ahí" para expresar el modo centrado en que un Dasein en particular está en el claro. Por lo tanto, "'aquí' y 'allá' son posibles únicamente en un 'ahí'" (171) [132].

Leyendo cuidadosamente las siguientes citas, se puede ver que el ahí (en la frase "su ahí") es la versión existencial de una perspectiva individual sobre la situación compartida o el claro. Primero Heidegger permite algo así como una perspectiva espacial:

En el término "Situación". . . hay un sobrentendido de una significación que es espacial. Trataremos de no eliminar esto de la concepción existencial, porque ese sobrentendido también está implícito en el "ahí" del Dasein. (346) [299]²

Luego nos recuerda que, como mostrara en su análisis de la espacialidad, una perspectiva espacial ha de ser entendida como un enfrenar centrado.

El "aquí" de la situación fáctica vigente [del Dasein] jamás significa una posición en el espacio, sino más bien el desvío del alcance de ese todo equipamental en el cual [el Dasein] está más estrechamente interesado. (420) [369]

En el análisis de la espacialidad, ya se nos preparó para comprender que "el Dasein trae consigo su 'ahí'" (171) [133]. Es decir, aunque el ahí del Dasein no es una perspectiva geométrica, es un centro móvil de actividad pragmática en medio de un mundo compartido. En vista de que el Dasein no es una mente sino que está absorto en y es definido

por su quehacer, Heidegger puede decir que el Dasein es su “ahí”. “‘El Dasein es su revelabilidad’ significa. . . que el ser que representa un problema para esta entidad debe ser en su esencia misma su ‘ahí’” (171) [133].

A continuación presentamos un modo de entender todos estos nuevos términos, pese a que esta interpretación no calza con cada pasaje: primero, como hemos visto, *el mundo* es el todo del cual todos los submundos son una elaboración. Ahora agregamos que un Dasein en particular habita los submundos mediante *estar-en-una-situación*. El *ahí* de cada Dasein representa *la* situación tal como se organiza en torno a *su* actividad. La situación compartida se denomina *el claro*; *estar-en-el-claro* es *estar-ahí*.

El Dasein abre un claro porque su ser constituye un problema para él. “Aquello por lo cual esta entidad se aclara esencialmente —en otras palabras, aquello que lo hace ‘abierto’ y ‘brillante’ para sí mismo— es lo que hemos definido como ‘cuidado’ (*care*: atención solícita),. . . En el cuidado se basa la plena revelabilidad del ‘ahí’” (401-402) [350]. Si las personas están Daseineando, ejecutan, en el cuidado, una actividad aclaradora, tanto de sí mismas como de su situación. Sin embargo, a pesar de que cada Dasein se cuida a sí mismo y por ende es su propio “ahí”, el resultado es una situación compartida. Entonces podemos distinguir el *aclarar* como actividad y *el claro* que resulta de esa actividad. Piensen en un grupo de personas que trabajan juntas para hacer un claro en un bosque. Hay una pluralidad de actividades de aclarar, pero toda esta actividad sólo resulta en un espacio aclarado. “El mundo circundante de alguna manera es diferente para cada uno de nosotros, y a pesar de que nos movemos en un mundo común” (BP, 164). Así Heidegger puede decir: “[El Dasein] se aclara a sí mismo. . . de forma tal que él mismo es el (sic) claro” (171) [133]. Heidegger explicita algo similar respecto al ahora: “A pesar de que cada uno de nosotros proclama su propio ahora, es sin embargo el ahora de todos” (BP, 264).

Un modo de ver que varias actividades de aclarar pueden producir un claro, es pensar en la lógica de estar en una situación. Mientras un estado mental o una experiencia (*Erlebniss*) son esencialmente privados —no puedo compartir *tu* dolor de cabeza, ya que si lo experimento, se convierte en *mi* dolor de cabeza—, las situaciones, por su misma naturaleza, se pueden compartir. Si comparto tu situación, ésta no se convierte en mi situación sino que en *nuestra* situación. Como en-una-situación, “El Dasein siempre ya ha *dado un paso más allá de sí mismo*, ex-sistere, está en un mundo. Por lo tanto, jamás es algo pare-

cido a una esfera interna subjetiva” (BP, 170). Efectivamente, “la conciencia sólo es posible en base al ‘ahí’, como un modo derivado de él”.³ El hecho de que la situación vigente del Dasein en principio siempre se pueda compartir con otros, es consecuencia de que su inteligibilidad depende de prácticas *compartidas*. De modo que el “ahí” de cada Dasein es un asir compartible de un mundo ya compartido. “Esta entidad lleva en su ser más íntimo el carácter de no estar excluido” (171) [132].

Heidegger recalca que la actividad individual de ser-en o aclarar es correlativa con el claro compartido. “El Dasein se auto-exhibe como una entidad que está en su mundo, pero que al mismo tiempo es en virtud de *el mundo en que está*” (HCT, 202, cursivas mías). Una actividad de aclarar producida por el claro que produce no tiene sentido para las actividades ónticas, sin embargo “una entidad para la cual, como ser-en-el-mundo, su propio ser es un problema, tiene ontológicamente una estructura circular” (195) [153]. Esta estructura circular no es algo con lo cual pueda tratar la lógica, pero sin embargo es la estructura del fenómeno ontológico único llamado ser-en-el-mundo.

El interés de Heidegger en la contribución de la actividad individual para que haya un mundo, es su deuda con la fenomenología husserliana. En su trabajo más tardío y en una nota al margen de *Ser y Tiempo*, Heidegger reacciona en contra de esta deuda y subraya la *prioridad* del claro para los Daseins individuales centrados, y además vuelve a recalcar que la actividad del Dasein no se puede entender en términos de representaciones mentales. Donde el texto habla del ser circular del Dasein, Heidegger escribe: “Pero este ‘su ser mismo’ está determinado por la comprensión del ser, es decir, estando en el claro de la presencia. Más aún, ni el claro ni la presencia como tales se convierten en temas de representación” [204].

Hasta aquí en *Ser y Tiempo*, Heidegger ha esbozado la parte de mundo de la estructura circular del Dasein, con sus a-fin-de, el todo referencial, la significación y los en-bien-a; todos éstos organizados por el uno. Ahora se abocará a la estructura de la actividad de ser-en —el ser-su-ahí del Dasein. Esta es la tarea fenomenológica más difícil para Heidegger, ya que el ser-en como la actividad reveladora del Dasein individual es lo que la tradición siempre ha encontrado fácil de interpretar como la actividad de un sujeto trascendental monádico —una perspectiva “sin ventanas” que precisamente está cerrada. Ahora esta actividad se debe reinterpretar como la actividad de un ser que presupone y produce un claro compartido. Como una actividad situada, cada Dasein tiene una estructura tripartita.

Cuando el “ahí” se ha revelado completamente, su revelabilidad está constituida por la comprensión, la sensibilidad (*affectedness*) y la caída. (400) [349]

Cada aspecto de esta estructura es un existencial, y ninguno es comprensible sin los demás. Como dice Heidegger, todos son equiprimordiales. En los siguientes tres capítulos, analizaré en detalle estos tres aspectos básicos del involucramiento del Dasein —comprensión, sensibilidad y caída— y mostraré cómo estructuran la situación vigente de un Dasein.

Sensibilidad (*Affectedness, Befindlichkeit*)

Befindlichkeit es el término de Heidegger para el aspecto receptivo del modo de ser del Dasein, que sencillamente *encuentra* cosas y maneras de actuar que le importan. Esta no es una palabra del alemán corriente, pero se construye a partir de un saludo cotidiano, “*Wie befinden Sie sich?*”, que literalmente pregunta “¿Cómo se encuentra a usted mismo?” —algo parecido a nuestro saludo “¿Cómo le va?”. Para traducir este término, ciertamente no podemos usar el término de los traductores, “estado-de-la-mente”, que sugiere, al menos para los filósofos, un *estado mental*, una condición determinada de un sujeto presente aislable. Heidegger se esmera en mostrar que nuestro sentido de cómo marchan las cosas *no* es precisamente un estado mental privado. Y al igual que estado-de-la-mente puede sonar demasiado interno, otro término que he intentado, “disposición”, debido al uso que le han dado los conductistas como disposición a actuar, resulta demasiado externo. También intenté usar “situacionalidad” (*situatedness*), pero, como hemos visto, situación o localización es otro nombre para el claro.

En mi desesperación recurrí a una expresión tan extraña como el *Befindlichkeit* de Heidegger, a saber, “la donde-uno-está-ibilidad”, pero ésta omite lo sensible de la situación. Lo que se necesita es una palabra que transmita *el encontrarse en una situación donde las cosas y las opciones ya importan*. Dado que no conozco una palabra que comunique todo esto, transaré por “sensibilidad” (*affectedness*), que al menos capta nuestra capacidad de ser afectados por las cosas, como en lo siguiente:

El ser afectado por el carácter no servicial, resistente o amenazador de lo disponible, se hace posible ontológicamente sólo en la medida en que el ser-en como tal ha sido determinado de antemano existencialmente, de tal modo que lo que encuentra dentro-del-mundo puede “importarle” de esta manera. El hecho de que este tipo de cosa pueda “importarle” se basa en la sensibilidad de uno; y como sensibilidad ya ha revelado al mundo —como algo por lo cual

puede ser amenazado, por ejemplo. . . la apertura del Dasein al mundo está constituida existencialmente por la sintonización de la sensibilidad. (176) [137]

También hay que decidir cómo traducir *Stimmung*, que es la palabra alemana normal para estado o disposición de ánimo (*mood*).

Lo que indicamos ontológicamente con el término “sensibilidad” es *óptica-mente* el tipo de cosa más familiar y cotidiana; nuestro *Stimmung*, nuestro estar-en-sintonía. (172) [134]

Me quedaré con “estado de ánimo”, a pesar de que para Heidegger, *Stimmung* tiene una connotación más amplia que “estado de ánimo”. El miedo, por ejemplo, es un *Stimmung* para Heidegger, pero, claramente, más que un estado de ánimo es una emoción que conduce a un estado de ánimo. Al parecer, *Stimmung* expresa cualquiera de las formas en que puede verse afectado el Dasein. Heidegger sugiere que los estados de ánimo o las sintonizaciones manifiestan el tono del estar-ahí. Como usa Heidegger el término, estado de ánimo se puede referir a la *sensibilidad* de una época (como la romántica), a la *cultura* de una empresa (como agresiva), al *temperamento* de los tiempos (como revolucionario), al *estado de ánimo* en una situación vigente (como el entusiasmo en una sala de clases) y, desde luego, al estado de ánimo de un individuo. Todas éstas son maneras de descubrir que las cosas importan. Por lo tanto, todas son especificaciones ópticas de la sensibilidad, la condición ontológico-existencial de que las cosas siempre importan.

Heidegger se aboca primero al estado de ánimo. Sin embargo, esta estrategia tiene serios inconvenientes pedagógicos. De los tres aspectos del ser-en, la sensibilidad es la que está más peligrosamente próxima al cartesianismo, especialmente cuando se manifiesta en estados de ánimo individuales. ¿Cómo puede decirse, por ejemplo, que usted y yo estamos expuestos a la misma situación si ésta resulta amenazante para mí y revitalizadora para usted? En el mejor de los casos, nuestros diferentes estados de ánimo parecen ser matices subjetivos proyectados sobre una escena neutra compartida. Y lo que es peor, ya que uno de los aspectos constitutivos de la situación es cuánto me importa, Heidegger corre el riesgo de convertir mi situación personal, matizada por mi estado de ánimo, en un mundo privado aislado del mundo público y más fundamental que éste; así como al focalizarse en la cercanía más que en la presencia, corrió el riesgo de hacer que mi espacialidad parezca más primordial que la espacialidad pública. Pero a nosotros nos corresponde ver que la cercanía individual y los estados de ánimo individuales requieren de un claro público y que ellos

revelan la situación y las cosas en ella bajo algún aspecto público, es decir, un aspecto que también está disponible para los demás.

Si Heidegger hubiera iniciado su discusión de la sensibilidad describiendo la sensibilidad cultural en lugar del estado de ánimo individual, podría haber evitado este posible malentendido cartesiano. La sensibilidad cultural es una modalidad de sensibilidad que es pública y anterior al estado de ánimo individual, ya que gobierna la gama de estados de ánimo disponibles. Pero Heidegger ni siquiera menciona la sensibilidad cultural en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, hace hincapié en ella en sus charlas años después. Ahí dice que el estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) en los inicios de la filosofía griega era el asombro (*Erstaunen*), y que el estado de ánimo cultural moderno es de alarma (*Erschreckens*).¹ En sus charlas de 1931, Heidegger da un lugar importante a estas sensibilidades culturales. En efecto, en la apertura de un mundo, representan un rol semejante al que desempeña la familiaridad en *Ser y Tiempo*.

Sólo en base a cierta supresión y dejar de lado el estado de ánimo, . . . se llega a aquello que llamamos la representación simple de las cosas. Porque la representación no es originaria, como si un mundo fuera a construirse en capas por el apilamiento de un montón de objetos representados. Un mundo jamás se . . . aglomera a partir de una multiplicidad de cosas percibidas que se reúnen a posteriori, sino que es lo más primordial y adecuadamente manifiesto, dentro de lo cual somos capaces de encontrar ésta o aquella cosa. El movimiento de la apertura del mundo ocurre en el estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). . . El estado de ánimo fundamental determina para nuestro Dasein, el lugar y el momento abiertos a su ser.²

¿Por qué Heidegger no menciona las sensibilidades culturales en *Ser y Tiempo*? Tal vez porque al analizarlas empañaría el punto que introduce aquí: la sensibilidad no es una estructura del *mundo*, sino más bien una estructura del *ahí* —uno de los tres aspectos estructurales del modo del Dasein de revelar una situación *vigente*. Los estados de ánimo varían con la situación vigente, pero las sensibilidades culturales no. Yo sugiero que Heidegger debió haber distinguido tres tipos de sensibilidad: un tipo mundano (sensibilidad cultural); un tipo situacional o del mundo vigente (estado de ánimo); y la direccionalidad específica que el estado de ánimo hace posible (afecto-emoción) (ver Tabla 9 en página 263). (Un similar problema arquitectónico surge cuando Heidegger trata con el entendimiento o la comprensión, pero en ese caso sí permite un tipo mundano, un tipo situacional y un tipo personal, direccional e intencional; ver capítulo 11).

I. Estado de ánimo

A. Los estados de ánimo son públicos

Heidegger primero describe y rechaza la visión tradicional de que los estados de ánimo son sentimientos privados que proyectamos en el mundo y que descubrimos reflexionando sobre nuestra experiencia.

Si bien los estados de ánimo, desde luego, nos resultan ópticamente muy conocidos, no son reconocidos en su función originaria existencial. Se consideran vivencias pasajeras que “matizan” toda la “condición psíquica” de uno. (390) [340]

Pero la sensibilidad es muy distinta a, por ejemplo, hallarse de pronto en una condición psíquica por el tipo de aprehender que primero nos llega y luego vuelve atrás. En efecto, la sensibilidad dista tanto de eso, que la reflexión inmanente puede experimentar “experiencias” sólo porque el “ahí” ha sido revelado de antemano en la sensibilidad. (175) [136]

Indudablemente Heidegger apreciaría el hecho de que por lo general decimos que estamos *en* un estado de ánimo, y no que un estado de ánimo es una experiencia *en* nosotros.

Si parece difícil divorciar los estados de ánimo de los *sentimientos* que matizan mi mundo, vale la pena recordar, como señala Heidegger, que el público también puede tener estados de ánimo.

La publicidad [*publicness*], como el tipo de ser que pertenece al uno, no sólo tiene en general su propia manera de tener un estado de ánimo, sino que necesita estados de ánimo y los “fabrica” para sí misma. (178) [138]

Los estados de ánimo públicos probablemente incluirían el estupor, la frivolidad, la indignación, el duelo, etc.

Los estados de ánimo también pueden ser sociales. En sus charlas de 1929, Heidegger analiza los estados de ánimo sociales como modos de ser/estar-con-el-otro.

Una persona bien dispuesta, como solemos decir, aporta un buen estado de ánimo a un grupo. ¿En este caso produce dentro de sí misma una experiencia psíquica para luego transferirla a los demás, como lo hacen las bacterias infecciosas que van de un organismo a otro?. . . U otra persona está en un grupo que en su manera de ser amortigua y deprime todo; nadie está extravertido. ¿Qué aprendemos de esto? Los estados de ánimo *no* son *fenómenos*

acompañantes; más bien, son el tipo de cosa que determina por adelantado el ser/estar-con-el-otro. Parece como si, por decirlo así, un estado de ánimo ya estuviera ahí en cada caso, como una atmósfera, en la que estamos empapados y por la cual somos cabalmente determinados. No sólo parece como si esto fuera así, es así; y a la luz de estos hechos, es necesario prescindir de la psicología de los sentimientos, de las experiencias y de la conciencia.³

Además, si no fuera por el modo como el *uno* tiene estados de ánimo, los individuos no podrían tener estados de ánimo en absoluto.

El predominio del modo público en que se han interpretado las cosas, ya ha sido decisivo incluso para las posibilidades de tener un estado de ánimo —es decir, para el modo básico en que el Dasein permite que el mundo le “importe”. (213) [169-170]

La vergüenza de la deshonra, por ejemplo, es algo que sólo se puede sentir en Japón, mientras que el alborozo del amor romántico fue durante largo tiempo propiedad exclusiva de Occidente.

Resumamos las razones del porqué los estados de ánimo no se pueden describir adecuadamente como sentimientos privados pasajeros proyectados en el mundo, sino que deben ser entendidos como especificaciones de una dimensión de la existencia, es decir, de la sensibilidad como un modo de ser-en-el-mundo.

1. Las culturas tienen sensibilidades inveteradas. Mientras en una cultura las cosas se manifiestan como ocasiones para celebrar lo sagrado, en otra todo se manifiesta como una amenaza a la supervivencia.

2. Los estados de ánimo dependen de las normas del uno. Yo puedo tener sólo el tipo de estados de ánimo que se puede tener en mi cultura; así, lo público es la condición de la posibilidad de estados de ánimo personales.

3. Existen estados de ánimo sociales.

4. Mi estado de ánimo, si bien en un momento dado es sólo mío, no es esencialmente privado; otra persona de mi cultura podría compartir el mismo estado de ánimo.

Pero si un estado de ánimo no es un *estado subjetivo* de primera persona, nuestra tradición cartesiana nos ha preparado para pensar que entonces debe ser algún tipo de *conducta objetiva* de tercera persona. Sin embargo, el enfoque conductista que intenta reducir todos los estados psicológicos a movimientos físicos, es incapaz de explicar la

intencionalidad de los estados de ánimo. Por lo tanto, Gilbert Ryle y Ludwig Wittgenstein han sugerido un enfoque conductista modificado. Wittgenstein señala que “el esperar algo”, por ejemplo, no es un sentimiento ni un conjunto de movimientos objetivos. Es cierto estilo unificado de actividad en una situación adecuada. Por ejemplo, cuando uno está atemorizado, no sólo *siente* el miedo; el miedo no es un mero *movimiento* de encogerse y tensionarse, sino que encogerse y tensionarse en el contexto adecuado. Heidegger parece reconocer que los estados de ánimo no son estados internos sino un tipo de comportamiento. Al respecto dice:

Un estado de ánimo no está relacionado con lo psíquico. . . y no es en sí una *condición interna* que luego se estira de una manera enigmática y pone su marca en cosas y personas. . . No proviene ni desde “afuera” ni desde “adentro”, sino que surge de ser-en-el-mundo, como un modo de ese ser. (176, cursivas mías) [137, 136]

Pero Heidegger no aprobaría el punto de vista de Wittgenstein, porque, al igual que el conductismo más crudo, no le hace justicia al fenómeno —los estados de ánimo no sólo determinan lo que *hacemos*, sino *cómo se manifiestan las cosas ante nosotros*.

¿Cómo podemos describir esta función básica del estado de ánimo como una variedad del revelar? Así como en el caso del uno, sencillamente tenemos que describir el fenómeno del estado de ánimo y resistir todas las categorías filosóficas (subjetivas y objetivas, internas y externas) que la tradición, e incluso sus variantes más recientes, nos quieren imponer. Al permanecer con el fenómeno, descubrimos que el estado de ánimo, como un tipo de sensibilidad, no es un sentimiento proyectado en el mundo, ni una mera clase de comportamiento; más bien, es un componente único y peculiar de la actividad de aclarar. “Existencialmente, la sensibilidad implica una sumisión reveladora al mundo, a partir de la cual podemos encontrar algo que nos importa” (177) [137-138]

B. El estado de ánimo revela el estar arrojado (throwness)

Otra característica importante del estado de ánimo es que es penetrante —a menudo tan penetrante que llega a ser transparente.

Los estados de ánimo más poderosos son aquellos a los cuales no prestamos atención y menos aún examinamos, los que nos ponen en sintonía como si no hubieran ahí estados de ánimo en absoluto.⁴

Debido tal vez a esa penetrabilidad, la filosofía tradicional ha pasado por alto el estado de ánimo. El estado de ánimo también contradice la suposición tradicional de que siempre podemos conocer mejor algo si logramos una claridad reflexiva y desapegada sobre ese algo. Los estados de ánimo revelan al Dasein de un modo originario sólo cuando el Dasein *no* reflexiona sobre ellos. Además, ni siquiera en la reflexión se pueden desplegar plenamente ante la mente.

Ontológicamente, el estado de ánimo es un tipo de ser originario para el Dasein, en que el Dasein se revela a sí mismo *antes* de toda cognición y volición, y *más allá* de su ámbito de revelación. (175) [136]

Como indica Heidegger, no podemos ponernos detrás de nuestros estados de ánimo, ni aclararnos *acerca de* ellos, ni deshacernos *de* ellos. “El Dasein siempre tiene algún estado de ánimo” (173) [134]. Yo siempre estoy rodeado de objetos que me importan de una manera específica.

Por lo tanto, el Dasein siempre se nos entrega de antemano y luego necesita tomar una posición sobre lo que es. Es una capacidad de descubrir auto-interpretadora. Heidegger denomina *estar arrojado* a esta capacidad de descubrir o entregarse.

Esta característica del ser del Dasein —este “que es”— está oculta en su “de donde” y “adonde”, y sin embargo revelada en sí misma aún más desencubiertamente; a esto lo llamamos el “*estar arrojado*” de esta entidad a su “ahí”. . . La expresión “*estar arrojado*” pretende sugerir la *facticidad de su ser transferido*. El “aquello que es y debe ser” que se revela en la sensibilidad del Dasein. (174) [135]

C. El estado de ánimo como trascendencia originaria

Los estados de ánimo proveen el trasfondo en base al cual eventos específicos nos afectan. Si estoy en un estado de ánimo atemorizado, cada cosa en particular aparece como amenazante.⁵ Los estados de ánimo colorean todo el mundo y lo que ingresa a él, de modo que incluso lo que recuerdo, anticipo e imagino es brillante, aburrido, tranquilizador o, como en el caso anterior, atemorizante, dependiendo de mi estado de ánimo del momento. En este sentido, los estados de ánimo son como el clima. En un día soleado no sólo los objetos se ven brillantes, sino que cuesta imaginar un mundo sombrío; a la inversa, en días nublados, todo lo que se manifiesta es gris, y así todo lo que se vislumbra. En efecto, lejos de ser efímeros, como supone la tradición, los estados de ánimo se establecen como el clima y tienden

a perpetuarse. Por ejemplo, cuando estoy molesto, los nuevos acontecimientos, incluyendo aquellos que cuando estoy alegre se manifiestan como desafiantes o divertidos, propician aún mayores molestias. Heidegger lo resume así:

El “estado de ánimo al desnudo” revela más primordialmente el “ahí”, pero en forma correspondiente lo *margin*a más porfiadamente que cualquier no-percibir. (175) [136]

Como deja en claro el caso de la molestia, los estados de ánimo no sólo permiten que las cosas se manifiesten como algo que importa; también muestran cómo le está yendo a uno con las cosas. Uno retorna desde el allá de las cosas y eventos molestos para darse cuenta que está molesto. Este tipo de reflexión del mundo, más que introspección, es el modo en que nos encontramos nosotros mismos.

Un ser del carácter del Dasein es su “ahí”, de manera que, explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su estar arrojado. En sensibilidad, el Dasein siempre es llevado ante sí mismo y siempre se ha encontrado a sí mismo, no en el sentido de encontrarse a sí mismo percibiéndose, sino de encontrarse a sí mismo en el estado de ánimo que tiene. (174) [135]

Como de costumbre, Heidegger quiere enfatizar que los estados de ánimo proporcionan el trasfondo para la intencionalidad, es decir, los modos específicos en que cosas y posibilidades se manifiestan como que importan.

El estado de ánimo ha revelado, en cada caso, el ser-en-el-mundo como un todo, y posibilita en primer lugar el dirigirse hacia algo. (176) [137]

Siempre nos encontramos con las cosas de alguna forma específica: atractivas, amenazantes, interesantes, aburridas, frustrantes, etc. Las acciones posibles siempre son comprometedoras, atemorizantes, intrigantes, etc. Nos preocupamos cuando una pieza de equipo se descompone y si logramos o no nuestros objetivos. La sensibilidad es la condición de la posibilidad de que cosas específicas se manifiesten como que nos importen. Por lo tanto, la sensibilidad es una dimensión de la revelación del Dasein; un aspecto de la trascendencia originaria.

II. Intencionalidad sensible como trascendencia óntica

Heidegger no elabora detalladamente los diversos niveles de intencionalidad posibilitados por la sensibilidad, pero podemos adivinar lo

que diría al respecto. El encontrarse con algo amenazante es un tipo de intencionalidad que, al igual que el enfrentar lo disponible, no requiere de un contenido mental. Pero si mi situación es perturbadora, si por ejemplo algo o alguien se manifiesta como atractivo y amenazante a la vez, puedo ser llevado a reflexionar sobre mi experiencia. En ese caso, estoy en el nivel de lo no disponible. Por ejemplo, el miedo se manifiesta entonces como un estado intencional. Lejos de ser transparente, tiene sensaciones y componentes conductuales distinguibles. Se sienten palpitations y uno se encoge. Filósofos desde Hobbes hasta Spinoza y John Searle han tratado de definir esos afectos en términos de sentimientos subjetivos, tales como agitación, depresión, etc., más algún contenido intencional. Como de costumbre, esa filosofía mentalística comienza atrasada en una etapa. Por eso no puede tomar en cuenta el rol del estado de ánimo en abrir un mundo, ni la direccionalidad transparente de los afectos.

Finalmente, en el nivel de lo presente, mientras un conductista reduce los estados de ánimo a movimientos, un cognitivista como Paul Erkmán descontextualiza los afectos y busca rasgos objetivos definitorios. Encuentra codificación y decodificación, reglas demostrativas, mecanismos de evaluación, etc. En estos casos se descarta lo que importa y no puede reconstruirse a partir de estos elementos empobrecidos, por muy complejas u holísticas que sean sus interrelaciones.

A. Miedo y angustia

Heidegger bosqueja un ejemplo específico de cómo la sensibilidad, concretizada en un estado de ánimo definidor del mundo, posibilita la direccionalidad dirigida hacia las entidades. También aprovecha la oportunidad de contrastar dos tipos básicos de sensibilidad: el miedo y la angustia, y sus respectivos objetos.

1. Miedo

Basándose en *El concepto de la angustia* de Kierkegaard, Heidegger desarrolla una descripción detallada del miedo para contrastarlo con la angustia. En el caso del miedo, podemos distinguir tres aspectos.

a. *El temer como tal.* Estado de ánimo que permite que algo nos importe por ser atemorizante.

b. *Aquello que es temido.* Algo específico que se nos viene encima, de una manera específica, desde un sector específico del ambiente.

c. *Aquello por lo cual se teme*. El Dasein amenazado en un sentido específico. Esto no necesita ser una parte del cuerpo. El miedo puede amenazar la auto-interpretación del Dasein amenazando sus proyectos. “Primaria y usualmente, el Dasein es en términos de *qué* le concierne. Cuando esto peligrá, el ser-entre-medio-de se ve amenazado” (180-181) [141]

“El miedo revela al Dasein en una forma predominantemente privativa” (181) [141]. Cuando el Dasein se asusta en exceso, se paraliza.

Cuando el interés tiene miedo, salta de una cosa a otra, porque se olvida de sí mismo y por ende no se aferra a ninguna posibilidad definida. . . el “ambiente” [de una persona] no desaparece, pero se encuentra sin saber cómo orientarse en él. (392) [342]

Nótese que el pánico es análogo al trastorno ocasionado por una herramienta que falta. Hace que el mundo se entremeta. “El miedo excluye nuestro ser-en en peligro, y sin embargo al mismo tiempo nos permite verlo” (181) [185].

Esta descripción del miedo como un estado de ánimo de temor, una direccionalidad intencional hacia algo atemorizante y la sensación del Dasein de estar amenazado, nos prepara para un debate de la angustia como una “manera privilegiada en que se revela el Dasein” (228) [185].

2. *Angustia*

Heidegger analiza la angustia en detalle, porque para hacer ontología fundamental, para remontarse a todas las modalidades del ser al modo de ser del Dasein, necesita encontrar un método especial para revelar la estructura total del Dasein.

Si el análisis existencial del Dasein debe mantener claros los principios con respecto a su función en la ontología fundamental, para dominar su tarea provisional de exhibir el ser del Dasein, debe buscar una de las posibilidades de revelación de más largo alcance y más originaria —aquella que yace en el Dasein mismo. . . Con esta revelación, el todo estructural del ser que buscamos deberá descubrirse de un modo elemental. (226) [182]

Este sería el equivalente existencial de Heidegger de la reducción trascendental de Husserl. Al preparar esta reducción existencial, Heidegger rechaza la aparente auto-evidencia de lo que Husserl llama actitud natural y de las experiencias privadas.

Nuestro vivenciar cotidiano ambiental [*Erfahren*], que sigue dirigido óptica y ontológicamente hacia las entidades intramundanas, no es el tipo de cosa que pueda presentar al Dasein de una manera ópticamente primordial para análisis ontológico. Asimismo, nuestra percepción inmanente de las vivencias [*Erlebnisse*] no da una clave de lo que es ontológicamente adecuado. (226) [181-182]

Heidegger escoge la angustia para revelar sencilla y completamente al Dasein. Así como el desperfecto de una pieza de equipo revela la naturaleza tanto del equipo como del todo referencial, la angustia sirve como un trastorno que revela la naturaleza del Dasein y de su mundo. Pero como se podría esperar, lo revelado por la angustia es precisamente lo opuesto de lo revelado por la reducción trascendental de Husserl. Si bien ambas reducciones aislan al Dasein como un “*solus ipse*” y revelan a la actitud natural que da por sentada la inteligibilidad de que debe producirse inteligibilidad, la reducción de Husserl revela al ego trascendental como *el origen absoluto de toda inteligibilidad*, mientras que la angustia revela al Dasein *dependiente de un sistema público de significancias que ella no produjo*.

Heidegger jamás aclara explícitamente este punto, pero parece estar contenido en la siguiente afirmación:

La angustia individualiza al Dasein y así lo revela como un “*solus ipse*”. Pero este “solipsismo” existencial está tan lejos del desplazamiento de colocar una cosa-sujeto aislado en el vacío inocuo de una presencia sin un mundo, que en un sentido extremo lo que hace es precisamente poner cara a cara al Dasein con su mundo como mundo, y así ponerlo cara a cara consigo mismo como ser-en-el-mundo. (233) [188]

El Dasein debe definirse en términos del mundo público; aceptar que para encontrar el sentido de sí mismo, debe morar de antemano en los significados dados por el uno. “El Dasein en sí mismo no es la base de su ser [en el sentido de que] esta base surge primero de su propia proyección” (330-331) [285]. El Dasein está solo en el sentido de que ningún significado en el mundo se refiere a un Dasein individual o le deja un lugar qua individuo, de modo que ningún rol —ningún modo de ser— tiene para él un significado intrínseco.

a. *Lo que revela la angustia*

Heidegger comienza contrastando la angustia con el miedo.

¿Cuál es la diferencia fenoménica entre aquello frente a lo cual la angustia se angustia y aquello frente a lo cual el miedo siente miedo? Aquello frente a lo

cual uno se angustia no es una entidad intramundana. . . Esta amenaza no reviste el carácter de una detrimentalidad definida que alcanza lo amenazado con referencia definida a una determinada capacidad-de-ser fáctica. Aquello frente a lo cual uno se angustia es completamente indefinido. . . Las entidades intramundanas no son en absoluto “relevantes”. (230-231) [186]

Ya que tampoco ningún en-bien-a es relevante, la significancia desaparece.

El todo involucramental de lo disponible y lo presente descubierto dentro-del-mundo no tiene, como tal, ninguna importancia; se colapsa dentro de sí mismo; el mundo tiene el carácter de carecer por completo de significancia. (231) [186]

Y sin embargo, la mundaneidad se entremete (*obtrudes*) a sí misma.

Los seres intramundanos tienen tan poca importancia, que en base a esta *insignificancia* de lo intramundano, el mundo en su mundaneidad es todo lo que todavía sigue entremetiéndose. (231) [187]

¿Cómo se pueden reconciliar estas afirmaciones? ¿Cómo es que el mundo puede perder su significación y al mismo tiempo hacerse notar? La clave está en la observación de Heidegger de que la mundaneidad se *entremete*. Este es el mismo término que describió el modo en que el todo referencial llama la atención cuando falta un utensilio. Recordemos:

Cuando nos percatamos de lo no disponible, lo disponible entra en la modalidad de *lo intrusivo* (*obtrusiveness*). (103) [73]

Cuando se nos pierde algo que estaba disponible. . . la circunspección se enfrenta al vacío y descubre por primera vez *con qué y para qué* estaba disponible el artículo faltante. (105) [75]

En realidad, el mundo ha sido una especie de utensilio para el Dasein inauténtico. El Dasein ha adoptado el equipo provisto por el uno, por ejemplo, martillos para construir casas para sentirse en casa, y los en-bien-a, como ser carpintero, para saber quién es uno —todo esto para alejarse de su sensación preontológica de desasosiego.

Cuando el Dasein “entiende” la desazón en el modo cotidiano, lo hace apartándose de ella. . . en este apartarse, el “no sentirse en casa” se hace “menos perceptible”. (234) [189]

En la angustia, el Dasein inauténtico vivencia al mundo como un instrumento que ha fallado en su tarea.

La angustia lleva de vuelta [al Dasein] desde su absorción en el “mundo”⁶. Con ello la familiaridad cotidiana se colapsa. (233) [189]

El “mundo” no ofrece nada más, como tampoco el Dasein-con otros. La angustia le quita al Dasein la posibilidad de entenderse a sí mismo. . . en términos del “mundo” y de la forma como las cosas se han interpretado públicamente. (232) [187]

Irrumpe el no-sentirse-en-casa fundamental del Dasein.

En la angustia, uno se siente “*inquieto*”. Aquí la peculiar indefinición de aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra a sí mismo, en la angustia llega originariamente a la expresión: la “nada y ninguna parte”. Pero aquí “desazón” (*Unheimlichkeit*) también significa “no-sentirse-en-casa”. (233) [188]

Pero a diferencia de la falla de un equipo común y corriente, la angustia es una perturbación *total*. Más que revelar una parte del mundo del taller desde adentro, revela la totalidad del mundo desde afuera. Revela la falta de fundamento del mundo y del ser-en-el-mundo del Dasein. “Aquello frente a lo cual uno se angustia es ser-en-el-mundo como tal” (230) [186].

Si éste es el modo correcto de entender lo que dice Heidegger, entonces debemos tener claro que al revelarse como insignificante, el mundo no deja de ser un todo referencial. (No se colapsa hasta llegar a ser una masa viscosa desestructurada como el caso de Roquentin en *La náusea* de Sartre. Eso sólo podría ocurrir si cada Dasein individual diera su significado y estructura a las cosas de su mundo). Más bien, el mundo se colapsa *alejándose* del Dasein angustiado; se *retrae*. No hay posibilidad de que soliciten al Dasein. En lugar de la presión transparente del Dasein hacia el futuro, usando algún equipo para un objetivo definido, el ensimismamiento sencillamente se termina.

La angustia no es conceptual. “El estar-angustiado revela primordial y directamente al mundo como mundo. . . Sin embargo, esto no significa que en la angustia la mundaneidad del mundo se conceptualice” (232) [187]. No obstante, se podría sugerir una reconstrucción reflexiva de ella. Cuando el Dasein en su angustia se aleja de los roles y del equipo que ha adoptado, los en-bien-a provistos por el uno y la totalidad del nexo referencial aparecen como constructos —una conspiración cultural que crea la ilusión de una acción significativa—

motivadora fundamental. La acción social aparece ahora como un juego que no vale la pena jugar porque no tiene un significado intrínseco. Bourdieu diría que el compromiso serio se revela como una *illusio*⁷. El Dasein angustiado aún puede ver que hay un sistema completo de roles y equipo que *cualquiera puede usar*, pero, precisamente por esa razón, este sistema no tiene una relación esencial con él. El equipo sigue presente con sus a-fin-de, pero el Dasein ya no se vivencia a sí mismo como asignado a un en-bien-a, y por ende, carece de una razón para utilizarlo.

Lo amenazante no viene de lo disponible o presente, sino más bien del hecho de que ninguno de ellos “dice” nada más. . . El mundo en el que yo existo se ha hundido en la insignificancia; y el mundo así revelado es aquel donde los seres sólo pueden ser liberados en el carácter de no tener involucramiento. (393) [343]

Por ejemplo, en la angustia uno sabe que el teléfono es para llamar personas, pero en lugar de hacer algo, uno se pregunta por qué alguien haría eso. Si damos un paso atrás y buscamos razones intrínsecas para justificar nuestras acciones, descubrimos que en realidad no existen.

Por lo tanto, la angustia es la revelación que acompaña a una sensación preontológica del Dasein de no ser el origen de los significados que utiliza para comprenderse; que el mundo público no tiene ningún sentido intrínseco para él y seguiría existiendo aunque exista o no ese Dasein en particular. En la angustia, el Dasein descubre que no tiene significado ni contenido propios; nada lo individualiza sino su vacío estar arrojado.

La angustia está angustiada por el Dasein desnudo como algo que ha sido arrojado a la inquietud. Lo devuelve a uno al “esto-que-es” puro de su propio estar arrojado individualizado. (393-394) [343]

En la angustia, como en el miedo, el Dasein se “inhibe” y queda “perplejo” (395) [344]. En el límite, el Dasein se paraliza totalmente. La verdad es que, en este límite, no hay Dasein en absoluto, dado que el Dasein es su interés y su actividad. Por eso, cuando Heidegger quiere ser consecuente, no dice “el Dasein está angustiado”, sino más bien “la angustia está angustiada”.

La angustia no necesariamente se acompaña de transpiración, llanto o restregarse las manos. En *¿What Is Metaphysics?*, Heidegger dice que la angustia puede ser serena. Para entender lo que él trata de describir, vale la pena recordar algunas películas de Antonioni, espe-

cialmente *El eclipse* y *El desierto rojo*. Esta última retrata a la heroína dando vueltas en una eterna neblina, mientras que en *El eclipse*, que parece acercarse más a la descripción de Heidegger, los objetos se ven en una adusta claridad, con una especie de frío misterio. Pierden su significación para la heroína que pasa junto a ellos sin poder hacer nada, mientras que el resto de las personas sigue usándolos afanadamente.

En *El eclipse*, la heroína intenta tomar contacto nuevamente con el mundo de la cotidianidad involucrándose con un hombre absorto en la actividad frenética de la bolsa de valores. En *El desierto rojo*, lo primero que hace la mujer es agarrar un sandwich como si estuviera desesperadamente hambrienta. Le da un mordisco, enseguida lo deja caer y se olvida de él. Heidegger dice de la angustia:

Nuestra preocupada espera no encuentra nada en cuyos términos podría ser capaz de entenderse a sí misma; se aferra a la “nada” del mundo. (393) [343]

El eclipse concluye en un verdadero eclipse en que gradualmente todo se oscurece. A medida que el mundo se vuelve más extraño, la heroína parece cada vez más normal. Heidegger señala que la angustia es como la oscuridad, ya que en ella uno está rodeado de equipo con sus relaciones a-fin-de, y sin embargo, imposibilitado de usarlo.

En la oscuridad enfáticamente no hay nada que ver, a pesar de que el mundo mismo aún está “ahí”, y más intrusivamente “ahí”. (234) [189]

Cuando un ataque de angustia se aquieta, el Dasein inauténtico se absorbe nuevamente en el sentirse-en-casa en el mundo que le es familiar, como si la angustia jamás hubiera existido.

Pero ese tipo de ser-en-el-mundo que es tranquilo y familiar es una modalidad de la desazón del Dasein, y no al revés. Desde un punto de vista ontológico-existencial, el “no-sentirse-en-casa” se debe concebir como el fenómeno más primordial. (234) [189]

b. *Huida a la angustia*

Freud consideraba que la angustia surge del miedo y la frustración reprimidos. Heidegger contradice a Freud: “El miedo es angustia, que ha caído dentro del ‘mundo’, inauténtico, y como tal, oculto de sí mismo” (234) [189]. Por ejemplo, en lugar de enfrentar la angustia, uno puede desarrollar una fobia a los aviones y tomar medidas para evitar este peligro específico. Como dice Heidegger, si el miedo es un modo

de evitar la angustia, se concluye que si uno la acepta, se torna temerario (ver Apéndice). En general, aceptar la angustia sería una versión positiva de una reducción existencial, es decir, revelaría al Dasein y su mundo sin romper el encubrimiento del Dasein, sino que iluminando el mundo y el Dasein en su funcionamiento pleno, revelando al mismo tiempo su falta de fundamento. (Ver Tabla 5).

Pero la respuesta habitual a la angustia es huir más activamente. En lugar de permitir que el encubrimiento del uno se apodere de mí, puedo lanzarme activamente dentro del mundo. Me *identifico* con los en-bien-a los cuales ya estoy asignado y me aboco con vehemencia a las posibilidades que me solicitan. Intento involucrarme tanto en lo que hago que no puedo dar un paso atrás ni preguntarme por qué lo hago. Estas estrategias de *huida* le sugieren a Heidegger que el mundo cotidiano está organizado precisamente para darle al Dasein maneras de encubrir su desasosiego. (Para más sobre la huida, ver Apéndice).

Tabla 5

Modos de relacionarse con la angustia y sus revelaciones resultantes.

	Lo que ocurre	La posición del Dasein	Lo que se manifiesta
	Cotidianidad (Comportarse “a la manera de uno”).	Absorción en las cosas del mundo, actuando en bien al uno.	Sentirse-en-casa, acciones rutinarias, opción rutinaria.
	Angustia oculta	Temeroso.	Las cosas en particular como amenazantes.
Reducción existencial negativa	Emerge la angustia	Perplejo.	No-sentirse-en-casa (desazón, inquietud). La mundaneidad del mundo como intrusiva, como no funcionando para mí. La necesidad de “elegir” entre enfrentar o huir.
Reducción existencial positiva	Aceptar la angustia.	Resuelto. Liberado del miedo.	El mundo como producto del uno, que a pesar de todo puedo adoptar. Responder a la Situación única.

11

La comprensión

La *sensibilidad* (*affectedness*) y la *comprensión* o *entendimiento* (*understanding*) son dos aspectos correlativos de la revelación del Dasein de su mundo vigente —dos aspectos de la apertura del Dasein.

La sensibilidad es *una* de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del “ahí”. La comprensión es igualmente primordial para constituir este ser. La sensibilidad siempre tiene su comprensión. . . La comprensión siempre está en sintonía. (182) [142-143]

Para enfocar adecuadamente la comprensión, es fundamental que desde el comienzo no se considere como un fenómeno cognitivo.

Con el término “comprensión” tenemos en mente un existencial fundamental, que no es ni una especie definida de cognición que se diferencia, digamos, del explicar y el concebir, ni en absoluto una cognición en el sentido de captar algo temáticamente. (385) [336]

Para Heidegger, la comprensión primaria es el saber-hacer (*know-how*).

Cuando hablamos ónticamente, a veces usamos la expresión “comprender algo” con la significación de “ser capaz de manejar algo”, “ser una contraparte para ello”, “ser competente para hacer algo”. (183) [143]

En el lenguaje cotidiano, decimos “El comprende cómo manejar a los hombres”, “El sabe hablar”. Aquí comprender significa “saber hacer” [*können*], “ser capaz de”. (HCT, 298)

Por ejemplo, comprender un martillo no significa saber *que* los martillos tienen tales y cuales propiedades y *que* se usan para ciertos fines —o que para martillar se debe seguir determinado procedimiento, es

decir, tomar el martillo con la mano, etc. Más bien, entender un martillo en lo más primordial significa *saber* martillar. Heidegger lo aclara más en *The Basic Problems of Phenomenology* (con un poco de ayuda del traductor del alemán):

En alemán decimos que alguien puede *vorstehen* algo [literalmente, estar al frente o delante de, es decir, estar a la cabeza de, administrarlo, manejarlo, presidirlo]. Esto equivale a decir que él *versteht sich darauf* [comprende, en el sentido de ser diestro o experto en ello, tiene el conocimiento de ello]. Se intenta dar al término “comprender”. . . un significado que lo retrotrae al uso común y corriente del lenguaje. (BP, 276, frases entre paréntesis añadidas por el traductor del alemán).

Este saber-hacer que posibilita un encarar diestro es más básico que la distinción entre pensamiento y acción. “Es la condición de la posibilidad para todo tipo de comportamientos, tanto prácticos como cognitivos” (BP, 276).

Tenemos un dominio diestro y cotidiano del equipo y de nosotros mismos. Sabemos martillar y su sentido. En términos generales, cada uno de nosotros sabe ser ese en-bien-a particular que cada uno de nosotros es: padre, profesor, etc. Somos diestros en el existir. “En la comprensión, como un *existentiale*, aquello sobre lo cual tenemos competencia no es un ‘que’, sino ser como existiendo” (183) [143]. Además, nosotros *somos* esas destrezas. “El Dasein no es algo presente que tenga competencia para algo a modo de extra; es primariamente su capacidad de ser. El Dasein es en cada caso lo que puede ser” (183) [143].

Pero el encarar diestro no puede ser exactamente aquello que Heidegger quiere enfatizar con el existencial llamado comprensión, ya que el encarar abarca todos los aspectos de nuestra actividad frente a la situación vigente. Heidegger quiere distinguir como comprensión uno de los *tres aspectos* que posibilitan la actividad vigente con que se enfrentan las cosas. Hasta aquí ha introducido la *sensibilidad*: lo que estoy haciendo *importa*. Ahora agrega la *comprensión*. Yo sé llevar a cabo lo que estoy haciendo, soy capaz de hacer lo adecuado para cada situación. Al igual que la sensibilidad revela cosas como amenazantes o interesantes, y posibilidades como indiferentes, atractivas, etc., la comprensión revela algunas acciones factibles con sentido, y otras no, o mejor dicho, no revela en absoluto estas otras posibilidades como tales. (En el capítulo 13 veremos que *la caída*, tercera condición estructural de mi actividad vigente, señala mi *absorción* en lo que estoy haciendo).

I. Tres niveles de comprensión

Ahora debemos centrarnos en las actividades específicas del enfrentar y sus condiciones de posibilidad. Si hacemos un paralelo entre el modo en que el estado de ánimo como atmósfera permite afectos específicos, tendríamos que esperar que el *trasfondo* posibilite un encarar local específico. Así, lo que Heidegger denomina “espacio para maniobrar” (*Spielraum*) permite que actividades particulares del encarar se manifiesten como posibles en el mundo vigente. (Ver Tabla 9 en página 263). Incluso esperaríamos un *trasfondo* aún más fundamental (correspondiente a la sensibilidad) que posibilitaría el aspecto comprendedor del mundo vigente. Esta comprensión tan fundamental es la inteligibilidad provista por nuestra familiaridad con la significación.

La revelación de la comprensión, como la revelación del “en-bien-a” y de la significación igualmente primordial, pertenece a la totalidad del ser-en-el-mundo. (182) [143]

Aquí Heidegger se refiere nuevamente a su enfoque de la comprensión en la Sección 18 (ver capítulo 5), donde dice:

En la comprensión, que analizaremos más cabalmente después (compare con la Sección 31), las relaciones [del Dasein asignándose a sí mismo] tienen que haber sido reveladas de antemano; la comprensión las mantiene en ese estado de revelación. (120) [87]

Los “en-bien-a” significan un “a-fin-de”; esto a su vez, un “hacia-esto”. . . Estas relaciones están ligadas como un todo primordial; son lo que son como este significar en que el Dasein se da a sí mismo de antemano su ser-en-el-mundo como algo para ser comprendido. (120) [87]

Para entender este capítulo, debemos distinguir cada uno de estos tres niveles de comprensión o del saber-hacer recién mencionados: el enfrentar dirigido, el *trasfondo* local y el *trasfondo* general. Cabe recordar que cada nivel posibilita el nivel específico siguiente, pero también depende del nivel más específico. Comenzaré por el nivel más local y específico.

A. El enfrentar vigente como un apremio hacia las posibilidades

Mi actividad de comprender apunta a conseguir que algo ocurra. El enfrentar lo disponible procede apremiando hacia las posibilidades.

Un enfrentar de ese tipo siempre tiene un sentido. Heidegger denomina *proyección* la forma en que mi enfrentar se organiza por los en-bien-a:

¿Por qué la comprensión. . . siempre apremia hacia las posibilidades? Porque tiene una estructura existencial que llamamos "*proyección*". (184-185) [145]

Un en-bien-a como ser padre para entenderme a mí mismo, no es una *meta* que puedo luchar por alcanzar. En cambio, sí puede serlo tener un hijo.

Proyectar no tiene nada que ver con el propio comportamiento frente a un plan pensado de antemano. . . Al contrario, cualquier Dasein, como Dasein, ya se ha proyectado a sí mismo; y mientras sea, proyecta. (185) [145]

El carácter del entender como proyección es tal que la comprensión no capta temáticamente aquello sobre lo cual está proyectando —es decir, las posibilidades. (185) [145]

(Ni siquiera tengo que apuntar hacia mis objetivos. Al analizar en el capítulo 4 el ajedrez a nivel de maestro, ya señalé que en la actividad diestra, la planificación no es necesaria mientras todo siga su curso normal. Cuando así ocurre, uno simplemente responde a las exigencias planteadas por la situación, haciendo lo que en la última oportunidad funcionó —el cerebro puede manejar eso sin pensar—, y esto dispone la situación siguiente, que a su vez requiere sólo de su respuesta adecuada, y así sucesivamente. Esta actividad *propositiva* en curso parecerá *intencionada*, es decir, dará resultados de largo alcance que se pueden describir en términos de metas, pero no es necesario que las metas conscientes o inconscientes desempeñen un papel para producir la actividad).

Cabe preguntarse: ¿cómo puede el Dasein proyectarse *siempre de antemano*? ¿No tendrá que comenzar en algún momento? Sin embargo, a estas alturas uno debería saber la respuesta de Heidegger. Desde luego, el organismo humano en algún momento deberá comenzar a tomar una posición sobre sí mismo apremiando hacia las posibilidades humanas. No puede hacerlo sólo por acción refleja, ni por direccionalidad animal. Antes de encarar la vida humana, el bebé debe socializarse en las actividades en curso compartidas, imitando a las personas y acumulando las experiencias necesarias hasta que empieza a hacer los en-bien-a, sea lo que uno sea. En cuanto se detecta que el bebé hace algo, es decir, cuando su actividad cobra sentido, se consi-

dera que está Daseineando, o sea, *ya está* proyectándose hacia sus posibilidades. Hemos visto el mismo argumento —que el Dasein está *desde siempre* X-eando (haciendo X)— aplicado a los estados de ánimo y al ser/estar con otros, y lo veremos nuevamente cuando abordemos la caída y el decir (discernir). Desde luego, la estructura total del Dasein no se apodera súbitamente del bebé. El organismo comienza gradualmente a Daseinear. Como dice Wittgenstein respecto al lenguaje en un contexto semejante: “La luz se hace gradualmente sobre el todo”. Pero para poder decir que tiene Dasein dentro de él, el organismo desde ya debe apremiar hacia las posibilidades sociales relevantes para él.

De aquí se desprende que no se puede dar una descripción genética del desarrollo del *Dasein*. Pero Heidegger no negaría la posibilidad de una descripción genética de cómo el Dasein se adentra en el organismo humano. ¿Cuándo y cómo adquieren el lenguaje los niños? ¿Cuándo comienzan a tener estados de ánimo en lugar de reír y llorar en forma refleja? ¿Cuándo se convierte el movimiento del bebé en una actividad intencionada? Pero antes de realizar estas investigaciones empíricas, debemos tener claro qué estamos preguntando. Por lo tanto, como diría Heidegger, el analítico existencial del Dasein es anterior a cualquier investigación empírica.

Heidegger además sostiene que todo el sistema de existenciales que conforman el “ahí” son equi-primordiales. No pueden provenir uno a la vez. Esto no parece ser una afirmación empírica, sino trascendental —semejante a la de Kant respecto a las categorías—, ya que los existenciales son interdefinidos. Heidegger argumentaría que esta afirmación se sustenta en la Segunda División por la forma en que la estructura del claro se grafica en la estructura de la temporalidad.

Volviendo a la proyección, noto que lo que estoy haciendo en este momento cobra sentido en términos de mi auto-interpretación. Por lo tanto, no puedo definirme por mis actuales proyectos o metas, sino por la posibilidad de ser padre, profesor, etc. “Como proyección, la comprensión es el tipo de ser del Dasein en el cual es sus posibilidades como posibilidades” (185) [145]. Yo soy mis en-bien-a, que organizan y dan sentido a cualquier posibilidad específica hacia la que apremio. Si en la actualidad estoy construyendo una casa, comprender quién soy requiere comprender qué ocurre, lo que a su vez trae consigo mi hacia-lo-cual (una casa terminada) y finalmente mi en-bien-a (digamos, ser dueño de casa).

Esto significa que el Dasein jamás se puede caracterizar esencialmente por un conjunto de rasgos *factuales*, como sus metas y logros vigentes. Continuamente toma una posición sobre los rasgos factuales

de su actividad, y es la posición que asume. Por ejemplo, el Dasein masculino se define por su interpretación de su masculinidad, no por los rasgos factuales de su anatomía. Sin embargo, el Dasein nunca es más de lo que es *fácticamente*, porque fácticamente es precisamente la posición que tiene sobre sí mismo, como se manifiesta en su actividad no reflexiva vigente.

Debido al tipo de ser constituido por el *existential* de la proyección, el Dasein constantemente es "más" de lo que es *factualmente*, suponiendo que uno quisiera hacer un inventario de él como algo presente. . . Pero el Dasein nunca es más de lo que es *fácticamente*, porque su capacidad-de-ser pertenece esencialmente a su facticidad. . . [De manera que] el Dasein. . . es existencialmente aquello que, en su capacidad de ser, *aún no* es. (185-186, las primeras dos cursivas han sido añadidas) [145]

Una auto-interpretación fáctica, como ser un carpintero concienzudo, jamás es comprensible en términos de logros pasados y presentes, sino más bien en términos de las posibilidades abiertas por un Dasein al tomar una posición sobre sí mismo apremiando hacia el futuro.

Dado que los en-bien-a que definen quienes somos no son metas, no pueden ser captados explícitamente.

Captar [aquello sobre lo cual proyecta] quitaría de lo que se proyecta su carácter mismo como una posibilidad, y lo reduciría a los contenidos dados que tenemos en mente; mientras que la proyección, al arrojar, arroja ante sí la posibilidad como posibilidad, y la deja *ser* como tal. (185) [145]

Sería absurdo escoger nuestra auto-interpretación y todos nuestros "valores". Si no hubiera una diferencia entre *lo que* escogemos y *aquello en base a lo cual* escogemos, si *todas las cosas* estuvieran disponibles para ser escogidas, no quedaría fundamento alguno para escoger una cosa en lugar de otra, y el libre albedrío sería un absurdo. Afortunadamente, dado que nuestra auto-interpretación no es una meta específica sino que debe ser elaborada a medida que proseguimos, no podemos colocarla ante nuestra mente.

B. Espacio-para-maniobrar: gama de posibilidades disponibles en el mundo vigente

El Dasein también proyecta sus posibilidades en base al trasfondo local en términos de las acciones específicas que tienen sentido:

Con igual primordialidad, la comprensión proyecta el ser del Dasein sobre sus "en-bien-a" y sobre la significancia, como la mundaneidad de su mundo vigen-

te. . . La proyección es el constructo del ser existencial mediante el cual la capacidad fáctica [del Dasein] de ser consigue su *espacio para maniobrar*. (185, cursivas mías) [145]

Así introduce Heidegger la idea de un espacio de posibilidades que constriñe la gama de las posibles acciones del Dasein sin determinar de ninguna manera lo que el Dasein hace. El claro limita y abre lo que tiene sentido hacer. Cuando Heidegger habla de las posibilidades del Dasein, puede que se refiera a posibilidades físicas como nadar pero no volar. Sin embargo, aquí Heidegger llega a cierto subconjunto de todas las cosas lógicas o físicamente posibles en una situación. Está interesado en aquellas actividades existencialmente posibles, es decir, realmente abiertas en una situación —lo que William James denomina “opciones vivas” (*live options*).

Esta importante idea acerca de las posibilidades *existenciales* requiere una ilustración. Si el carpintero de Heidegger ve que es la hora de almuerzo, le es lógicamente posible comer piedras y físicamente posible comer bellotas. También podría escoger arbitrariamente no comer absolutamente nada e irse a pescar. Sin embargo, dado su trasfondo cultural, su estado de ánimo vigente de, digamos, seriedad profesional (“Al tener un estado de ánimo, el Dasein ‘ve’ posibilidades en términos de lo cual es” (188) [148]), y su involucramiento vigente en su trabajo, sólo tiene disponible cierta gama de posibilidades, digamos *knackwurst* o *bratwurst*. O tomemos un caso más próximo a nosotros, si el trabajo de un alumno no está terminado a tiempo, puede trabajar toda la noche, pedir una prórroga, emborracharse, irse de la ciudad, etc., pero no puede hacerse un *harakiri*. Porque, en primer lugar, esa idea jamás se le ocurriría a un estudiante estadounidense; no es algo que tenga sentido para él. Más aún, dado nuestro mundo de equipos y normas, aunque se enterrara un cuchillo en el vientre con el movimiento exacto, tampoco sería un *harakiri*.

La gama de posibilidades que el Dasein “conoce” sin reflexión, establece el *espacio para maniobrar* en la situación vigente. Este es el trasfondo de sentido común de la circunspección —“la circunspección del interés es la comprensión como *sentido común*” (187) [147]. De modo que las posibilidades existenciales abiertas en cualquier situación *específica* se pueden considerar un subconjunto de las posibilidades *generales* que constituyen la significación. Ellas revelan lo que tiene sentido hacer frente a determinada situación.

Entonces, las posibilidades existenciales se manifiestan dentro de un espacio para maniobrar, y difieren de las posibilidades intencio-

nalistas de primera persona sustentadas por un sujeto y de las posibilidades objetivas, lógicas y físicas de tercera persona. Las posibilidades de primera persona incluyen todas las actividades que, desde una perspectiva desapegada, yo *podría* iniciar: todo aquello que puedo *pensar* en hacer. En principio, el carpintero podría dar un paso atrás y escoger libremente comer cualquier cosa, desde hormigas bañadas en chocolate hasta sauerkraut. Pero “posibilidad como *existential* no significa una libre capacidad-de-ser en el sentido de ‘libertad para ser indiferente’ (*libertas indifferentiae*)” (183) [144].

Desde un punto de vista objetivo de tercera persona, la posibilidad incluye lo lógicamente posible y lo que, en forma contingente, es físicamente posible. Pero “el ser-posible en el que el Dasein está existencialmente en cada caso, se debe distinguir claramente de la posibilidad lógica vacía y de la contingencia de algo presente” (183) [143].

Correlativamente, la *causalidad gobernante* o existencial no hace que las cosas ocurran de la manera que lo hace escoger hacer algo, ni de la manera que lo hace la causalidad física. No determina nada. No interfiere de ningún modo con la opción de primera persona, ni con la causalidad física. Pero en lo que concierne a seres activos involucrados, la causalidad existencial permite o constriñe crucialmente la acción.

En un trabajo posterior, Heidegger denomina “gobernación inconspicua (*Waltens*)” el modo inadvertido en que el claro gobierna la actividad.¹ Para entender las acciones humanas, se debe tomar en cuenta esta causalidad gobernante y la causalidad intencional (subjetiva) y física (objetiva). En *The Order of Things*, Michel Foucault describe el espacio de posibilidades que rigen el pensamiento serio en cada época, y el concepto de Pierre Bourdieu del campo social realza la forma en que las prácticas sociales rigen cuáles acciones se manifiestan como posibles, es decir, que tienen sentido llevar a cabo.

El espacio para maniobrar es la condición de la posibilidad de ocasiones específicas de intencionalidad no cognitiva, de apremios específicos hacia posibilidades. “La base fenoménica para ver [posibilidades existenciales] es provista por la comprensión como una capacidad-de-ser reveladora” (183) [144]. No es una destreza específica, sino más bien buena disposición para enfrentar en correlación toda la situación vigente. Por lo tanto, el espacio para maniobrar es una versión de la trascendencia originaria.

Resumiendo: al igual que la sensibilidad de una cultura permite sólo ciertos estados de ánimo, así también los en-bien-a, las normas y el todo equipamental en el cual siempre ya estoy involucrado —es

decir, *la comprensión como significancia*— permiten que una gama abierta pero limitada de actividades posibles se manifiesten como sensatas en cualquier situación específica. Esta es *la comprensión como espacio para maniobrar*. Y al igual que un estado de ánimo posibilita que las cosas se manifiesten como importantes en formas específicas, gracias a esta comprensión puedo apremiar hacia modos específicos de actuar, es decir, *la comprensión como un apremio hacia las posibilidades*. Además, al igual que el estado de ánimo, y no la perceptibilidad, es tratado en la sección sobre la sensibilidad porque el tema de discusión es el ser/estar-en, así también en esta sección sobre la comprensión, el espacio para maniobrar se refiere a la gama de posibles acciones disponibles *en esta situación vigente*, no a la gama completa de posibilidades disponibles en la cultura, que, como la significancia, ya se ha analizado bajo mundaneidad.

C. Significancia, mundaneidad y la comprensión de trasfondo de ser

Hemos visto que las posibilidades existenciales que tienen sentido para alguien involucrado en la situación vigente se deben distinguir de toda la gama de posibilidades abiertas por el mundo —*todas* las formas de actuar que tienen sentido. Pero como lo muestra el ejemplo del harakiri, la comprensión a nivel del mundo, como la sensibilidad a nivel del mundo, se debe limitar a las posibilidades que tienen sentido en una cultura específica. Sin embargo, el Heidegger temprano no se interesa en este nivel histórico-cultural del análisis. Sólo se interesa en la estructura ahistórica del ser-en-el-mundo, que en *Ser y Tiempo* él iguala con la posición que toma el Dasein ante sí mismo y la significación. La consiguiente familiaridad del Dasein con los tres modos básicos de ser —existencia, disponibilidad y presencia— la iguala con la comprensión que tiene el Dasein del ser en general.

La revelabilidad del ser en general depende de la forma en que el ser [del Dasein] se proyecta sobre el “en-bien-a” y sobre la significancia (el mundo). La comprensión del ser ya se ha dado por sentada al proyectarse hacia las posibilidades. . . Una entidad cuyo tipo de ser es la proyección esencial de ser-en-el-mundo tiene comprensión del ser, y la tiene como constitutiva para su ser. (187-188) [147]

II. Comprensión auténtica e inauténtica

Al entender el mundo, también se entiende siempre el ser-en, mientras que la comprensión de la existencia como tal es siempre una comprensión del mundo. (186) [146]

Al comprender, un Dasein en particular toma una posición sobre sí mismo en una *situación local* apropiándose de un en-bien-a y de algunos a-fin-de de *el mundo* —el nexo del equipo organizado por el uno. En un párrafo bastante difícil, Heidegger relaciona este carácter bipartito de la comprensión con la autenticidad y la inautenticidad. Puede parecer como si el Dasein fuera capaz de entenderse a sí mismo en términos del mundo público o de su propia situación individual.

El Dasein puede, primaria y usualmente, entenderse a sí mismo en términos de su mundo. O bien, la comprensión se arroja a sí misma primariamente en el “en-bien-a”; es decir, el Dasein existe como sí mismo. (186) [146]

Pero éstos no son separables. Para ser *genuina*, la actividad de un Dasein debe expresar el ser-en-el-mundo como una totalidad:

El “in” de “inauténtico” no significa que el Dasein se aparta de su sí mismo y entiende “únicamente” al mundo. El mundo pertenece a ser-de-uno-mismo como ser-en-el-mundo. Asimismo, la comprensión auténtica, no menos que la inauténtica, *puede* ser genuina o no genuina. (186) [146]

Es decir, incluso el Dasein auténtico puede manifestar su estructura completa en su actividad u omitir algún aspecto de lo que es. Esta distinción entre comprensión genuina y no genuina sugiere que Heidegger trabaja con una clasificación *en-cinco-partes* de la comprensión existencial.

A. *Inauténtico*

1. *No Genuino*

(a) *Por la vía de estar perdido en el mundo*

Uno puede intentar abrazar el mundo tratando todo, incluso otras culturas, como algo que se debe adoptar e integrar a una cosmovisión sincrética.

Quizás surja la opinión. . . de que entender las culturas más foráneas y “sintetizarlas” a la manera de uno puede llevar al Dasein a iluminarse sobre sí mismo cabal y genuinamente por primera vez. La curiosidad versátil y la inquietante necesidad de “saberlo todo” se enmascaran dando la apariencia de una comprensión universal del Dasein. (222) [178]

Así, la existencia inauténtica no genuina puede adoptar la forma de un tratar-de-ser-salvado-en-todo-respecto “espiritual”, por ejemplo, prac-

ticando de pronto yoga, meditación trascendental, desarrollo muscular griego y amor cristiano.

(b) *Por la vía de estar perdido en el sí mismo*

Esta alienación lleva [al Dasein] hacia un tipo de ser que colinda con la más exagerada "auto-disección", tentándose con todas las posibilidades de explicación, de modo que las "caracterologías" y "tipologías" que ha ocasionado ya se están convirtiendo en algo que no se puede evaluar de una mirada. (222) [178]

Ejemplos de perderse en el sí mismo podrían incluir a los jungianos (a quienes Heidegger parece referirse cuando habla de tipologías), pero también la idea del movimiento de potencial humano de ponerse en contacto con sus sentimientos, o intentar, mediante terapia freudiana, encontrar la profunda verdad oculta tras sus deseos.

2. *Genuino*

Ser-en-el-mundo mediante la manifestación de uno-mismo en una ocupación cotidiana es la manera normal, positiva y por lo tanto genuina en que el Dasein indiferenciado e inauténtico hace lo suyo para sentirse cómodo en el mundo.

Esta auto-comprensión inauténtica. . . de ninguna manera significa una auto-comprensión no genuina. Al contrario, este cotidiano tener un sí mismo dentro de nuestra fusión fáctica, existente y apasionada con las cosas ciertamente puede ser genuino, mientras que todo el escarbar extravagante en nuestra alma puede ser en gran medida falso o incluso patológicamente excéntrico. La auto-comprensión inauténtica del Dasein por la vía de las cosas no es poco genuina ni ilusoria, como sí lo que se entendiera con ello no es el sí mismo sino otra cosa. (BP, 160)

B. Auténtico

1. *No genuino*

Cuesta concebir una forma en que la auto-comprensión del Dasein auténtico pudiera ser no genuina, ya que la autenticidad es, precisamente, asumir lo que el Dasein es esencialmente. Tal vez el mejor candidato para la autenticidad no genuina sea aferrarse a la angustia y así estar totalmente sin un mundo e incapaz de actuar. (Ver Apéndice).

2. *Genuino*

Esta es la auto-comprensión del Dasein resolutivo, que actúa en el mundo en bien a su posibilidad más propia (la muerte). (Ver Apéndice).

Esta actividad es *perspicua* en el sentido técnico de Heidegger (y Kierkegaard) de que la actividad manifiesta plenamente qué es ser Dasein.

Llamamos “perspicuocidad” (*perspicuity*) la vista que se relaciona primaria y generalmente con la existencia. Escogimos este término para designar “conocimiento del sí mismo”. . . y así indicar que aquí no se trata de rastrear e inspeccionar perceptualmente un punto llamado el “Sí Mismo”, sino más bien asir el pleno despliegue de ser-en-el-mundo a través de todos los items que le son esenciales, y hacerlo con comprensión. (186-187) [146]

Tal perspicuocidad es un estilo de actividad absorta. Es lo más alejado de la auto-percatación lúcida y reflexiva.

III. Tres tipos de comprensión: enfrentar, explicitar, afirmar

Siguiendo el método básico de *Ser y Tiempo*, esperaríamos que Heidegger “derivara” los dos tipos básicos de comprensión que distingan los filósofos contemporáneos —comprensión como *interpretación* en las ciencias humanas, y comprensión como *explicación* en las ciencias naturales— como transformaciones de la comprensión del enfrentar cotidiano. Esto es precisamente lo que se propone hacer.

Si interpretamos la comprensión como un *existential* fundamental, esto indica que este fenómeno se concibe como un modo básico del ser del Dasein. Por otra parte, el “comprender” en el sentido de una posible clase de conocer entre otras (a diferencia, por ejemplo, del “explicar”) se debe, como el explicar, interpretar como un *derivativo* existencial de esa comprensión primaria que es uno de los constituyentes del ser del “ahí” en general. (182, últimas cursivas agregadas) [143]

La derivación sigue implícitamente los ahora familiares pasos desde lo disponible a lo no disponible y a lo presente. En resumen: la comprensión —es decir, una actividad irreflexiva, cotidiana y proyectiva como martillar— se explicita en la deliberación práctica necesaria cuando una destreza no es suficiente, y lo que así se vuelve temático puede expresarse en actos del lenguaje tales como “Este martillo es demasiado pesado”. Aquello que se manifiesta como lo no disponible, en lo que Heidegger llama “explicitación” (*Auslegung*), se puede tematizar privativamente (selectivamente) como presente por medio de afirmaciones estipulando proposiciones y asignando predicados a sujetos tales como “Este martillo pesa medio kilo”. (Explicitar [*laying-out*] es una traducción literal de la *Auslegung* alemana. El término alemán

Interpretation —traducido como *Interpretación* con *I* mayúscula— se refiere a la interpretación académica de textos y a la teoría misma de la interpretación, como en *Ser y Tiempo*).

La explicitación (*Auslegung* y su subtipo, la hermenéutica) es una modalidad *derivativa* pero no *deficiente* de comprender. Más bien, enriquece nuestra comprensión “elucidando. . . posibilidades proyectadas en la comprensión” (189) [148]. “En la interpretación, la comprensión no se convierte en algo diferente. Se convierte en ella misma” (188) [148]. Pero las afirmaciones proposicionales, que la tradición mal interpreta como expresando un registrar pasivo del modo como las cosas se presentan a sí mismas ante la intuición pura, y que equivocadamente supone alcanzan al fundamento objetivo, explicativo de todo, sí expresan un modo deficiente de comprensión.

A. Derivación de la explicitación

Ahora vamos al primer paso de la derivación. Cuando ya no podemos enfrentar las cosas, la comprensión puede desarrollar una nueva forma.

La proyección de la comprensión tiene su propia posibilidad: desarrollarse a sí misma. A este desarrollo de la comprensión lo llamamos “explicitación”. En ella, la comprensión se apropia comprensivamente de lo que ella comprende. (188) [148]

Esto significa que la explicitación como tal en realidad no revela, porque de eso se encarga la comprensión o el Dasein. La interpretación sólo se encarga de *sacar a la luz lo revelado* como un cultivo de las posibilidades inherentes a una comprensión. (HCT, 260)

Cuando las cosas no funcionan con fluidez, tenemos que prestarles atención y actuar deliberadamente.

El “mundo” ya comprendido llega a ser explicitado [literalmente, “bosquejado”]. Lo disponible se coloca *explícitamente* en la visión que comprende. Todo el preparar, rectificar, reparar, mejorar y redondear se logra de la siguiente manera: desarmamos en su “a-fin-de” lo circunspectamente disponible y nos interesamos en él de acuerdo con lo que este proceso torna visible. (189) [148-149]

Con tal explicitación, esta cosa sólo ahora entra realmente en el mundo circundante como algo presente y comprensible, aunque únicamente en forma provisoria, porque sólo se entiende verdaderamente cuando se integra con las relaciones referenciales que tiene con las cosas del ambiente. (HCT, 261)

Al encargarnos atentamente de las cosas, primero notamos que tienen ciertas funciones. Por ejemplo, al decidir qué tipo de manilla instalar o cuando se atasca la manilla, la circunspección descubre para qué sirve la manilla, pero sólo la entiende plenamente al usarla.

Ya hemos usado algo como algo (hemos usado manillas para abrir puertas), pero ahora *lo vemos* como algo para algo (vemos la manilla *como* algo para abrir puertas).

La explicitación. . . da prominencia al “*como qué*” se puede tomar la cosa encontrada, cómo se debe comprender. La forma primaria de toda explicitación como cultivo de la comprensión es la consideración de algo en términos de su “*como qué*”, considerando algo como algo. (HCT, 261)

Lo desarmado circunspectamente con respecto a su “*a-fin-de*”. . . —lo comprendido *explícitamente*— tiene la estructura de *algo* como *algo*. La pregunta circunspecta en cuanto a qué puede ser esta cosa específica disponible, recibe la respuesta circunspecta interpretativa de que es para tal y cual propósito. (189) [149]

Heidegger no comete el error, criticado por Wittgenstein, de suponer que alguna materia *no explicitada* se use o vea como equipo. Pregunta retóricamente:

Si esa percepción nos permite encontrar circunspectamente algo como algo, ¿no significa esto que en primera instancia hemos experimentado algo puramente presente y después lo hemos considerado *como* una puerta, *como* una casa? (190) [149-150]

Y responde que “Esto sería entender mal la forma específica en que funciona la explicitación como revelación” (190) [150]. Más bien, “en el mero encuentro con algo, éste se entiende en términos de un todo involucramental” (189) [149]. Heidegger opina que las cosas siempre se comprenden de antemano, aunque sólo después las vemos explícitamente *como* algo:

Lo revelado en la comprensión —lo que se comprende— es *de antemano* accesible de tal manera que su “*como cual*” se puede hacer resaltar explícitamente. El “*como*” conforma la estructura de la claridad de algo que se comprende. Constituye la interpretación. (189, cursivas mías) [149]

El ver una “*mera cosa física*”, que Husserl sostiene es fundamental (*Cartesian Meditations*, 78), es para Heidegger una forma privativa de

ver, que en sí misma presupone el enfrentar cotidiano, que a su vez se manifiesta en la explicitación.

Al explicitar, no cubrimos, por decirlo así, con una “significación” una cosa al desnudo que está presente, no la marcamos con un valor; pero cuando algo dentro-del-mundo se muestra como tal, la cosa en cuestión ya tiene un involucramiento que se revela en nuestra comprensión del mundo, y este involucramiento se manifiesta a través de la explicitación. (190-191) [150]²

Para Heidegger, en el último paso de la derivación, el *objeto al desnudo* se deriva excluyendo el significado contextual de la actividad cotidiana. Heidegger contrasta el enfrentar cotidiano —que irónicamente denomina “mero ver” y “mero comprender”— con el “mero mirar fijo” y su resultante visión privativa.

Cuando estamos involucrados con algo, el mero ver las cosas más próximas a nosotros porta la estructura de la explicitación, y de una manera tan primordial que el sólo aprehender algo *libre*, por decirlo así, *del “como”*, requiere cierto reajuste. Cuando meramente miramos algo en forma fija, nuestro sólo-tenerlo-ante-nosotros yace ante nosotros *como un fracaso para seguir comprendiéndolo*. Este aprehender libre del “como” es una privación del tipo de ver en que uno *meramente* comprende. No es más primordial que esa clase de ver, sino que se deriva de ella. (190) [149]

Esa visión privativa puede ser causada por psicosis (en *La náusea* de Sartre, Roquentin experimenta la manilla de una puerta que está asiendo como un objeto redondo de metal adherido a la palma de su mano), drogas, repetición constante de una palabra, fatiga extrema, etc. Siempre es una perturbación de la actividad normal.

Un sencillo ejemplo puede ilustrar los tres tipos de comprensión que hemos considerado. Si uno posee las destrezas lingüísticas de un estadounidense común y corriente, más algunas nociones del alemán, entonces *comprende* el inglés (es decir, puede usarlo transparentemente) y puede *interpretar* el alemán (es decir, usarlo en forma deliberada pero siempre dependiente del contexto), pero tiene que *descifrar* el japonés (es decir, tratarlo como un código carente de significado).

Para permitir que las cosas se manifiesten como explicitables, el todo referencial debe permanecer en el *trasfondo*. Aquí Heidegger de hecho usa el término:

Lo disponible siempre se comprende en términos de un todo involucramental. Este todo no necesita ser captado explícitamente por una explicitación temá-

tica. Aun cuando haya sufrido esa explicitación, retrocede a una comprensión que no resalta del trasfondo. Y ésta es la modalidad misma en que es el fundamento esencial de la explicitación circunspecta cotidiana. (191) [150]

B. Estructura tripartita de la interpretación

Hasta aquí hemos analizado la interpretación cotidiana, es decir, el exhibir la estructura-del-como (*as-structure*) en un contexto práctico local cuando se suscita algún tipo de problema. Ahora Heidegger describe la estructura de la interpretación que cubre el modo cotidiano de exhibir las cosas en un contexto específico y el uso más general de la interpretación fuera de un contexto práctico local, como en las llamadas versiones hermenéuticas de la antropología, sociología y ciencia política.

Una interpretación siempre presupone una comprensión compartida y por ello siempre tiene una estructura tripartita que Heidegger llama “estructura previa” (*fore-structure*).

1. Toda interpretación debe comenzar con un *Vorhabe* —un tener previo— un trasfondo que se da por sentado.

En cada caso. . . la interpretación se fundamenta en *algo que tenemos de antemano* —en un *tener previo*. Como apropiación de la comprensión, la interpretación opera en. . . un todo involucramental que ya ha sido comprendido. (191) [150]

El trasfondo circunscribe por adelantado el dominio en cuestión y así determina previamente las posibles formas de cuestionar.

2. Tiene que existir algún sentido de cómo enfocar el problema, alguna perspectiva desde la cual emprender la interpretación.

Un punto de vista, que fija aquello con respecto a lo cual lo que se comprende se debe interpretar. En cada caso, la interpretación se fundamenta en *algo que vemos por adelantado* —en una *visión previa*. (191) [150]

3. El investigador de antemano tiene expectativas en cuanto a lo que va a descubrir.

La interpretación ya ha elegido un modo definido de concebir [la entidad a ser interpretada],. . . sea con certeza o con reservas; se fundamenta en *algo que captamos por adelantado* —en una *concepción previa*. (191) [150]

Ser y Tiempo, como Interpretación ontológica, es un caso especial del tipo de enfoque interpretativo que Heidegger describe, de modo que

esperaríamos que exhibiera la estructura previa antes mencionada, y de hecho lo hace. (a) Formular la pregunta acerca del significado del ser presupone un tener previo, es decir, nuestra comprensión preontológica del ser. (b) Como método para enfocar el problema, Heidegger opta por inquirir acerca del Dasein, el ser cuyo modo de ser (existencia) debe tomar una posición sobre su propio ser. “La existencialidad originaria es algo que *vemos por adelantado*, y esto nos asegura que estamos acuñando los conceptos existenciales apropiados” (364, cursivas mías) [316]. Este no es el único enfoque que se podría tener, y de hecho quizás esté demasiado cerca de la tradición subjetivista. El Heidegger tardío prefiere comenzar preguntando sobre cosas en vez de personas. (c) Heidegger nos dice desde el principio que podemos esperar que nuestra respuesta tenga algo que ver con el tiempo. Su concepción previa es que uno puede encontrarle sentido al sistema de existenciales en términos de temporalidad.

Cuando se aplica a las disciplinas hermenéuticas, la descripción que hace Heidegger de la estructura previa de la interpretación plantea el problema del círculo hermenéutico. Si todo interpretar ocurre en una comprensión de trasfondo que presupone —un trasfondo, además, que condiciona desde el principio qué preguntas se pueden formular y qué se puede considerar una interpretación satisfactoria, pero que jamás se puede explicitar completamente ni cuestionarse— todo interpretar es necesariamente circular. Heidegger reconoce esto, pero insiste que “si vemos este círculo como vicioso y buscamos maneras de evitarlo, aun cuando sólo lo ‘sintamos’ como una imperfección inevitable, entonces la comprensión ha sido completamente mal entendida” (194) [153].

Luego cabe preguntarse si puede haber una investigación responsable. Heidegger responde: “Lo decisivo no es salirse del círculo sino entrar en él de la manera correcta” (195) [153]. Sólo mucho más adelante, cuando analiza el significado de *primordial*, se aclara un poco más qué podría significar esto. Heidegger usa el término en dos sentidos:

(a) *Evidencia primordial*. Como Heidegger utiliza el término, la evidencia primordial surge de nuestros tipos de encuentros más directos o reveladores con las entidades. Así, el martillar nos brinda la comprensión más primordial de qué es ser un martillo, y el vivir con angustia es la manera más primordial de revelar al ser humano. Esto es lo que Heidegger tiene en mente cuando dice que debemos dirigirnos a “las cosas mismas”, no a nuestros conceptos cotidianos, y mucho menos a la tradición filosófica.

Nuestra primera, última y constante tarea es jamás permitir que nuestro tener previo, nuestra visión previa y nuestra concepción previa se nos presenten a través de caprichos y nociones populares, sino más bien asegurar el tema científico trabajando estas estructuras previas en términos de las cosas mismas. (195) [153]³

(b) *Interpretación primordial*. En este sentido de primordial, una interpretación es más primordial que otra si es más completa (detallada) y más unificada (todos los aspectos se interconectan). Así, por ejemplo, la Interpretación del Dasein como temporalidad en la Segunda División, que interconecta todos los existencialia como aspectos de la temporalidad, es más primordial que la descripción en la Primera División.

Al iniciar una interpretación, se debe comenzar con el fenómeno más inmediato y amplio posible —primordial en ambos sentidos. Así, al Interpretar al Dasein, por ejemplo:

Debemos. . . atrevernos a saltar dentro del “círculo”, *primordial y totalmente*, de modo que incluso al comienzo del análisis del Dasein estemos seguros de tener una visión plena del ser circular del Dasein. Si, en la ontología del Dasein, nos “apartamos” de un “Yo” sin mundo, para suministrarle a este “Yo” un objeto y una relación con ese objeto ontológicamente sin fundamento, entonces habremos “presupuesto” no demasiado, sino *demasiado poco*. (363, cursivas mías) [315-316]

Pero el hablar de saltar dentro del círculo en la forma correcta, especialmente con respecto al enfoque interpretativo de *Ser y Tiempo*, plantea un nuevo problema. Si ya estamos *en* el círculo hermenéutico gracias a nuestro *tener previo*, ¿por qué hablar de saltar dentro de él? Heidegger no es muy claro respecto a este punto, pero el mejor modo de encontrarle sentido a lo que dice es distinguir la circularidad de *Ser y Tiempo*, donde la estructura circular del Dasein se bosqueja desde adentro, por decirlo así, a partir de la circularidad de otros tipos de interpretación de textos, épocas y culturas en que uno no habita de antemano. En el primer caso, Heidegger nos dice:

En la comprensión, el “círculo” pertenece a la estructura del sentido, y este último fenómeno está enraizado en el constructo existencial del Dasein —es decir, en la comprensión que interpreta. Un ser para el cual, como ser-en-el-mundo, su ser es en sí un problema, tiene ontológicamente una estructura circular. (195) [153]

En el segundo caso, el tema se aborda desde afuera, por decirlo así, y de ese modo uno tiene que adoptar una perspectiva que a su vez

determinará lo que uno encuentra. Aquí el verdadero problema es saltar dentro de este círculo, es decir, a una visión previa, en la forma correcta, o sea, primordial.

Desde luego, incluso en el segundo caso uno escoge su enfoque en base a una comprensión de trasfondo dada de antemano (tener previo). Es precisamente esta necesidad de morar en una comprensión de trasfondo lo que posibilita una descripción de la interpretación que evita la oposición tradicional entre la afirmación de que la interpretación es acerca de hechos, vale decir, estados intencionales (E.D. Hirsch), y la afirmación de que la interpretación se basa en una convención o decisión arbitraria (Rorty). Para Heidegger, y Wittgenstein, el significado no se basa en una realidad mental ni en una decisión arbitraria, sino que en una forma de vida en la cual necesariamente habitamos y que, por lo tanto, no se da de manera inmediata ni es una mera cuestión de elección. Este es *el* carácter esencial de la interpretación.

C. Niveles de interpretación

Hasta aquí, los tipos de interpretación analizados por Heidegger han estado a nivel de lo no disponible, pero todos los niveles de comprensión tienen alguna clase de *estructura previa*.

1. El enfrentar cotidiano con lo disponible

(a) El enfrentar cotidiano con lo disponible tiene su propia variedad de *tener previo*. En realidad, “tener previo” es un término engañoso. El Dasein mora en su familiaridad de trasfondo con lo disponible. Nuestras destrezas *nos tienen a nosotros* en lugar de nosotros a ellas. En una posterior nota al margen, Heidegger observa, con respecto al pasaje donde se refiere al Dasein como *teniendo* un mundo, que habría sido mejor hablar de un mundo “dado” al Dasein. “El Dasein jamás ‘tiene’ un mundo” [78]. Por la misma razón habría sido más preciso hablar de nuestras destrezas ontológicas básicas como *dadas* previamente. (b) En este nivel básico, la *visión previa* sería aquello hacia lo cual el Dasein está apremiando en la situación vigente (el hacia-lo-cual), y (c) la *concepción previa* básica (*Vorgriff* puede significar anticipación) sería el punto final de la actividad del Dasein (el en-bien-a), siempre y cuando esto no se considere una expectativa intencionalista de un resultado.

2. Teoría de lo presente

(a) En el extremo opuesto, incluso la teoría científica tiene una variedad de *tener previo*. Los científicos necesitan suposiciones teórico-

técnicas compartidas, aceptadas explícitamente e implícitas en las prácticas de laboratorio compartidas. Kuhn lo denomina la matriz disciplinaria de los científicos. (b) Los científicos también necesitan algún plan o *visión previa* para organizar su investigación. Heidegger lo llama la proyección de las ciencias.

Sólo “a la luz” de una naturaleza proyectada. . . se puede encontrar algo como un “hecho” y planear un experimento regulado y delimitado en términos de esta proyección. La “fundamentación” de la “ciencia factual” fue posible sólo porque los investigadores comprendieron que en principio no existen los “hechos al desnudo”. (414) [362]

(c) Finalmente, los científicos no reúnen datos al azar; más bien, tienen una hipótesis específica o *concepción previa* que tratan de confirmar o refutar.

D. Comprensión explícita versus explicación teórica

Si el círculo hermenéutico sólo significara, como han sostenido intérpretes desde Schleiermacher hasta Føllesdal, que el significado de los elementos depende del significado del todo y viceversa, no se podrían distinguir las disciplinas hermenéuticas que estudian a los seres humanos desde adentro del mundo humano de las disciplinas no hermenéuticas pero holísticas como la ciencia natural que, según Thomas Nagel, estudian la naturaleza como desde ninguna parte.

Se debe tener claro que las estructuras previas *teóricas* no son como las estructuras previas del enfrentar cotidiano, ni como la estructura previa de la explicitación cotidiana, y ni siquiera como las estructuras previas de la interpretación en las ciencias sociales. La ciencia natural, como cualquier modalidad de existencia, no puede explicitar completamente sus proyecciones, es decir, las suposiciones básicas y las destrezas prácticas de trasfondo en que habitan los científicos. La matriz disciplinaria, como dice Kuhn, “no se puede racionalizar”, sino que más bien se transmite mediante aprendizaje y modelos compartidos. Aún así, diría Heidegger, el tener previo de trasfondo no desempeña el mismo papel en la teoría que hace posible en la ciencia natural, que en las interpretaciones que hace posible en las ciencias humanas.

Para discutir esta polémica afirmación, se debe aclarar la diferencia entre la estructura previa de la explicitación (comprensión) y la estructura previa de la teoría científica (explicación). Para entender cómo se entra al círculo de la manera correcta en cada caso, debemos tener claro cuál tipo de comprensión ontológica es más adecuado para la forma de ser de cada materia a tratar. Debemos mostrar que el

estudiar a los seres humanos como seres auto-interpretativos requiere interpretación dentro de *el círculo hermenéutico completo* de significancias compartidas, mientras que el tener una ciencia de cualquier objeto, incluyendo a los seres humanos como objetos, requiere sólo la circularidad que se logra al trabajar dentro de una proyección teórica.

Un psicólogo inadvertidamente dio un llamativo ejemplo de cómo sería estudiar a los seres humanos como objetos, al explicar que su ciencia había demostrado que, pese a que la gente clasifica a algunas personas como parlanchinas y a otras no, y aunque hay un acuerdo general entre los participantes del mundo cotidiano en cuanto a quiénes pertenecen a cada clase, el concepto de parlanchín no tiene fundamento. El "científico" explicó que si uno cuenta las palabras que pronuncia un individuo en un día, descubre que no hay una diferencia significativa en el número de palabras proferidas por los llamados sujetos normales y los llamados parlanchines. El psicólogo objetivo no consideró la siguiente posibilidad: quizás el *significado* de lo dicho y la *situación* en que se dice hagan catalogar a alguien de parlanchín. La gente parlanchina dice pocas cosas importantes y las dice en conferencias de otras personas, con la boca llena, en funerales, etc. No es una ilusión el acuerdo general entre los participantes del mundo cotidiano en cuanto a quién es parlanchín. Más bien, la *evidencia* de ser parlanchín presupone la comprensión de trasfondo de qué es ser parlanchín. Uno quisiera encontrar algunos rasgos objetivos que se correlacionen con el ser parlanchín, pero no hay razón para suponer que existan tales rasgos. Por eso la sorprendente conclusión de que no existe la característica de ser parlanchín.

Sin embargo, de esto se desprende que el tipo de proyección adecuado en las ciencias naturales, donde se estudian objetos que emiten sonidos, es inadecuado para estudiar la comprensión que tienen los seres humanos de sí mismos y de otros seres humanos. Las personas que emiten juicios acerca de quién es parlanchín, están de acuerdo porque habitan en un trasfondo compartido de prácticas significativas. En las ciencias humanas, si un intérprete ha de entender lo que está ocurriendo, debe compartir la comprensión humana general de trasfondo de la persona o grupo en estudio.⁴ La objetividad cotidiana desaparece en cuanto el significado de la situación se pone entre paréntesis en un intento errado de lograr el tipo de objetividad apropiado para la ciencia natural.

Esta importante tesis se puede ilustrar mejor con el tipo de dificultades que, según Pierre Bourdieu, confrontan la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss respecto al intercambio de obsequios. En

Outline of a Theory of Practice, Bourdieu sostiene que las reglas reversibles y formales de Lévi-Strauss para el intercambio de obsequios—abstraídas como lo son de la entrega cotidiana de obsequios— no pueden explicar ni predecir los verdaderos intercambios. Su opinión no es que la teoría excluye las cualidades subjetivas, llamadas fenomenológicas, del intercambio de obsequios. Esa no sería una objeción válida. Las ciencias naturales abstraen legítimamente a partir de atributos relativos a sujetos. El punto de Bourdieu es que la abstracción de Lévi-Strauss de objetos puros de intercambio excluye algo esencial: el ritmo propio del evento que de hecho *determina qué se considera como obsequio*.

En cada sociedad se puede observar que, para que no se constituya en un insulto, el contra-obsequio debe ser diferido y diferente, porque la devolución inmediata de un objeto exactamente idéntico claramente equivale a un rechazo.⁵

Las predicciones basadas únicamente en principios formales fracasan en aquellos casos en que lo que formalmente se considera como obsequio en la teoría, es rechazado porque es correspondido demasiado pronto o demasiado tarde como para considerarlo un obsequio en la práctica cotidiana.

Es cuestión de estilo, lo que en este caso significa sincronización y elección de la ocasión, pues el *mismo acto*—dar, retribuir, ofrecer los servicios de uno, hacer una visita, etc.— puede tener significados completamente diferentes en momentos diferentes.⁶

Por eso el sentido de la situación desempeña un papel esencial en la determinación de qué cuenta como objeto o evento; sin embargo, es precisamente este sentido contextual lo que la teoría debe ignorar.

John Searle, al igual que Bourdieu, arguye que las descripciones formales y causales en las ciencias sociales deben fracasar, pero él, como Husserl, sostiene que el problema es que los estados mentales intencionales desempeñan un papel causal en la conducta humana y por eso deben ser tomados en cuenta en cualquier ciencia sobre seres humanos.⁷ Pero ya que, como enfatizan Heidegger y Bourdieu, gran parte de la conducta humana podría y de hecho ocurre como un enfrentar diestro en curso sin necesidad de estados mentales (es decir, creencias, deseos, intenciones, etc.), la causalidad intencional no parece ser el lugar adecuado para comenzar a buscar un límite esencial a la predicción en las ciencias humanas. Lo crucial es que, aun cuando

no haya estados intencionales involucrados, lo que los seres humanos escogen como variedades específicas de objetos depende de destrezas de trasfondo no representables.

Hasta la década de los 70, las ciencias humanas trataron de imitar a las ciencias naturales, y fue importante que Heidegger señalara que no podían ni debían hacerlo. Pero recientemente, en algunos lugares se ha puesto de moda negar que haya una diferencia importante entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, ya que ambas son holísticas y por lo tanto circulares.⁸

Sin embargo, Heidegger, con buenas razones, sostiene la opinión, ahora pasada de moda, de que *hay* una diferencia esencial entre las ciencias *humanas* y las ciencias *naturales*. El expresa esto en forma críptica en su análisis de la comprensión. Dice que la ciencia natural es “una subespecie [de comprensión] que se ha desviado hacia la tarea legítima de captar lo presente en su incomprendibilidad esencial” (194) [153]. En una de sus charlas bosqueja en qué sentido resulta incomprendible la forma en que la ciencia natural estudia la naturaleza.

Cada explicación, cuando hablamos de una explicación de la naturaleza, se distingue por su involucramiento en lo *incomprendible* [*Unverständlich*]. . . La naturaleza es lo explicable en principio y se debe explicar porque en principio es incomprendible. . . Y resulta incomprendible porque es el mundo “despojado de su mundaneidad”, en la medida en que tomemos a la naturaleza. . . como se descubre en física. (HCT, 217-218)

Decir que la *naturaleza física* resulta incomprendible es decir que la naturaleza estudiada por la física es abstraída del mundo cotidiano, o sea, no calza dentro del todo referencial, ni se conecta con nuestros propósitos y los en-bien-a. Por lo tanto, no tiene ninguna significancia en el sentido que Heidegger da al término.

Desde luego, las *teorías científicas* de la naturaleza no son incomprendibles, ya que sí tienen un propósito y calzan en nuestro mundo. En efecto, Heidegger piensa que el objetivo de las teorías es llegar a la verdad —descubrir lo presente.

El tipo de descubrir perteneciente a la. . . ciencia. . . espera únicamente la descubribilidad de lo presente. . . Esta proyección es posible porque el ser-en-la-verdad constituye un modo definido en que el Dasein puede existir. (415) [363]

Así, a diferencia de Nietzsche, Heidegger no piensa que la búsqueda de la verdad objetiva y desinteresada sea una actividad auto-engañosa que surge de motivaciones psicológicas ocultas. El teórico auténtico

se dedica a la investigación desinteresada. “La fuente de la ciencia está en la existencia auténtica” (415) [363].

La naturaleza, porque es despojada de su mundaneidad y por lo tanto incomprendible, se puede describir, en principio al menos, en términos teóricos, es decir, en términos de características libres de contexto a las cuales se les pueden aplicar sin ambigüedad leyes estrictas. En otro contexto, Heidegger señala que “miramos teóricamente lo que es sólo presente” (177) [138]. La teoría científica libera a sus objetos puros mediante métodos acordados para hacer calzar datos sin sentido con conceptos explícitos definidos en términos de marcas y rasgos formales sin sentido.

La conducta teórica es sólo mirar, sin circunspección. Pero el hecho de que este mirar no sea circunspecto no significa que no se ciña a reglas: se construye un canon para sí mismo en la forma de un *método*. (99) [69]

Así, los objetos puros de la teoría se pueden reconocer sin apelar a nuestra comprensión cotidiana de trasfondo.

Pero Nancy Cartwright ha señalado que los científicos deben compartir prácticas de trasfondo que les permitan escoger eventos en el mundo cotidiano que tengan validez como instancias de los eventos y objetos referidos en sus teorías, por ejemplo, casos de fuerza u absorción. Aún así, hay una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Lo que en la práctica científica cotidiana vale como fuerza, debe ser compatible con la forma en que las fuerzas se comportan bajo condiciones ideales como ingravidez o en un vacío. Ya que el mundo cotidiano se puede transformar gradualmente en un mundo artificial, los científicos pueden descubrir que se equivocaron en la elección de la entidad teórica dentro del mundo cotidiano, que estimaron era una fuerza. Pero los nativos no pueden estar equivocados acerca de qué cosa, en el mundo cotidiano, es un obsequio, porque un obsequio es *definido* precisamente por las prácticas de escogerlo.

Aún así, como hemos señalado, los científicos no dejan de habitar en las prácticas humanas cotidianas, y también moran en las prácticas científicas especiales (las matrices disciplinarias de Kuhn), que tienen su propia historia.

Sólo en base a la comprensibilidad se puede tener acceso a algo que en principio es incomprendible, es decir, a la naturaleza. Algo como la naturaleza se puede descubrir sólo porque hay historia, porque el Dasein es en sí mismo el ser histórico primario. Y sólo debido a esto es que hay ciencias naturales. (HCT, 258)

Así que, después de todo, parece que Føllesdal y Rorty tienen razón. Las ciencias naturales están encerradas en su tener previo y atrapadas en el círculo hermenéutico del mismo modo que las ciencias humanas. ¿Cómo podría haber una diferencia esencial en la forma en que los científicos de ciencias naturales y los científicos de ciencias humanas se relacionan con sus prácticas de trasfondo?

Heidegger ya ha dado su respuesta. En las ciencias naturales, las destrezas científicas de trasfondo compartidas son necesarias para despojar de mundaneidad a la naturaleza y poner a prueba las teorías, pero estas destrezas no determinan qué tendrá validez como objetos de la teoría. La función de las destrezas de trasfondo de los científicos es precisamente liberar a los objetos de la ciencia de su dependencia de *todas* las prácticas, incluyendo las prácticas que las revelan. Así, revelan una naturaleza incomprensible.

Durante su desarrollo, la física progresivamente dejó atrás nuestra comprensión cotidiana compartida del espacio, del tiempo, de los objetos y de la causalidad. En principio, no hay límite a cuán lejos puede llegar este despojar de mundaneidad. Por eso podemos encontrarle sentido a la idea de una ciencia natural ideal que logre *la visión correcta* de las clases naturales y sus poderes causales —una visión que un marciano podría aceptar—, pero no hay una idea equivalente de una ciencia social ideal que produzca *la verdad libre-de-contexto* acerca de una práctica como dar obsequios o un comportamiento como ser parlanchín.

En resumen, ya que las teorías científicas estipulan relaciones desprovistas de mundaneidad entre datos también sin mundaneidad, en principio es irrelevante el hecho de que a tales teorías se llegue mediante prácticas mundanas. Así, pese a que la práctica científica, como toda práctica, se basa en un tener previo en que habita el que la practica, y pese a la ausencia de hechos al desnudo en la ciencia natural, la ciencia natural no está sujeta al tipo de circularidad explícita que define a las ciencias sociales y humanas. En términos heideggerianos, se podría decir que el círculo hermenéutico desempeña un papel esencial y positivo en las ciencias humanas, pero que en las ciencias naturales es ciertamente señal de imperfección.

E. “Afirmación”: modo derivativo de interpretación

Luego Heidegger presenta su versión de una derivación fenomenológica de la lógica. En *Experience and Judgment*, Husserl intentó derivar funciones lógicas como la negación, y formas lógicas como sujeto y predicado, mostrando cómo ya estaban implícitas en el contenido

proposicional de la *percepción*.⁹ Heidegger, en cambio, deriva la lógica mediante la abstracción progresiva a partir de una *actividad* práctica situada, y trata de demostrar que el intento de Husserl de encontrar una base para la forma lógica en la percepción pasiva sigue atrapado en la tradición.

Heidegger comienza por la función práctica del lenguaje. El lenguaje a menudo se usa con transparencia en situaciones donde no hay trastorno, como cuando digo “Te veo a las seis”. Pero Heidegger no analiza este uso del lenguaje. Comienza a nivel de la interpretación con sus afirmaciones tematizantes. El término “afirmación”, como lo usa Heidegger, presupone que ha habido algún tipo de trastorno y que por lo tanto la comprensión ya se ha manifestado explícitamente. (Cuando la conectabilidad de las cosas se hace explícita, Heidegger la llama *Articulación* con *A* mayúscula, para distinguirla de la conectabilidad cotidiana, llamada *articulación*). (Ver capítulo 12).

Aquello que se comprende se articula cuando la entidad que debe comprenderse es *acercada interpretativamente*, tomando como nuestra clave el “algo como algo”; y esta articulación está *antes* de que hagamos cualquier afirmación temática sobre ella. En tal afirmación, el “como” no surge por primera vez; simplemente se expresa por primera vez, y esto es posible sólo porque está ante nosotros como algo expresable. (190, cursivas mías) [149]

Para empezar, cuando se perturba la actividad local, se puede interpretar sin usar palabras.

La interpretación se lleva a cabo primordialmente. . . en una acción del interés circunspeto —dejando de lado el utensilio inadecuado, o intercambiándolo, “sin malgastar palabras”. A partir de la ausencia de palabras, no se puede concluir que la interpretación esté ausente. (200) [157]

En situaciones más difíciles, las palabras se pueden usar conjuntamente con los utensilios.

El interpretar. . . puede adoptar formas como “Este martillo es demasiado pesado”, o sólo “¡Demasiado pesado!”, “¡Pásame el otro martillo!”. (200) [157]

En las páginas 196 y 197 [154-155], Heidegger analiza este uso del lenguaje bajo el rótulo un tanto engañoso de “afirmación” (entre comillas). Su idea es que, ya que la afirmación *hermenéutica* depende del contexto, se debe diferenciar claramente de la afirmación *teórica* privativa (asignar un predicado a un sujeto) escogida por la tradición. Así,

en mi Tabla 6, “afirmación” entre comillas aparece sobre la línea doble como una modalidad de lo no disponible, mientras que afirmación sin comillas aparece bajo la línea doble como un modo deficiente.

El paso desde “afirmación” interpretativa a afirmación teórica corresponde al paso desde deliberación práctica a reflexión teórica, es decir, desde lo no disponible a lo presente. También suministra la base del último movimiento hacia proposiciones expresadas en el cálculo predicado. Sin embargo, para empezar, debemos estudiar el uso interpretativo del lenguaje, o “afirmación” entre comillas.

Heidegger se centra en el afirmar como un acto del lenguaje,¹⁰ bosquejando tres aspectos de la estructura unificada del afirmar. En la descripción de éstos, es importante tener presente que en las “afirmaciones” el lenguaje funciona como equipo, cumpliendo su labor en un contexto de actividad práctica, aunque de lo que se hable se aleje más y más del contexto inmediato. Los tres aspectos están ordenados según su capacidad creciente de contribuir a este alejamiento.

1. *Señalar*. Si, en un contexto compartido, algo requiere atención, el lenguaje se puede usar para señalar características del trabajo en curso. Así, mientras estoy involucrado, puedo señalar: “Este martillo es demasiado pesado”. Claramente, no es demasiado pesado en forma aislada, pero sí lo es para esta tarea específica, y le señalo esto a la persona que está trabajando conmigo; le permito ver el problema compartido, no una representación o significado que tengo en mente. La “afirmación” es “apofántica” en el sentido griego pero no tradicional de la palabra, es decir, pone algo de manifiesto.

En el decir (*apophansis*), siempre que sea genuino, *lo que se dice se toma de lo que se trata en la conversación*, de modo que esa comunicación decidora, en lo que dice, pone de manifiesto de qué se está hablando, y así hace esto accesible a la otra parte. Esta es la estructura de *logos* como *apophansis*. (56) [32]

2. *Predicación*. Al señalar la característica del martillo que requiere atención, puedo “dar un paso atrás” respecto a la actividad inmediata y atribuir un “predicado” (“demasiado pesado”) al martillo como “sujeto”. Esto separa al martillo y selecciona la dificultad del martillar entre muchas otras características, como el que hace “demasiado ruido”, enfocando así nuestra atención en este aspecto específico de la actividad total. (Esta es la visión previa). En este caso, “predicado” entre comillas se usa en su sentido gramatical, pero aún sin adjudicarlo a un sujeto un *atributo* que se pueda abstraer.

Tabla 6

Modalidades de comprensión. (La línea doble indica donde “trabajar” [*working-out*] pasa a ser “excluir” [*leaving-out*]).

Tipo de entidad	Tipo de comprensión	Resultado
Disponible	Comprensión primaria.	Apremio cotidiano hacia las posibilidades.
No disponible	Explicitación (<i>Auslegung</i>). Como-hermenéutico existencial.	Tematizar algo <i>como</i> algo.
	Interpretación (<i>i</i> mayúscula) (<i>Interpretación</i>) de textos y análogos de texto tales como el Dasein.	Disciplinas hermenéuticas.
	“Afirmación” (uso común).	Expresión lingüística de la interpretación. Llamar la atención sobre aspectos.
Presente	Afirmación teórica. Como-apofántico tradicional	Adjudicar un predicado aislado a un sujeto aislado.
Presencia pura	Intuición pura y pensamiento abstracto; lógica formal.	Contemplar esencias y expresar su “forma lógica”.

Cuando le damos [al martillo] ese carácter, nuestro ver se *restringe* a ello. . . , de modo que mediante esta restricción explícita de nuestra vista, aquello que ya es manifiesto se puede manifestar *explícitamente* en su carácter definido. . . . Oscurecemos las entidades para focalizarnos en “ese martillo ahí”, de modo que oscureciéndolas podamos permitir que lo manifiesto se vea en su propio carácter definido como un carácter que se puede determinar. (197) [155]

3. *Comunicación*. Esta ocurre durante la actividad compartida. “Lo ‘compartido’ es nuestro *ser hacia* lo señalado —un ser en el que vemos algo en común” (197) [155]. También se puede “compartir” con quienes no están directamente involucrados en la actividad en cuestión.

Otros pueden “compartir” con la persona que hace la afirmación, aun cuando la entidad que ha señalado y a la cual ha asignado un carácter definido no esté lo suficientemente cerca como para que la capten y vean. Lo presentado en la afirmación es algo que se puede transmitir en un “relatar ulterior”. (197) [155]

Esto puede tener la función positiva de dar a otros la información que necesitan para contribuir al trabajo total. “Se amplía el alcance de ese compartir mutuo que ve” (197) [155]. Sin embargo, también posibilita la labia del rumor. “Pero al mismo tiempo, lo señalado puede volver a oscurecerse en este relatar ulterior” (197) [155].

Revisando hasta aquí la tercera sección, podemos resumir del siguiente modo los niveles de dependencia de nuestros tres tipos de comprensión:

El dirigirse a algo como algo es posible únicamente en la medida en que haya un interpretar; a su vez, la interpretación es sólo en la medida en que haya comprensión, y la comprensión es sólo en la medida en que el Dasein tenga la estructura del ser de la descubribilidad, lo que significa que el Dasein mismo se define como ser-en-el-mundo. (HCT, 261)

F. Afirmación apofántica: modo deficiente de “afirmación” hermenéutica

El familiar movimiento desde lo primordial a lo positivo y de ahí a lo privativo, en que una “afirmación” finalmente se excluye del contexto dentro del cual se refiere, posibilita el paso al tipo de afirmación estudiado por la ontología tradicional. Heidegger primero nos recuerda:

La afirmación [interpretativa] no es un tipo de conducta que flote libremente y que por derecho propio pueda revelar de una manera primaria entidades en general; al contrario, siempre se mantiene a sí misma en base a ser-en-el-mundo. (199) [156]

Pero esta dependencia del afirmar cotidiano en el trasfondo se pasa por alto en los ejemplos de afirmación estudiados en lógica, que se centran en el “caso limitante” (200) [157], en que nuestro interés se ha trasladado a la reflexión teórica. Aquí se “ignora” el trasfondo práctico y algunos aspectos que dependen del contexto. Entonces los predicados restantes se pueden tratar como atributos. “La ‘declaración categórica’ —por ejemplo, ‘El martillo es pesado’. . . se debe tomar como: ‘Esta cosa —un martillo— tiene el *atributo* de pesadez” (200) [157]. Esto no es incorrecto; es meramente parcial, pero puede ser engañoso al sugerir que el cálculo predicado basta para describir el mundo humano.

En resumen, Heidegger pregunta:

¿Mediante qué modificaciones ontológico-existenciales surge la afirmación a partir de la interpretación circumspecta? (200) [157]

En su respuesta, primero describe el movimiento desde lo disponible a lo no disponible.

El ser sostenido en nuestro tener previo —por ejemplo, el martillo— es primariamente disponible como equipo. Si este ser se convierte en el “objeto” de una afirmación. . . ya hay un cambio en el tener previo. Algo disponible *con lo cual* tenemos que hacer o ejecutar algo, se convierte en algo “*sobre lo cual*” se hace la afirmación que lo señala. Nuestra visión previa se dirige a algo presente en lo disponible. (200) [157-158]

Esto permite un paso más, desde señalar “aspectos” del equipo a aislar “atributos” de los objetos.

Dentro de este descubrir de presencia, que al mismo tiempo es un encubrimiento de la disponibilidad, a algo presente que encontramos se le da un carácter definido en su ser-presente-en-tal-y-cual-manera. Sólo ahora se nos da acceso a los *atributos* y cosas por el estilo. (200) [158]

Así, el objeto y sus aspectos son excluidos de su contexto (y los atributos excluidos del objeto).

La estructura-del-como de la interpretación se ha modificado. En su función de apropiarse de lo comprendido, el “como” ya no llega a un todo involucramental. En cuanto a sus posibilidades para Articular relaciones-de-referencia, se ha separado de esa significación que, como tal, constituye el ambiente. (200) [158]

Una vez aislado el martillo, su uso para martillar se puede explicar sólo como predicado de función. Sin embargo, como vimos en el capítulo 6, esos predicados de función no capturan qué es ser un martillo.

Luego Heidegger completa su descripción de lo que se debe excluir para que haya un cálculo predicado. Una vez aislados sujeto y predicado, la tradición desde Aristóteles supone que deben estar unidos en un juicio. Esto nos lleva a la lógica moderna y posibilita la formalización computacional.

Unir y separar se pueden formalizar aún más al “relacionarse”. El juicio se disuelve logísticamente en un sistema donde las cosas se “coordinan” entre sí; se convierte en el objeto de un “cálculo”. (202) [159]

Pero la lógica moderna carece de una comprensión ontológica de su origen y, por ende, del alcance de su aplicación adecuada.¹¹ Esto resulta en la suposición actual de que todo discurso (y para algunos en el

campo de la Inteligencia Artificial, como John McCarthy, todos los aspectos de la actividad humana) se puede formalizar en el cálculo predicado.

Desde luego, Heidegger no diría que su derivación del cálculo predicado muestra que uno *no puede* representar la inteligibilidad cotidiana mediante éste o algún otro cálculo. Lo que sostendría es que cuando uno vea que la lógica simbólica es resultado de la progresiva descontextualización y empobrecimiento de nuestro lenguaje cotidiano para señalar el equipo y sus aspectos, uno dejará de inclinarse a creer que la lógica, pese a ser un medio universal y no ambiguo, es una forma adecuada para expresar todos los significados. En efecto, el análisis de Heidegger traspasa la carga de la prueba a quienes, como McCarthy, piensan que la lógica es la forma obvia de representación para capturar la inteligencia humana.

Finalmente, todo esto resulta en una nueva crítica de la ontología tradicional. “La afirmación no puede desconocer su origen ontológico de una interpretación que comprende” (201) [158]. Si “desconoce su origen”, llegamos a la idea de un mero mirar no interpretativo como nuestro acceso a la verdad. Ciertamente,

la especialidad de la afirmación es esta nivelación del “como” primordial de la interpretación circumspecta al “como” con el cual se da a la presencia un carácter definido. Únicamente así obtiene la posibilidad de mostrar algo en tal forma que nosotros sólo lo miremos. (201) [158]

Esta última etapa de excluir o encubrir el contexto práctico, nos lleva a creer en el especial tipo de intuición pura de esencias que ha fascinado a filósofos desde Platón a Husserl. Heidegger sugiere que si ese ver pasivo y desapegado revela algo en absoluto, se debe a que está remotamente relacionado con las actividades prácticas que ya han seleccionado interpretativamente lo significativo y relevante.

Al mostrar cómo toda visión se fundamenta primariamente en la comprensión (la circunspección del interés es comprensión como habilidad), hemos privado a la intuición pura de su prioridad, que corresponde noéticamente a la prioridad de lo presente en la ontología tradicional. Tanto la “intuición” como el “pensamiento” son derivados de la comprensión, y ya más bien remotos. Incluso la “intuición de esencias” fenomenológica se fundamenta en la comprensión existencial. (187) [147]

El Decir (telling) y el sentido

I. El decir (Rede) como un existientiale

Por lo general, *Rede* significa habla, pero para Heidegger *Rede* no es necesariamente algo lingüístico, o sea, compuesto de palabras. De modo que traduciré *Rede* como “el decir” (*telling*)*, teniendo presente el sentido de decir como en el caso de poder decir qué hora es o cuál es la diferencia entre diversas clases de clavos.

Podemos encontrarle sentido a los usos lingüístico y no lingüístico que da Heidegger al decir (discernir) si primero advertimos que ambos requieren una articulación estructural previa. El hecho de ser articulado puede significar sencillamente tener articulaciones naturales. La palabra que usa Heidegger para esto es *Gliederung*, articulación (con *a* minúscula). En este sentido, un esqueleto es algo articulado, y también lo es el todo referencial. Las coyunturas en esta estructura son significaciones. Ellas significan o se refieren a otras coyunturas, los martillos a los clavos, etc.

La manera más básica de manifestar la estructura ya articulada del todo referencial es sencillamente distinguiendo o diferenciando (*telling apart*) las cosas mediante su uso. Heidegger llama a esto *Articulación*. “El decir (discernir) es la Articulación de la inteligibilidad” (203-204) [161]. Así, al tomar un martillo y martillar con él, escojo o Articulo una de sus significaciones, es decir, el hecho de que se usa para golpear clavos; si lo uso para sacar clavos, Articulo otra significación. Esto no significa que las coyunturas de un dominio de destreza necesiten tener nombres. Por lo general no los tienen. En dominios complejos no hay palabras para las sutiles acciones que uno realiza y las sutiles significaciones que uno Articula al ejecutarlas. Un cirujano

* En este caso, nos parece que tiene la connotación de discernir como el componente no lingüístico (N. de los T.).

no tiene palabras para todas las formas en que corta, ni un maestro de ajedrez para todas las pautas que puede distinguir y los tipos de jugadas que puede hacer en respuesta.

Articulación es *Logos*, como aquello que “nos permite ver algo a partir de la cosa misma que se discierne” (56) [32]. “La Articulación hablada puede pertenecer al *logos*, pero no tiene que ser necesariamente así” (BP, 207). No obstante, nuestro uso del lenguaje es nuestra destreza más general para hacer que algo se manifieste.

Entonces

la inteligibilidad de ser-en-el-mundo. . . se expresa a sí misma como el decir (discernir). El todo-de-significaciones de la inteligibilidad se pone en palabras. (204) [161]

Fácticamente. . . el decir (discernir) se expresa a sí mismo en gran medida en el lenguaje, y habla proximalmente en la forma de dirigirse al “ambiente” hablando de manera interesada sobre las cosas. (400) [349]

Cuando se señala lo señalable y se dice lo decible, el decir (discernir) se concreta. “Cuando es plenamente concreto, el decir (discernir). . . tiene el carácter de hablar —proclamación oral en palabras” (56) [32].

Sin embargo, debemos tener presente que todo escoger y señalar depende de la articulación estructural. El todo referencial más los en-bien-a (significancia) articulados, se pueden usar sin que se produzca ningún señalar o hablar, pero no puede haber ningún señalar sin que el todo referencial articulado esté de antemano en su lugar. Heidegger explica esta relación de dependencia así:

En la significancia misma, siempre familiar para el Dasein, se esconde la condición ontológica que permite que el Dasein, como algo que comprende e interpreta, revele cosas tales como “significaciones”; a su vez, en éstas se fundamenta el ser de las palabras y del lenguaje. (121) [87] ¹

O, tal vez en forma un poco más clara:

El lenguaje pone de manifiesto. . . No produce. . . la descubribilidad. Más bien, la descubribilidad y su actualización del ser —comprensión e interpretación— el estar fundamentada en el constructo básico de ser-en, son condiciones que posibilitan que algo se manifieste. Como condiciones del ser, entran en la definición de la esencia del lenguaje, ya que son condiciones que posibilitan tal manifestación. (HCT, 262; ver Tabla 7)

El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el decir (discernir). (203) [160]

Con frecuencia Heidegger utiliza el término "X" para referirse a la condición de la posibilidad de "X". Aquí introduce un sentido ontológico del decir (discernir) como aquello que posibilita el decir (discernir) cotidiano. Tal como la comprensión primordial no es cognitiva pero posibilita la cognición, el decir (discernir) en el sentido ontológico no es lingüístico pero nos da algo para señalar y de lo cual hablar, y así posibilita el lenguaje. El *decir (discernir) ontológico* se refiere al enfrentar cotidiano como manifestando las articulaciones que están de antemano en el todo referencial y que por naturaleza son manifestables.

Tabla 7

Niveles de dependencia de los tipos de decir (discernir) (*Rede*).

-
1. El decir (discernir) originario como la actividad de articular significaciones.
 2. *Escoger* significaciones mediante su uso.
 3. *Señalar* significaciones.
 4. El decir (discernir) como lenguaje. La Articulación mediante la asignación de palabras a las significaciones.
-

El decir (discernir) ontológico, o sea, la Articulación de las coyunturas del todo de significancia que a su vez posibilita el decir (discernir) prelingüístico y lingüístico, es equiprimordial con la sensibilidad y la comprensión.

Los existencialia fundamentales que constituyen el ser del "ahí", la revelabilidad de ser-en-el-mundo, son la sensibilidad y la comprensión. . . El decir (discernir) es existencialmente equiprimordial con la sensibilidad y la comprensión. (203) [160-161]

Pero el decir (discernir) no está a la par con los otros dos aspectos de la apertura del Dasein. Más bien, el decir (discernir) se refiere a la forma en que toda la situación vigente se articula a través del enfrentar, de un modo que resulte lingüísticamente expresable.

Cuando el "ahí" se ha revelado plenamente, su revelabilidad está constituida por la comprensión, la sensibilidad y la caída; y esta revelabilidad se hace articulada a través del decir (discernir). (400) [349]

II. Lenguaje

“El lenguaje es la forma en que se expresa el decir (discernir)” (207) [161]. El lenguaje posee todas las modalidades de ser que Heidegger ha analizado hasta aquí. Las palabras son cosas que se pueden usar como *disponibles*. “El lenguaje es una totalidad de palabras. . . Como entidad intramundana, esta totalidad. . . se convierte en algo que se nos puede presentar como disponible” (204) [161]. También se puede estudiar como algo *presente*. “El lenguaje se puede descomponer en cosas-palabras presentes” (204) [161]. Y ya que refleja el ser-en-el-mundo auto-interpretante del Dasein, el lenguaje también tiene el modo de ser del Dasein, *existencia*.

El lenguaje no es idéntico a la suma total de todas las palabras impresas en un diccionario; más bien. . . el lenguaje es como el Dasein. . . existe. (BP, 208)

A. Lenguaje y sentido

A lo largo de su análisis del decir (discernir), Heidegger se opone a la descripción tradicional del lenguaje proporcionada por Husserl y Searle: que el lenguaje consiste de sonidos o marcas presentes a los que se les *da significado*, ya sea por las mentes que son la fuente de lo que Searle denomina significado intrínseco o, según Husserl, pareándolos con entidades abstractas similares a los sentidos fregeanos. Heidegger también se opondría a la idea de que el lenguaje se puede reconstruir racionalmente como marcas y sonidos a los que se les da una *interpretación* holística en relación a la conducta del hablante y a los objetos que sobresalen en la vecindad, como sostiene Davidson. Según Heidegger, todas esas descripciones se dirigen a un pseudoproblema porque su punto de partida es ontológicamente inadecuado. “El *logos* se experimenta como algo presente y se interpreta como tal” (203) [160].

Heidegger inicia su propio relato con una descripción del oír que es un paralelo a su análisis del “ver como”. Así como no vemos datos sensoriales puros carentes de significado que se deben interpretar después, tampoco oímos sonidos puros carentes de sentido.

Lo que oímos “primero” jamás son ruidos o conjuntos de sonidos, sino el vagón que cruje, la motocicleta. . . Para “oír” un “ruido puro” se requiere una disposición mental muy artificial y complicada. El hecho de que las motocicletas y vagones son lo que oímos proximalmente, es la evidencia feno-

menal de que en cada caso el Dasein, como ser-en-el-mundo, ya habita en medio de lo disponible dentro-del-mundo; sin duda no habita primariamente en medio de “sensaciones” (207) [164]

En el caso del lenguaje, esto sugiere que no oímos primero ruidos carentes de significado —estampidos acústicos, como los llama Searle— y luego usamos reglas internas fonéticas, sintácticas y semánticas para interpretar estos sonidos como una expresión de estados intencionales de otros. Un modo de ver esto es repetir una palabra una y otra vez hasta que se convierta en un ruido carente de sentido. Entonces uno se percata que mientras la usaba normal y transparentemente en contexto, era bastante diferente a un ruido que requería interpretación. Heidegger señala que:

Cuando oímos explícitamente el decir (discernir) de otro, de inmediato comprendemos lo que se dice, o —dicho en forma más precisa— ya estamos con él, por adelantado, entre las entidades a las que el decir (discernir) se refiere. . . . Lo que no oímos primariamente es la pronunciación de los sonidos. (207) [164]

Cuando dejamos de morar en el lenguaje y lo escuchamos como algo presente, efectivamente aparece como un flujo de meros sonidos. Por lo tanto, es prácticamente imposible reconstruir el significado a partir de estas unidades carentes de significado. Esto no quiere decir que el cerebro no procese los impulsos físicos que recibe. Más bien, significa que no hay razón para suponer que cualquier análogo de las reglas y representaciones *mentales* que se requerirían si sólo oyéramos sonidos presentes y tratáramos de darles sentido, desempeñe un papel en dicho proceso mental.² A Heidegger no le sorprendería que el intento de desarrollar sistemas de reconocimiento basados en reglas flexibles de lenguaje a partir de meros sonidos —trabajo iniciado hace más de una década— haya resultado mucho más difícil de lo que se anticipó originalmente.

Cuando se trata de significados, si permanecemos fieles al fenómeno, vemos que: “Para las significaciones, las palabras se acumulan. Pero las cosas-palabras no se suministran con las significaciones” (204) [161]. El lenguaje se utiliza en un contexto compartido que ya es significativo, y cobra sentido encajando en y contribuyendo a un todo significativo.

Por lo tanto, el uso transparente de símbolos lingüísticos significativos es parte de la actividad general de encontrarle sentido a las cosas, y

el sentido es un *existentiale* del Dasein, no un atributo asignado a las entidades, que yace “detrás” de ellas o flota en algún lugar como un “dominio intermedio”. (193) [151]

Según la descripción fenomenológica de Heidegger, las palabras usadas en el hablar cotidiano no adquieren su significado *desde* cualquier lugar. Cuando uno se ha socializado en las prácticas comunitarias, mientras habite en esas prácticas en vez de asumir un punto de vista desapegado, las palabras sencillamente se oyen y ven como significativas.

Sólo el morar en nuestras prácticas lingüísticas revela su sentido. Esta fuente de significado es precisamente lo inaccesible a la reflexión filosófica desapegada, se trate del enfoque en primera persona de Husserl/Searle o del enfoque en tercera persona de Quine/Davidson. Cada una de estas teorías gana credibilidad al asumir que hay sólo dos maneras de explicar el significado lingüístico, y al mostrar los serios problemas creados por la otra teoría. Nosotros podemos considerar el enfoque existencial de Heidegger como un tercer camino, que si se elabora, evitaría la antinomia cartesiana sujeto/objeto. Sin embargo, Heidegger no sostiene haber aclarado completamente su noción del morar como la fuente del significado lingüístico. Efectivamente, reconoce que los filósofos aún no han comprendido el lenguaje.

Como último recurso, la investigación filosófica debe resolverse a preguntar qué tipo de ser va con el lenguaje en general. . . Nosotros poseemos una ciencia del lenguaje, y el ser de sus entidades temáticas es algo oscuro. Incluso está velado el horizonte para cualquier pregunta investigativa acerca de él. (209) [166]

Varios de los últimos trabajos de Heidegger están destinados a la pregunta del ser del lenguaje.

B. Comunicación

El decir (discernir) señala las cosas y así posibilita la comunicación. La comunicación puede ser la transmisión de información a través de afirmaciones, pero Heidegger nos advierte que “la comunicación en que uno hace afirmaciones —dar información, por ejemplo— es un caso especial” (205) [162]. Heidegger menciona varios otros tipos de actos del habla que también son formas de comunicación.

Ser-con-el-otro es decir (discernir) como asentir o rehusar, como exigir o advertir, como pronunciar, consultar o interceder, como “hacer afirmaciones” y como charlar en la forma de “dar una charla”. (204) [162]

En su descripción de los actos del habla, Heidegger está más próximo a John Austin que a John Searle, cuya teoría de los actos del habla requiere estados intencionales. Para Searle, un hablante debe tener la intención de que el oyente reconozca su intención de usar el lenguaje para transmitir su estado intencional. Dada su fenomenología de la destreza, Heidegger sin duda respondería que, en la comunicación, el lenguaje se puede usar en forma transparente. Uno puede decir “Páseme un martillo más liviano” y recibirlo, sin tener un estado intencional (desear un martillo más liviano) o la intención de comunicar ese estado con palabras. En efecto, así funciona habitualmente el lenguaje. Cuando Heidegger habla del lenguaje como expresión, tiene cuidado en señalar que no es un modo de exteriorizar algo interno.

En el decir (discernir), el Dasein se expresa a sí mismo no porque en primer lugar haya sido encapsulado como algo “interno” en contraste a algo que está afuera, sino porque como ser-en-el-mundo ya está “afuera” cuando comprende. Lo que se expresa es precisamente este estar-afuera. (205) [162]

En otras palabras, el Dasein usa el lenguaje como una herramienta para señalar aspectos de su mundo compartido.

Sin embargo, está tan difundida la idea de que la comunicación lingüística cotidiana consiste en intercambiar información interna, que incluso el programa de TV *Plaza Sésamo*, que en otros aspectos es escrupulosamente libre de estereotipos, adoctrina a los niños precisamente en esa dirección. Por ejemplo, se ve un niño con la imagen de una flor dentro de su cabeza; luego emite la palabra “flor”, con lo cual otro niño adquiere la imagen de una flor dentro de su cabeza. La importante introversión de Heidegger es que la comunicación cotidiana no se puede comprender en base a este modelo cartesiano de mensajes enviados desde una mente aislada a otra. Heidegger diría que esa descripción considera el lenguaje como un código libre de contexto. Omite el esencial hecho de que la comunicación lingüística sólo es posible en el trasfondo de un mundo compartido y que aquello sobre lo cual uno se comunica es un aspecto de ese mundo compartido. En la comunicación, algo se comparte explícitamente en el trasfondo de una sensibilidad y comprensión compartidas de antemano.

La comunicación jamás es algo como una transmisión de experiencias. . . desde el interior de un sujeto al interior de otro. El Dasein-con ya está esencialmente manifiesto en una co-sensibilidad y co-comprensión. En el decir (discernir), el ser-con se hace “explícitamente” *compartido*; o sea, es de antemano, pero no es compartido como algo que no se ha cogido y apropiado. (205) [162]

El trasfondo compartido, no siendo representable, no se puede comunicar. Pero eso no ha de inquietarnos, pues todos los miembros de la comunidad lingüística están socializados en el mismo mundo. Sin embargo, esto sí le importa a quienes necesitan representar el trasfondo para que las computadoras muestren competencia lingüística, y explica por qué se ha progresado tan poco en programarlas para comprender el lenguaje natural.

III. Sentido: trasfondo de inteligibilidad

Heidegger define su noción de sentido así:

[Sentido] es aquello en que se mantiene la comprensibilidad de algo. . . “Sentido” significa el en-base-a-lo-cual de una proyección primaria en términos de lo cual algo se puede comprender en sus posibilidades como aquello que es. . . Toda experiencia óptica de las entidades —tanto el ajuste de cuentas circunspeto con lo disponible, como la cognición científica positiva de lo presente— se basa en proyecciones del ser de las entidades correspondientes. . . Pero en estas proyecciones se oculta el aquello-en-base-a-lo-cual de la proyección; y de esto, por así decirlo, se nutre la comprensión del ser. (370-371) [324]

Entonces, sentido es aquello en base a lo cual podemos encontrarle sentido a algo. Es un nombre para nuestra familiaridad de trasfondo con cada dominio del ser —familiaridad que nos permite encarar a los seres de ese dominio. Así, nuestra familiaridad con el modo de ser del equipo, la disponibilidad, nos permite encontrarle sentido y enfrentar al equipo, ver qué significa ser equipo, qué es posible para él, qué se puede hacer con él. Asimismo, nuestra familiaridad con lo presente guía nuestra contemplación y nuestro desarrollo de teorías.

Heidegger también utiliza sentido como un concepto más abstracto: “El concepto de sentido abarca la armazón existencial formal de lo que necesariamente pertenece a aquello que articula una interpretación comprensiva” (193) [151]. En relación a esto, Heidegger después nos dice que el cuidado es el ser del Dasein, y que la temporalidad, como agente unificador de la estructura tripartita del cuidado, es el sentido del cuidado, es decir, nos permite darle sentido. (Ver capítulo 14). Entonces, el sentido es la *estructura formal* de las prácticas de trasfondo en términos de lo cual los ontólogos pueden darle sentido a la comprensión del ser mismo.

Cuando Heidegger llama al sentido una “armazón formal”, no quiere decir una estructura *formalizable* abstraible de cualquier instancia

y del mundo de la actividad humana (como el *eidōs* de Husserl o su *noēma*). El sentido es precisamente lo que se excluye en toda formalización. Para Heidegger, en oposición a Husserl, el sentido es la estructura del trasfondo general que jamás se puede objetivar totalmente, sino que sólo se puede revelar gradual e incompletamente mediante la indagación hermenéutica circular. El sentido es “formal” únicamente porque es una estructura ontológica *general* de la actividad humana que se puede completar de varios modos.

El sentido siempre se satisface de alguna manera específica, en alguna situación específica.

El Dasein sólo “tiene” sentido en la medida en que la revelabilidad de ser-en-el-mundo puede ser “satisfecha” por las entidades descubribles en esa revelabilidad. (193) [151]

Un Dasein en particular puede acomodarse en el mundo, satisfacer su vida y expresarse adoptando el equipo disponible, o puede paralizarse de angustia y así sólo aferrarse a las cosas.

Por lo tanto, solamente el Dasein puede estar lleno de sentido o sin sentido. Es decir, su propio ser y las entidades reveladas con su ser pueden ser captados por la comprensión o permanecer relegados a la no comprensión. (193) [151]

El sentido, tal como el trasfondo, “nutre” al ser —aquello en base a lo cual las entidades se determinan como entidades. Así, el sentido, actuando como las prácticas no fundamentadas que posibilitan toda inteligibilidad, reemplaza la idea tradicional del ser como fundamento último. Pero, siendo el único fundamento que tenemos, nuestras prácticas compartidas le parecen un abismo al pensador tradicional. Heidegger recalca esto en un pasaje críptico.

El sentido de ser jamás se puede contrastar con las entidades, o con el ser como el “fundamento” que brinda apoyo a las entidades; porque un “fundamento” sólo se hace accesible como sentido, aun cuando él mismo sea el abismo de lo sin sentido. (193-194) [152]

IV. Resumen de los aspectos de la inteligibilidad

Ahora estamos en condiciones de comprender y expandir un importante pasaje condensado que se refiere al sentido, el decir (discernir), la significancia, la interpretación y la afirmación.

La inteligibilidad de algo siempre ha estado articulada, incluso antes de que haya una interpretación que se apropie de ello. El decir (discernir) es la Articulación de la inteligibilidad. Por lo tanto, subyace tanto a la interpretación como a la afirmación. Aquello que se puede Articular en la interpretación, e incluso más primordialmente en el decir (discernir), es lo que hemos llamado “sentido”. Aquello articulado como tal en la Articulación que dice (discierne), lo llamamos el “todo-de-significaciones”. (203-204) [161]

1. *Sentido* son las prácticas de trasfondo *en base a las cuales* todas las actividades y objetos son inteligibles o cobran sentido. También es el nombre para la estructura general de ese trasfondo, *en términos de lo cual* el ontólogo le encuentra sentido al ser.
2. *Significancia*, como vimos en el capítulo 5, es el todo relacional de los a-fin-de y los en-bien-a en que las entidades y actividades que involucran equipo tienen una razón de ser.
3. *Articulación* (con *a* minúscula) se refiere al hecho de que el nexo del equipo tiene coyunturas. Es decir, el mundo está organizado en entidades y acciones distinguibles que podemos diferenciar.
4. *Decir* (*discernir*) es escoger las coyunturas del todo equipamental mientras se usa el equipo. Esta es la *Articulación* con *A* mayúscula.
5. *Explicitación* (con *e* minúscula) denota cualquier actividad en la que el Dasein señala la “estructura como” ya manifiesta en la Articulación cotidiana.
6. *Significaciones* son relaciones de referencia específicas (por ejemplo, en casos de valor práctico y utilidad) escogidas en el enfrentar y señaladas en el lenguaje cuando es necesario. (Las significaciones son lo más cercano en Heidegger a lo que tradicionalmente se ha llamado sentidos).
7. *Afirmaciones* (habitualmente entre comillas, es decir, actos del habla, no enunciados) son lo que resulta cuando ponemos en palabras las significancias. Mediante el uso de afirmaciones, se pueden señalar cosas en una situación compartida, comunicar propósitos, etc. El decir (discernir) primordial se hace tan concreto como el decir (discernir) lingüístico.

La caída (*falling*)

Para entender el complejo y confuso análisis de Heidegger respecto a la caída, debemos diferenciar los sentidos estructural y psicológico del término. Aunque Heidegger no tematiza sobre esta distinción, yo trataré ambos tópicos por separado: en este capítulo veremos la caída estructural y dejaremos la caída psicológica para el Apéndice.

I. La caída como estructura existencial

“La caída revela una estructura ontológica esencial del Dasein” (224) [179]. Efectivamente, la caída es el tercer aspecto estructural del ser-en y desempeña un papel importante en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, la caída es el existencial más difícil de precisar. Pero una cosa es clara: la “caída” como estructura existencial es el término de Heidegger para describir la forma en que el Dasein, debido a su propia naturaleza, es arrastrado fuera de su sentido primordial de lo que es. “El caer-fuera [*falling-away*] es un tipo de caída constitutiva del Dasein en la medida en que es. . . ser-en-el-mundo” (HCT, 282, cursivas mías). Pero al parecer hay al menos tres versiones diferentes del caer-fuera, que lo relacionan con la absorción en el mundo, con el lenguaje y con un tipo de reflexividad. Para captar los resultados de cada una de estas tres formas del caer-fuera, Heidegger habla del Dasein caído como extraviado, desarraigado y encubierto, respectivamente. En distintas partes de *Ser y Tiempo*, Heidegger describe estos modos del caer-fuera sin mostrar jamás cómo se relacionan, ni cuál se supone es el tipo de caída fundamental.

Y como si eso no bastara, la caída también incluye la forma en que el Dasein permite que el caer-fuera cause el *alejarse* (*turn-away*) de una relación primordial consigo mismo. “En la caída, el Dasein *se aleja* de sí mismo” (230, cursivas mías) [185]. Esto plantea la pregunta: ¿por qué “caer-fuera” lleva a *alejarse*? Para esta crucial pregunta, Heidegger tiene una respuesta estructural y otra psicológica. Ambas retrotraen la

pregunta hasta la *caibilidad* o *posibilidad de caída* (*fallenness*) del uno en que crece el Dasein. Sin embargo, la descripción estructural atribuye la caibilidad del uno a la estructura básica de la inteligibilidad, mientras que la descripción psicológica, influenciada por Kierkegaard, atribuye la caibilidad a la sedimentación social de las estrategias para huir de la angustia. (Desde luego, tal huida se debe distinguir de aquella estudiada por la psicología empírica, pero es igualmente psicológica, como lo comprende Kierkegaard al llamar a *El concepto de la angustia* un estudio psicológico).

En la Primera División, la caída se aborda inmediatamente después del decir (discernir). Esto tiene sentido si se sigue el enfoque estructural. Pero si la caída es una respuesta al desasosiego revelado por la angustia, se debería tratar inmediatamente después del análisis sobre la angustia. Y, en efecto, aquí es donde Heidegger sitúa su discusión cuando retorna a la caída en medio de los intereses más kierkegaardianos sobre la inautenticidad y el estado de resolución (*resoluteness*) en la Segunda División. El fluctuante sitio de la caída en la arquitectura global de *Ser y Tiempo* evidencia el titubeo de Heidegger entre una descripción estructural y otra motivacional.

Pienso que la mejor forma de encontrarle sentido a todo esto es dividir estas dos descripciones y analizarlas por separado. Ya que la descripción motivacional en términos de la huida es una versión secularizada de la descripción kierkegaardiana del pecado, la pospondré para abordarla en el Apéndice. En este capítulo intentaré aislar los tres aspectos estructurales del *caer-fuera* y el tipo de *caibilidad* del uno que originan y presuponen. Entonces esto puede ayudar a explicar cómo ese Dasein indiferenciado es atraído constantemente a *excluirse* de la primordialidad. (La Tabla 8 servirá para tener presente estas tres estructuras y sus efectos a medida que los abordamos).

A. Absorción y estar (ser) extraviado

La absorción del Dasein en enfrentar las cosas es el fenómeno estructural que más frecuentemente se describe como el *caer-fuera*.

En la caída, el Dasein *mismo* como ser-en-el-mundo fáctico es algo *desde* donde ya ha caído-fuera. . . [El Dasein] ha caído hacia el *mundo*, que pertenece a su ser. (220) [176]

En el tipo de manipular y estar-ocupado que está “absorto en la cosa que uno manipula”. . . se da a conocer la estructura esencial del cuidado: la caída. (420) [369]

Este caer-fuera es ciertamente una necesidad estructural, ya que el Dasein tiene que asumir una posición sobre sí mismo adoptando los

Tabla 8

Tipos de caída estructural y sus efectos.

Estructura ontológica	Uso indebido de la estructura	Aspecto del Dasein	Ser excluido excluido resultante
Absorción	Fascinación	Existencia	Estar (ser) extraviado
Lenguaje	Curiosidad Lo-que-habla-la-gente (<i>Idle talk</i>)	Situación concreta	Ser desarraigado, aislado
Reflexividad	Auto-interpretación en términos del mundo	Sí Mismo (<i>Self</i>)	Ser distorsionado, encubierto

en-bien-a provistos por el uno, y manifestando su auto-interpretación en su actividad cotidiana.

En efecto, la absorción es equiprimordial con la sensibilidad y la comprensión, y merece ser considerada un existencial. El Dasein siempre está absorto haciendo algo. Todas las demás versiones de la caída asociadas con la inautenticidad, y que por lo tanto no caracterizarían al Dasein auténtico, no se pueden considerar existenciales, pues sólo son posibilidades existenciales. La confusión de Heidegger entre un sentido existencial y otro existencial de la caída, se parece a su confusión en el análisis del uno entre la *conformidad* como el existencial y el *conformismo* como la fuente existencial de la nivelación (*leveling*).

El caer-fuera estructural produce una tendencia o atracción (*Zug*) a interpretar el Dasein en términos del mundo. Si no es resistida, esta atracción lleva al Dasein a *alejarse* de sí mismo.

El Dasein es arrastrado al arrojado [*thrownness*]; es decir, como algo arrojado dentro del mundo, se extravía en el "mundo" * en su sumisión fáctica ante aquello por lo cual se va a interesar. (400) [348]

El Dasein que en su esencia es entregado al mundo, se *enreda* en su propio interés. Puede *ceder* a esta tendencia a la caída hasta el punto de privarse de la posibilidad de retornar a sí mismo. (HCT, 281, segundas cursivas agregadas)

[El Dasein] se *aleja de sí mismo* de acuerdo con su atracción más intrínseca a la caída.(229) [184]

Heidegger resume esto al afirmar que “La caída se concibe ontológicamente como una especie de movimiento” (224) [180].

Pero incluso el sí mismo auténtico que está en contacto consigo mismo, “debe olvidarse a sí mismo si, extraviado en el mundo del equipo, ‘en efecto’ ha de ser capaz de ir a trabajar y manipular algo” (405) [354]. Por lo tanto, Heidegger necesita un modo de distinguir entre la estructura general de la absorción y el tipo de absorción que cede ante la estructura general en forma tal que se aleja de sí mismo.¹ A este sucumbir a la atracción y por ende excluirse, lo llama *fascinación*.

En. . . la familiaridad, el Dasein puede extraviarse en lo que encuentra dentro-del-mundo y fascinarse con ello. (107) [76]

La “inautenticidad”. . . equivale. . . a una variedad bastante distintiva de ser-en-el-mundo —la variedad que está completamente fascinada con el “mundo” * y con el Dasein-con de los demás en el uno. (220) [176]

Como veremos en el Apéndice, el Dasein auténtico debe seguir haciendo lo que uno hace y estando absorto, incluso hasta el punto de extraviarse en su trabajo cotidiano, mientras se *resiste* tanto a *fascinarse* con o ser tomado por las actividades cotidianas, que se extravía a sí mismo y su relación primordial con su situación.

En esta descripción estructural, la tendencia a la fascinación sigue inexplicada.² Sin embargo, sea cual sea la descripción, la *tendencia* estructural del Dasein a apartarse de sí mismo en la absorción, e incluso su *incapacidad para resistir* esta tendencia, son notoriamente diferentes de la *tentación* psicológica del Dasein a abrazar activamente la absorción para ocultar su perturbadora nulidad, es decir, para *huir* de la angustia. Sin embargo, a fin de motivar la caída, Heidegger combina confusamente las dos.

La interpretación cotidiana del sí mismo. . . tiene una *tendencia* a comprenderse en términos del “mundo” * en el cual se interesa. Cuando el Dasein tiene una visión óptica de sí mismo, es *incapaz* de verse en relación al tipo de ser de aquella entidad que es él mismo. . . ¿Cuál es el motivo para esta modalidad “fugitiva” de decir “Yo”? El motivo es la caída del Dasein; porque al caer, huye ante sí mismo dentro del “uno”. (368, primeras cursivas agregadas) [321-322]

Así Heidegger colapsa la distinción entre *caída* y *huida*. En efecto, combina lo estructural y lo psicológico: “La caída del Dasein dentro

del uno y del 'mundo' * de su interés, es lo que hemos llamado una 'huida' ante sí mismo" (230) [185]. "La huida [es] una disposición básica del Dasein que es constitutiva del ser del Dasein qua cuidado, y por esta misma razón se oculta más profundamente" (HCT, 283).

Esta errónea fusión de la caída estructural con la huida psicológica lleva a una situación aún más desafortunada. Aunque una parte de Heidegger presenta el caer-fuera como una mera consecuencia de ser-en-el-mundo, otra parte quiere *derivarlo* de una huida motivada. Es decir, quiere *explicar* la estructura ontológica esencial del caer-fuera como una *consecuencia* de la *necesidad* del Dasein de negar su modo perturbado de ser. Por ejemplo:

Si el propio Dasein, en lo-que-habla-la-gente y en la forma en que se interpretan públicamente las cosas, se presenta a sí mismo la posibilidad de extrañarse en el "uno" y caer en la falta de fundamento, esto nos dice que el Dasein se prepara una constante tentación hacia la caída. Ser-en-el-mundo es en sí *tentador*. (221) [177]

La absorción del Dasein en el uno y su absorción en el "mundo" * de su interés, ponen de manifiesto algo así como una *huida* del Dasein ante sí mismo —ante sí mismo como una auténtica capacidad-de-ser-su-propio-ser. (229) [184]

[El Dasein está] siempre. . . absorto en el mundo de su interés. En este estar-en-medio-de una caída. . . la huida ante la desazón. . . se anuncia a sí misma. (237) [192]

Como lo indican las citas anteriores, la huida es un tema repetido en *Ser y Tiempo*, pero si Heidegger deriva la caída como absorción desde la caída como huida, imposibilita la autenticidad. El Dasein está estructuralmente absorto en el mundo. Si la absorción del Dasein es resultado de huir de su desazón, la *tendencia estructural* del Dasein a *caer-fuera* se identifica con el sucumbir a la *tentación* de *encubrir*. Entonces, la caída como una estructura existencial significaría que el Dasein no puede asumir ser el tipo de entidad que es. Eso haría al Dasein *esencialmente* inauténtico. (Como veremos en el Apéndice, una historia motivacional es perfectamente plausible en el contexto de la descripción de Kierkegaard del pecado original, pero es incompatible con la descripción estructural de Heidegger de la caída).

B. El lenguaje como desarraigo

El lenguaje, debido a su estructura, aleja al Dasein de una relación primordial con el ser y con su propio ser, posibilitando así el desliza-

miento del Dasein desde la primordialidad hasta la falta de fundamento. El movimiento resultante se describe en el análisis de Heidegger sobre lo-que-habla-la-gente, y luego en su relato de cómo el Dasein está esencialmente en la no verdad. Al hacer que su actividad sea inteligible para sí mismo y los demás, el Dasein debe perder su relación inmediata con el mundo y consigo mismo. Sólo entonces puede ceder ante esta necesidad estructural para desarraigar su comprensión de sí mismo y de su mundo.

Antes de describir lo-que-habla-la-gente, Heidegger se apresura a aclarar que “La expresión ‘lo-que-habla-la-gente’ no se debe usar aquí en una significación ‘menospreciativa’. Terminológicamente, significa un fenómeno positivo que constituye el tipo de ser de la comprensión e interpretación del Dasein cotidiano” (211) [167]. Sin embargo, Heidegger inmediatamente enfatiza que lo-que-habla-la-gente margina al Dasein de la primordialidad.

Cuando el Dasein permanece en lo-que-habla-la-gente, se. . . *margin*a de sus relaciones-del-ser primarias y primordialmente genuinas hacia el mundo, hacia el Dasein-con y hacia su mismo ser-en. (214, cursivas mías) [170]

Ahora seguiremos la introducción de Heidegger del caer-fuera y el excluirse, para abordar su análisis de lo-que-habla-la-gente. Sin embargo, antes de exponer su descripción de la tendencia a caer-fuera que es intrínseca a la estructura del lenguaje, debemos explicitar una distinción tripartita implícita en su análisis del equipo. Nuestra comprensión de una pieza específica de equipo puede ser:

1. *Primordial*: Realmente *usamos* el equipo. “Mientras más lo asimamos y utilizamos, más primordial se torna nuestra relación con [el martillo]” (98) [69].

2. *Positiva*: En muchos casos comprendemos el equipo que en realidad no hemos usado. La mayoría de nosotros no ha piloteado un jet, ni manejado un bisturí, ni ha sido llevado en silla de ruedas. Pero afortunadamente para la comprensión y comunicación cotidianas, no es necesario que nosotros mismos *usemos* cada pieza de equipo para comprenderla. Mientras sepamos qué es considerado uso normal por un usuario normal, y nuestra actividad tome esto en cuenta, captamos el equipo con una inteligibilidad promedio. Sólo entonces podemos hablar de él adecuadamente, requerirlo si es necesario, etc.

De acuerdo con esta inteligibilidad, el decir (discernir) comunicado se puede comprender en gran medida, aun cuando el oyente no calce por sí mismo con

el tipo de ser sobre el cual trata el decir (discernir) como para comprender primordialmente el asunto. . . Pero de qué trata el hablar, se comprende sólo en forma aproximada y superficial. (212) [168]

Dicha comprensión de segunda mano es necesaria para que exista la diversidad y especialización características del todo equipamental. Sin embargo, esta comprensión de segunda mano introduce una generalidad que tiende a la banalidad. “Tenemos *la misma cosa* en mente porque en *la misma promedianidad* tenemos una comprensión común de lo que se dice”. (212) [168]

3. *Privativa*: Al dejar atrás la comprensión primaria, se puede usar la estructura del lenguaje para encubrir completamente la primordialidad:

Ya que este decir (discernir) ha perdido su relación-del-ser primaria hacia la entidad de que se habla. . . no se comunica en una forma que permita que esta entidad sea apropiada de una manera primordial, sino que se comunica más bien por la vía del *chisme* y la *murmuración*. . . Lo-que-habla-la-gente está constituido precisamente por tales chismes y murmuraciones —proceso mediante el cual su inicial falta de fundamento se agrava hasta llegar a la completa falta de fundamento. (212) [168]

El hecho de decir algo sin fundamento y luego transmitirlo en más recontar, equivale a pervertir el acto de revelar en un acto de excluir. (213) [169]

Así llegamos al tipo de caibilidad llamado desarraigo (*uprootedness*):

Lo-que-habla-la-gente, que *excluye las cosas* en la forma que hemos señalado, es el tipo de ser que pertenece a la comprensión del Dasein cuando se ha *desarraigado* esa comprensión. (214, cursivas mías) [170]

Nótese que en la cita anterior, “lo-que-habla-la-gente” se usa en una “significación menospreciativa” y ya no “significa un fenómeno positivo que constituye el tipo de ser de la comprensión del Dasein cotidiano”. Lo-que-habla-la-gente *excluye* la comprensión genuina e incluso promedio.

Entonces cabe preguntarse, ¿qué lleva al Dasein a dar el paso desde la generalidad positiva necesaria para la inteligibilidad promedio hasta el uso privativo del lenguaje para excluir la comprensión? El término de Heidegger para este movimiento parece ser curiosidad. Cuando es cuidadosamente estructural, sostiene que la curiosidad, como él la entiende, es una *tendencia*, no una *tentación*, y por lo tanto no un estado psicológico.

Como un ver libre. . . el quedarse relajado *eo ipso* tiende a no quedarse en lo más próximo. Esta *tendencia* es el cuidado por el descubrimiento y acercamiento de lo que aún no se experimenta o de lo que no es una experiencia cotidiana, el cuidado de estar “alejado de” las cosas inmediata y constantemente disponibles. . . Esto significa que no habita en algo captado en forma definida y temática, sino que característicamente prefiere saltar de una cosa a otra, rasgo constitutivo de la *curiosidad*. (HCT, 276, cursivas mías)

En resumen,

La curiosidad se caracteriza por un modo específico de no quedarse en medio de lo más próximo. (216) [172]

El no quedarse y la distracción pertenecen a la *estructura* del ser de la curiosidad así caracterizada. (HCT, 277, cursivas mías)

El resultado es precisamente el tipo de desarraigo que hemos estado siguiendo:

La curiosidad está en todas y en ninguna parte. Esta modalidad de ser-en-el-mundo revela una nueva clase de ser del Dasein cotidiano —una forma en que el Dasein se auto-*desarraiga* constantemente. (217, cursivas mías) [173]

C. Reflexividad y distorsión

El tercer modo en que la estructura del Dasein lleva al Dasein a excluirse, es su tendencia a reflejar sobre sí mismo el ser de las entidades con que trata.

El tipo de ser que pertenece al Dasein es. . . tal que, al comprender su propio ser, tiene una *tendencia* a hacerlo en términos de aquella entidad hacia la cual se comporta en forma primaria y de una manera esencialmente constante —en términos del “mundo” *. (36, cursivas mías) [15]

Nuestro estar entre las cosas que nos preocupan en forma más cercana en el “mundo” * —un ser que está cayendo— guía el modo cotidiano en que se interpreta el Dasein y *encubre* ³ ópticamente el ser auténtico del Dasein, de modo que se le niega una base apropiada a la ontología que se dirige hacia esta entidad. (359, cursivas mías) [311]

Esta estructura, y la distorsión que fomenta, no recibe un nombre en *Ser y Tiempo*, pero se alude a ella en momentos cruciales del texto para explicar cómo el Dasein podría entender mal su propio modo de ser y cómo este malentendido podría originar la noción tradicional de los seres humanos como sujetos presentes y auto-contenidos.

¿Pero cómo se basa esta distorsión en la necesaria estructura del Dasein como entidad auto-interpretadora? Heidegger jamás responde esta pregunta en concreto, pero en la Segunda División señala que el Dasein es esencialmente una clase de nada (“una base nula de una nulidad” —ver Apéndice). No obstante, el Dasein debe hacerse inteligible. Pero la única fuente de inteligibilidad es el todo referencial y sus modificaciones, de modo que el único recurso del Dasein es encontrarle sentido a todo, incluso a sí mismo, en términos de la disponibilidad y presencia.

El Dasein se entiende a sí mismo primaria y usualmente en términos de aquello que le concierne. . . La cotidianidad toma al Dasein como algo *disponible* en que interesarse —es decir, algo que se maneja y toma en cuenta. (335-336, cursivas mías) [289]

Una descripción estructural también basta para explicar cómo la reflexión ontológica omite el enfrentar transparente y su trasfondo, y se focaliza en lo presente.

Cuando se trata de un problema. . . de comprensión ontológica, la interpretación del ser se orienta en primera instancia desde el ser de las entidades intramundanas. . . Por eso se omite el ser de lo primariamente disponible, y las entidades primero se conciben como un contexto de cosas presentes. (245) [201]

[La ontología] entonces llama al ego, el sujeto, un res, una substantia, un subjectum. Lo que aquí aparece en un campo teórico de ontología desarrollada es una determinación general del Dasein, vale decir, que tiene la *tendencia* a comprenderse a sí mismo básicamente por la vía de las cosas. (BP, 271-272, cursivas mías)

Desgraciadamente, Heidegger pide un motivo para esta distorsión reflexiva, e introduce la huida para explicar el que el Dasein se trate a sí mismo en términos de las cosas en el mundo.

Lo que está en juego en la huida ante la desazón es precisamente un cultivo del Dasein como ser-en-el-mundo, tanto así que se permite ser determinado primariamente a partir del mundo. (HCT, 293)

II. Caibilidad

En el Apéndice, retornaré a la transición desde la *tendencia* estructural a la *tentación* psicológica y la idea conexas de la huida motivada. Por de

pronto, abordaremos otro aspecto de la caída. Para evitar la descripción psicológica de la caída basada en una huida motivada, necesitamos una descripción estructural del porqué el Dasein *cede* a la atracción del mundo en que está absorto y a la seducción del lenguaje como fuente de la inteligibilidad promedio, de manera que se permite ser *alejado de* lo primordial en el mundo y en sí mismo. Parte de esa descripción aparece en el análisis de Heidegger sobre la *caibilidad* del uno. La idea es que la inteligibilidad promedio, perteneciente a la estructura del uno, está fuera de contacto con lo primordial. Entonces, el Dasein no opta por caer fuera; simplemente se socializa en esta falta de primordialidad. Así Heidegger no necesitaría ninguna descripción psicológica independiente del porqué el Dasein sucumbe a la tendencia a caer fuera de sí mismo. Como un uno-mismo (*one-self*), siempre ha caído de antemano.

Las normas necesarias para la inteligibilidad tienen un efecto esencial que Heidegger, siguiendo a Kierkegaard, denomina nivelación.

Esta promedianidad esencial del uno se . . . basa en un modo de ser original del uno. Este modo se da en su absorción en el mundo, en lo que puede llamarse la *nivelación* del ser-con-el-otro, la nivelación de todas las diferencias. (HCT, 246)

La norma es una estructura esencial de la inteligibilidad.

Como algo fáctico, la auto-proyección del Dasein comprensivamente ya está en cada caso en medio de un mundo descubierto. De este mundo [el Dasein] toma sus posibilidades, y lo hace primero de acuerdo con la forma en que el “uno” ha interpretado las cosas. Esta interpretación ya ha restringido las posibles opciones de elección a lo que se halla dentro del ámbito de lo familiar, lo conseguible, lo respetable —aquello que es oportuno y apropiado. (239) [193-194]

Todo lo primordial se encubre como algo conocido desde hace mucho tiempo. Todo lo ganado con esfuerzo, sólo se convierte en algo para ser manipulado. . . Este cuidado de la promedianidad revela. . . una *tendencia esencial* del Dasein que llamamos la “nivelación descendente” de todas las posibilidades del ser. (165, cursivas mías) [127]

Tal nivelación es un aspecto de la estructura del uno que Heidegger, siguiendo una vez más a Kierkegaard, llama *publicidad* (*publicness*).

La promedianidad y la nivelación descendente. . . constituyen lo que conocemos como “publicidad”. La publicidad controla proximalmente todas las formas en que se interpreta el mundo y el Dasein. (165) [127]

Este mundo público. . . tiene razón en todo, no en virtud de una relación primordial con el mundo y con el Dasein, no porque pueda tener un conocimiento especial y genuino del mundo y del Dasein, sino precisamente porque habla sobre todo pero sin entrar “en materia”, y en virtud de una insensibilidad a todas las distinciones de nivel y autenticidad. (HCT, 246)

Así el uno, al suministrar la inteligibilidad promedio, abre un mundo estándar donde se han nivelado todas las distinciones entre lo único y lo general, lo superior y lo promedio, lo importante y lo trivial.

Además, como lo he mencionado y mostraré más detalladamente en el análisis sobre la culpa en el Apéndice, el uno ofrece sus normas como directrices que parecen originarse en la naturaleza humana, y sus en-bien-a parecen ofrecerle una identidad al sí mismo. Así, el uno ofrece tanto la falta de fundamento de lo-que-dice-la-gente como la ilusión de que existe un fundamento; tanto el esconder el desasosiego como la ilusión de estar tranquilos. En ambos casos, la *caída en lo público* lleva al Dasein a *caer fuera de sí mismo*.

En resumen, ya que las normas son prácticas compartidas, el tipo de vida que uno vive y lo que uno hace en un momento determinado es precisamente lo que cualquier persona haría en ese tipo de situación. ¿Pero por qué el Dasein *cae en la trampa* de esta descripción nivelada? ¿Por qué es sacado de su relación primordial consigo mismo y con su situación? La respuesta es que en su modalidad *indiferenciada*, el Dasein ya ha *caído en la publicidad*. Heidegger denomina a este estado *caibilidad*. “La ‘caibilidad’ dentro del ‘mundo’” significa una absorción en ser-con-el-otro, en la medida en que éste es guiado por lo-que-habla-la-gente, la curiosidad y la ambigüedad” (220) [175]. “El sí mismo. . . es primaria y usualmente inauténtico⁴, el uno-mismo. El ser-en-el-mundo siempre está caído” (225) [181].

Heidegger presenta una descripción estructural, es decir, no psicológica, de la caibilidad.

[Ya que] el encubrir se opone a toda intención expresa, en él y en la *tendencia* a él se manifiesta una *estructura* del ser del Dasein que se da con el Dasein. . . Al igual que la descubribilidad, el ser-con y el ser-en, la caída se refiere a una *estructura constitutiva* del ser del Dasein, en particular un fenómeno específico del ser-en, en que el Dasein tiene primero y constantemente su ser. . . El morar de este ser en el uno y en lo-que-habla-la-gente representa un estado desarraigado. . . (HCT, 274, cursivas mías)

Por el mero hecho de socializarse, el Dasein adopta la caibilidad del uno.

Primaria y usualmente el sí mismo se extravía en el uno. Se entiende a sí mismo en términos de aquellas posibilidades de existencia que “circulan” en el modo público “promedio” de interpretar el Dasein hoy día. (435) [383]

El Dasein es “lanzado proximalmente dentro de la publicidad del uno” (210) [167], de modo que “el estar excluido y encubierto pertenece a la *facticidad* del Dasein” (265) [222].

Desde luego, existe la posibilidad de una forma auténtica de absorción no excluida —“La ‘absorción en. . .’ tiene *principalmente* el carácter de estar-extraviado en la publicidad del uno” (220, cursivas mías) [175]—, pero cada individuo crece en una inteligibilidad promedio, de manera que, incluso en el modo indiferenciado del Dasein, *siempre* se asume *previamente* la nivelación, y con ello la fascinación, etc. “El Dasein en cada caso ya se ha descarriado y no se ha reconocido a sí mismo” (184) [144]. Entonces, el *caer en la trampa* de la no-primordialidad del uno no es un acto positivo, sino sólo algo que le ocurre a uno tal como caer en un campo gravitacional. Así, el Dasein indiferenciado literalmente no tiene opción, ya ha cedido a la atracción que lo aparta de la primordialidad. En palabras de Heidegger, es como si el uno hubiera optado de antemano.

Con el extravío del Dasein en el uno, ya se ha decidido la capacidad-de-ser fáctica más cercana a él (las tareas, reglas y normas, la urgencia y extensión del ser-en-el-mundo solícito e interesado). . . Así el Dasein no opta, es arrastrado por el nadie. (312) [268]

Como veremos, aun cuando el Dasein actúe auténticamente, deberá hacer lo que tiene sentido según las normas públicas y usar el equipo público, de modo que en todo lo que haga haya un continuo alejamiento de la primordialidad. El resistirse a la caída requiere de un esfuerzo constante.

Ahora la interpretación filosófica tradicional del Dasein como presente se puede investigar hasta el momento en que cae víctima del uno. En efecto, al final de la sección sobre el uno, encontramos uno de los pasajes claves concernientes a la descripción tradicional del Dasein como presente.

A partir del tipo de ser que pertenece al uno —el tipo más próximo— el Dasein cotidiano extrae su modo preontológico de interpretar su ser. . . La Interpretación ontológica sigue la tendencia a interpretarlo así: comprende al Dasein en términos del mundo y se encuentra con él como una entidad intramundana. Pero eso no es todo: incluso esa sensación de ser en términos

de lo cual se comprenden estas entidades "sujeto", es una sensación que esa ontología del Dasein "más cercana" a nosotros se permite presentar en términos del "mundo" ". Pero ya que el fenómeno del mundo se omite en esta absorción en el mundo, su lugar es tomado por lo presente dentro-del-mundo, a saber, las cosas. (168) [130]

Hasta aquí hemos analizado (1) las tres formas estructurales de *caer fuera*, una estructura necesaria incluso del Dasein auténtico, y (2) la *caibilidad* del uno que hace del *haberse alejado* un punto de partida necesario para el Dasein indiferenciado, y del alejarse una tendencia constante incluso para el Dasein auténtico. Hemos dejado para el Apéndice la confianza de Heidegger en una descripción kierkegaardiana de cómo la caibilidad pública surge de la *huida* y cómo un modo de ser del Dasein cambia de *indiferenciado* a *inauténtico* cuando sucumbe a la *tentación* de *encubrir activamente* su desasosiego.

La estructura del cuidado (the care-structure)

I. El cuidado como el ser del Dasein

El cuidado unifica varios aspectos estructurales del modo de ser del Dasein. Así resume Heidegger la estructura del cuidado y sus relaciones con la estructura del ser-en:

El Dasein existe como un ser para quien, en su ser, ese mismo ser es un *problema*. Esencialmente adelante de sí mismo, se ha proyectado en su capacidad para ser antes de proseguir con una mera consideración de sí mismo. En su proyección se auto-revela como algo que ha sido arrojado. Ha sido arrojadamente abandonado en el “mundo” y cae dentro de él interesadamente. Como cuidado —es decir, como existiendo en la unidad de la proyección arrojada caídamente—, esta entidad se ha revelado como un “ahí”. (458) [406]

Cuidar, entendido ontológicamente, es “hacer de él mismo un problema”, y ahora sabemos que esto último puede adoptar muchas formas, desde el uso más involucrado del equipo hasta un mero contemplar desinteresado.

El cuidado, como una totalidad estructural primordial, está “antes” de cada “actitud” y “situación” fáctica del Dasein, y lo hace existencialmente *a priori*; esto significa que siempre yace *en* ellas. Así, este fenómeno de ninguna manera expresa una prioridad de la actitud “práctica” sobre la teórica. Cuando nos cercioramos de algo presente por el mero hecho de mirarlo, esta actividad tiene el mismo carácter del cuidado que una “acción política” o tomar un descanso y divertirse. La “teoría” y la “práctica” son posibilidades del ser para una entidad cuyo ser se debe definir como “cuidado”. (238) [193]

Esta no es una afirmación psicológica, óptica. Antes Heidegger observa:

[El cuidado] se debe considerar un concepto estructural ontológico. No tiene nada que ver con “tribulación”, “melancolía” o las “cuitas de la vida”, a pesar de que ónticamente uno puede toparse con ellas en cada Dasein. Estas — como sus opuestos, la “alegría” y el “estar libre de cuidado”— son posibles ónticamente sólo porque el Dasein, cuando se entiende *ontológicamente*, es el cuidado. (84) [57]

Así Heidegger intenta evitar una comprensión del cuidado como inquietud o preocupación pragmática —connotaciones del término *Sorge*, que en alemán significa cuita o preocupación, como en “las cuitas del mundo”. En una conversación con Heidegger, le señalé que en inglés “cuidado” (*care*) tiene connotaciones de amor y cariño. Me respondió que eso era afortunado, ya que con el término “*care*”, él quería nombrar el hecho muy general que “*Sein geht mich an*”, aproximadamente, que el ser me llega o toca. Por lo tanto, todos los sentidos ónticos del cuidar se deben incluir como modos del cuidar ontológico:

Ya que ser-en-el-mundo es esencialmente cuidado (*Sorge*), el estar-en-medio-de lo disponible se podría considerar en nuestros análisis previos como *interés* (*Besorgen*), y el ser con el Dasein-con de los otros que encontramos dentro-del-mundo se podría considerar como *solicitud* (*Fürsorge*). (237) [193]

Entonces, el cuidado es la “totalidad existencial formal del todo estructural ontológico del Dasein” (237) [192]. (Aquí “formal” tiene el mismo significado que vimos al analizar “sentido”; es una estructura muy general que siempre se completa de algún modo específico). “La ‘generalidad’ trascendental del fenómeno del cuidado y de todos los *existentialia* fundamentales es. . . lo suficientemente amplia como para constituir la base sobre la cual debe moverse *toda* interpretación óntica del Dasein que pertenezca a una cosmovisión” (244) [199-200]. Esta es la respuesta de Heidegger al relativismo cultural total. Hay una estructura común para todos los modos de ser humano. Cada cultura es una auto-interpretación diferente, pero *cualquier* modo auto-interpretante de ser tiene la estructura-de-revelabilidad llamada cuidado. (Ver Tabla 9).

II. El sí mismo (self)

Aquí cabe reunir el disperso análisis de Heidegger respecto al Dasein como un sí mismo, el cual se aborda explícitamente en la Sección 64 sobre el Cuidado y la Individualidad (*Selfhood*).

Tabla 9

Estructura de la revelabilidad y el revelar: "La revelabilidad. . . pertenece equiprimordialmente al mundo, al estar-en y al sí mismo". (263) [220]

	Sensibilidad (<i>Affectedness</i>)		Comprensión
<i>El mundo</i>	(Perceptividad).	Articulación (a minúscula).	Significancia.
Mundo vigente.	Estado de ánimo.	Significaciones específicas.	Espacio para maniobrar.
El claro, (sustantivo) la situación.	Las cosas se manifiestan como importando.		Las acciones se manifiestan como aquello que tiene sentido hacer.
<i>Estar-en</i> Actividad vigente, ser-mi-ahí, aclarar. (verbo)	Arrojado. En un estado de ánimo.	Caer. Absorto en enfrentar.	Proyectar. Apremiar hacia posibilidades.
<i>El sí mismo</i>	Como me está yendo.	Ser lo que estoy haciendo.	Capacidad-de-ser yo.
Cuidado (cuita)	Facticidad. Estar-de-antemano en.	Caibilidad. Estar- en-medio-de.	Existencia. Estar-adelante-de- sí-mismo.
	Pasado.	Presente.	Futuro.

A. Un problema de prioridad

Para empezar, pareciera haber una incongruencia en la descripción de Heidegger sobre el sí mismo. En su análisis de la relación entre el uno-mismo (*one-self*) y el sí mismo auténtico, no queda claro cuál es más básico. La contradicción se hace más evidente cuando uno yuxtapone las siguientes dos citas:

El ser-sí-mismo [*self-being*] auténtico. . . es una modificación existentiell. . . del uno como un existencial esencial. (168) [130]

El uno-mismo. . . es una modificación existentiell del sí mismo auténtico. (365) [317]

¿Cuál es una modificación de cuál? Para conciliar estas dos afirmaciones, debemos empezar distinguiendo *tres* formas en que Heidegger utiliza el término “sí mismo”. Primero, el Dasein como cuidado —es decir, hacer de su propio ser un problema para él— se llama engañosamente un sí mismo. “El cuidado ya alberga dentro de sí el fenómeno del sí mismo” (366) [318].

Segundo, puesto que el Dasein siempre ya está socializado en las prácticas públicas, el Dasein siempre ya es un uno-mismo.

Como una entidad entregada a su ser, también sigue entregado al hecho de que siempre debe haberse encontrado a sí mismo —pero de una manera que surge no tanto de una búsqueda directa como de una huida. (174) [135]

La pregunta del “*quién*” del Dasein ha sido respondida con la expresión “sí mismo”. . . En líneas generales, yo no soy el “quién” del Dasein; su “quién” es el uno-mismo. (312) [268]

Ya que el Dasein siempre debe encontrarse a sí mismo en las prácticas públicas, el Dasein comienza como un uno-mismo. Esto es lo que antes llamamos el Dasein en su modalidad indiferenciada.

Tercero, el Dasein puede llegar a ser inauténtico o auténtico. El Dasein puede “escoger al uno como su héroe”, en cuyo caso es inauténtico, o puede afrontar la angustia y convertirse en un sí mismo auténtico. (Ver Tabla 10).

La existencia auténtica no es algo que flota sobre la cotidianidad de la caída; existencialmente es sólo una forma modificada en que se coge esa cotidianidad. (224) [179]

Cuando el Dasein. . . se devuelve desde el “uno”, el uno-mismo se modifica de una manera existentiell, de modo que se convierte en un ser-sí-mismo *auténtico*. (313) [268] (Ver Apéndice).

Esta descripción de la individualidad hace del ser un sí mismo auténtico, una modificación existentiell del uno-mismo. Heidegger debiera haber dejado las cosas hasta aquí, pero, como recién señalamos, también dice que “el uno-mismo es una modificación existentiell del sí

mismo auténtico". Es desafortunado que haya dicho esto, pero, como veremos en el Apéndice, Heidegger lo necesita para su análisis del llamado de la conciencia. La conciencia llama al sí mismo auténtico oculto por encima, por decirlo así, del uno-mismo.

¿Y hacia qué es llamado uno cuando lo apelan de esta manera? Hacia el *propio sí mismo* de uno. No hacia aquello que el Dasein considera, puede hacer o en lo cual se interesa al ser con otro públicamente, ni hacia aquello de lo cual se ha asido, que ha iniciado o por lo cual se ha permitido ser llevado. . . Y ya que sólo el *sí mismo* del uno-mismo es apelado y apuntado, el "uno" se colapsa. (317) [273]

Desde luego, este sí mismo verdadero más profundo no es un ego aislado:

Cuando el uno-mismo es apelado, es llamado hacia el sí mismo. . . no al sí mismo que uno tiene en mente cuando contempla "analíticamente" las condiciones psíquicas y lo que está detrás de ellas. El llamado al sí mismo en el uno-mismo no lo fuerza hacia el interior de sí mismo, de modo que pueda excluirse del "mundo externo". (318) [273]

Tabla 10

Modalidades de revelación del Dasein.

	Relación del Dasein con las normas	Auto-comprensión del Dasein	Modo de ser del Dasein
Primordial	Adoptar al uno (y asumirse a sí mismo).	Comprensión genuina (revela el ser del Dasein).	Auténtico.
Positivo	Caer-en-con el uno (caer-fuera-de sí mismo). Conformidad.	Comprensión cotidiana (falta de fundamento; excluye al ser).	Indiferenciado.
Privativo	Caer-en-la-trampa-de el uno (alejarse-de sí mismo). Conformismo.	Malentendido (completa falta de fundamento; encubre al ser).	Inauténtico.

Pero el Dasein aún no ha enfrentado la angustia. ¿Cómo podría el sí mismo auténtico estar ahí de antemano para ser apelado? Para descifrar esta engañosa afirmación, cabe recordar que ya que el cuidado describe la estructura más básica del Dasein como arrojada a hacer de su ser un problema, el Dasein es arrojado a ser un sí mismo. “Al ser su *sí mismo*, el Dasein es, *como* un sí mismo, la entidad arrojada” (330) [284-285]. Ya que esta estructura del cuidado arrojada es llamada a convertirse en un sí mismo auténtico, podríamos denominarla, de una manera algo engañosa, un sí mismo auténtico potencial. Heidegger se acerca a esto cuando dice:

La individualidad se debe discernir existencialmente sólo en la auténtica capacidad-de-ser un sí mismo [del Dasein] —es decir, en la autenticidad del ser del Dasein *como cuidado*. (369) [322]

Habría sido menos engañoso denominar a este “sí mismo” básico la capacidad-de-ser-auténtico del Dasein en lugar de la auténtica-capacidad-de-ser del Dasein.

B. El problema del solipsismo

Surge otra aparente contradicción al contraponer la cita tomada de las charlas de 1923 —“El Dasein como dueño de sí mismo no significa una relativización aislante a. . . lo individual (*solus ipse*)”¹— y la cita de *Ser y Tiempo* donde Heidegger describe su visión como “‘solipsismo’ existencial” y dice: “La angustia individualiza al Dasein y por eso lo revela como ‘*solus ipse*’” (233) [188]. ¿Cómo podemos conciliar estas dos afirmaciones?

El Dasein revelado como *solus ipse* en la angustia no puede ser el sí mismo del Dasein inauténtico o auténtico, ya que éstos se definen como maneras diferentes de ser-en-el-mundo. Más bien, debe ser lo que queda del Dasein cuando se aferra a la angustia y se destaca en la nada —cuando lo único que queda es la angustia estando angustiada. En esta condición extrema de autenticidad no genuina, el Dasein se auto-vivencia no como un sí mismo, sino como un arrojado y puro “que es y tiene que ser” (174) [135]. Pero ésta es una condición de quiebre definitiva. No revela lo que el Dasein, como cuidado, realmente es. Heidegger no es un solipsista existencial; por eso es que en el pasaje recién citado pone solipsismo entre comillas. La cita de la página 233 continúa así:

Pero este “solipsismo” existencial está tan lejos del desplazamiento de poner una cosa-sujeto aislada dentro del vacío inocuo de un ocurrir sin mundo, que,

en un sentido extremo, lo que hace es precisamente poner al Dasein frente a frente con su mundo como mundo, y así ponerlo frente a frente consigo mismo como ser-en-el-mundo. (233) [188]

El mismo argumento es válido cuando en un pasaje posterior Heidegger habla del ser-hasta-la-muerte como *no relacionado*. (Ver Apéndice). Esta es probablemente la condición de quiebre ocasionada por la angustia frente a la muerte, a diferencia del ser-en-el-mundo-con-otros que viene de encarar resueltamente la muerte.

III. La temporalidad como un medio para descifrar el cuidado

Tal como el cuidado nos permite unificar los diversos aspectos estructurales del Dasein en la noción de un ser que hace un problema de su ser, así también la temporalidad nos permite descifrar la estructura tripartita del cuidado.

Cuando investigamos el sentido del cuidado, estamos preguntando qué posibilita la totalidad del todo estructural articulado del cuidado, en la unidad de su articulación como la hemos desplegado. (371) [324]

Así define Heidegger el cuidado, que debiera sonar verbalmente como cuidando (*caring*):

El ser del Dasein significa adelante-de-sí-mismo-estando-de-antemano-en-(el-mundo) como estando-en-medio-de (entidades que se encuentran dentro-del-mundo). Este ser llena la significación del término "*cuidado*", que se utiliza de una manera puramente ontológico-existencial. (237) [192]

Por lo tanto, el Dasein está *de antemano en, adelante de sí mismo y en medio de*. Por esta razón Heidegger habla de la *temporalidad* como el sentido del cuidado. "La temporalidad se auto-revela como el sentido del cuidado auténtico" (374) [326]. "La unidad primordial de la estructura del cuidado radica en la temporalidad" (375) [327].

Los detalles de cómo la temporalidad provee el horizonte final para comprender el Dasein, el mundo, y cómo se presuponen entre sí, son el principal aporte de la Segunda División, y si bien escapa al objetivo de este comentario, a partir del siguiente análisis se puede inferir una idea aproximada. Primero Heidegger resume los resultados fenomenológicos básicos de la Primera División y formula la pregunta más esencial:

El interés circunspecto incluye la comprensión de un todo involucramental, comprensión que se basa en una comprensión anterior de las relaciones del “a-fin-de”, el “hacia-lo-cual”, el “hacia-esto” y el “en-bien-a”. La interconexión de estas relaciones se ha presentado antes como “significancia”. Su unidad conforma lo que llamamos el “mundo”. *La pregunta surge de cómo es ontológicamente posible algo como el mundo en su unidad con el Dasein. ¿Cómo debe ser el mundo para que el Dasein pueda existir como ser-en-el-mundo?* (415, cursivas mías) [364]

Enseguida Heidegger examina los resultados de su análisis existencial de la cotidianidad. Ahora se puede considerar que el Dasein como arrojado, cayendo, proyectándose, es decir, como estando-de-antemano-en, estando-en-medio-de y estando-adelante-de-sí-mismo, posee lo que Heidegger denomina una *estructura temporal extática*, o sea, la actividad de aclarar está *fuera de sí misma* al abrir el pasado, el presente y el futuro. Correlativamente, el equipo, como aquello ya dado por sentado como recurso (el con-lo-cual), aplicado al enfrentar del momento (el a-fin-de) y dirigido hacia algún resultado (el hacia-lo-cual), forma un claro que tiene lo que Heidegger llama una *estructura temporal horizontal*. Si luego agregamos que el Dasein, como cayendo, debe manifestarse a través de su absorción en el mundo, vemos que los *éxtasis* temporales del modo de ser del Dasein se deben representar en el *horizonte* temporal del mundo de la actividad cotidiana. Entonces, en el nivel más completo y satisfactorio, finalmente podemos comprender cómo y por qué cada Dasein, a través de su ahí, de su apertura centrada, es el mundo. Así Heidegger concluye: “El Dasein es su mundo existentemente”. (Esta no es una formulación ideal, pero debe significar que el Dasein es *el* mundo existiendo, ya que el Dasein es ser-en-el-mundo, y la pregunta en esta sección es: ¿cómo es ontológicamente posible *el* mundo en su unidad con el Dasein?).

Heidegger presenta este último *tour de force* en dos densos párrafos.

Definimos el ser del Dasein como “cuidado”. El sentido ontológico del “cuidado” es la temporalidad. Mostramos que la temporalidad constituye la revelabilidad del “ahí”, y cómo lo hace. En la revelabilidad del “ahí”, el mundo se revela junto con él. Por lo tanto, la unidad de la significancia —es decir, el constructo ontológico del mundo— también se debe fundamentar en la temporalidad. La condición temporal-existencial para la posibilidad del mundo radica en el hecho de que la temporalidad, como unidad extática, tiene algo como un horizonte. . . El horizonte de la temporalidad en su totalidad determina aquello en base a lo cual se revelan esencialmente las entidades que existen fácticamente. (416) [364-365]

En la medida en que el Dasein existe fácticamente, se comprende a sí mismo en la forma en que su “en-bien-a-sí-mismo” se conecta con algún “a-fin-de” vigente. Aquello dentro de lo cual el Dasein existente se comprende a sí mismo, está “ahí” junto con su existencia fáctica. Aquello dentro de lo cual uno se comprende a sí mismo primariamente, tiene la clase de ser del Dasein. El Dasein es su mundo existentemente. (416) [364]²

Implicaciones filosóficas de una hermenéutica de la cotidianidad

I. Dasein, mundaneidad y realidad

Ahora cabe investigar las implicaciones epistemológicas y ontológicas de los fenómenos que hemos descrito.

Necesitamos analizar las interconexiones ontológicas del cuidado, de la mundaneidad, disponibilidad y presencia. . . Esto resultará en una caracterización más precisa del concepto de *realidad* en el contexto de un examen de las cuestiones epistemológicas introducidas por esta idea y planteadas en el realismo e idealismo. (228) [183]

Heidegger desea reformular y así resolver los problemas filosóficos concernientes a la posibilidad de conocer una realidad independiente. Estos problemas se conectan con el asunto sobre la relación de los seres humanos con las cosas. Se supone que lo real es independiente de nosotros y de nuestras prácticas. La tarea de Heidegger es mostrar que lo real se debe *revelar* en base a nuestro ser/estar-en-el-mundo que sin embargo puede *ser/estar* “en sí mismo”. Además, la verdad obviamente se relaciona con nosotros, ya que nuestras afirmaciones son las que pueden ser verdaderas; pero Heidegger necesita mostrar cómo nuestras afirmaciones pueden ser verdaderas con respecto a cosas independientes de nosotros. En ambos casos, Heidegger desea usar su análisis de ser-en-el-mundo para evitar los problemas tradicionales y así salvar lo fenomenológicamente defendible según el sentido común y la tradición filosófica.

A. Origen de la ontología tradicional

Antes de introducir la descripción de Heidegger sobre la relación del Dasein y la realidad, examinemos su descripción de la curiosidad y cómo él deriva y critica la afirmación ontológica tradicional de que la realidad última se compone de sustancias independientes libres-de-contexto.

El interés puede detenerse finalmente en el sentido de que uno interrumpe la actuación [de uno] y toma un descanso. . . En el reposo, el interés no desaparece; sin embargo, la circunspección se libera y deja de estar ligada al mundo del trabajo. . . Cuando la circunspección se ha liberado, ya no hay algo disponible en lo cual interesarnos para aproximar. . . El Dasein se deja llevar sólo por las apariencias del mundo; siendo esta clase de ser, le interesa desligarse de sí mismo como ser/estar-en-el-mundo. (216) [172]

La filosofía tradicional privilegia esta actitud desapegada:

El ser es aquello que aparece en la percepción pura que pertenece al contemplar, y sólo a través de ese ver se descubre el ser. La verdad primordial y genuina reside en la contemplación pura. Desde [Parménides] hasta ahora, esta tesis ha seguido siendo la base de la filosofía occidental. (215) [171]

En un pasaje posterior a esta descripción del origen de la ontología tradicional, Heidegger agrega que ésta comprende todas las modalidades del ser en función del modo de ser que encuentra cuando contempla las entidades presentes:

Nuestra interpretación de la comprensión ha mostrado que, de acuerdo con su tipo de ser caído, [el Dasein] se ha desviado primaria y usualmente hacia una comprensión del "mundo". Aun cuando éste no sólo es un problema de experiencia óptica sino también de comprensión ontológica, la interpretación del ser se orienta en primera instancia a partir del ser de las entidades intramúndicas. Por lo tanto, no se considera el ser de lo primariamente disponible, y las entidades se conciben primero como un contexto de cosas (*res*) presentes. El "ser" cobra el significado de "realidad". La sustancialidad se convierte en la característica básica del ser. . . Como cualquier otro ser, el *Dasein* también *está presente como algo real*. . . Mediante esta prioridad [de lo presente], la ruta hacia un genuino análisis existencial se desvía, y así también ocurre con nuestra visión del ser de lo primariamente disponible dentro-del-mundo. (245) [201]

Esta derivación parece un tanto simple. Efectivamente, al llegar a este punto, Husserl escribió al margen de su ejemplar de *Ser y Tiempo*: "¿Es todo esto una necesidad esencial?". Sin embargo, para bien o para mal, la afirmación de Heidegger parece ser que, cuando el Dasein descansa, entonces tiene tiempo para reflexionar sobre lo revelado, y olvidando el contexto en que ha estado involucrado, ve lo presente revelado por la contemplación como lo presente-puro auto-subsistente de la ontología tradicional; y entonces intenta explicar todo lo demás en función de esta realidad última.

[Esto] fuerza a la problemática general del ser en una dirección que está fuera de su curso. Los otros modos de ser se definen en forma negativa y privada con respecto a la realidad [como presencia-pura]. (245) [201]

II. Reconsiderando el problema de la realidad

Si la ontología fundacional tradicional está básicamente viciada, una hermenéutica de la cotidianidad tendrá que reconsiderar los problemas tradicionales planteados y no respondidos por la antigua ontología, con la esperanza de eludirlos.

A. La cuestión epistemológica de la existencia del mundo externo

Durante largo tiempo se ha sostenido que lo real se capta a través de aquel tipo de saber que se caracteriza por la contemplación. . . En tanto la realidad tenga el carácter de algo independiente y “en sí mismo”, la pregunta sobre el significado de la “realidad” se enlaza con aquella sobre si acaso lo real puede ser independiente “de la conciencia” o si acaso puede haber una trascendencia de la conciencia en la “esfera” de lo real. (246) [202]

Desde Descartes, los filósofos han intentado demostrar la existencia de un mundo de objetos fuera de la mente. Kant consideraba escandaloso que tal demostración jamás hubiera tenido éxito. Heidegger sostiene que lo escandaloso es que los filósofos hayan buscado tal demostración. Parte del problema es que la tradición no distingue entre el “mundo” (universo) como una totalidad de objetos y el mundo como el equipo y prácticas organizados en que se involucra el Dasein, de hecho, en función de lo cual el Dasein se auto-define. En vez de considerar a los seres humanos como sujetos que se destacan de una totalidad de objetos, debemos comprender que sólo en el trasfondo de las prácticas y el equipo ya asumidos podemos poner en duda la existencia de objetos individuales, e incluso de todo un ámbito de objetos. Para librarnos de los problemas tradicionales, debemos pasar de la epistemología a la ontología existencial:

Nuestro examen de las presuposiciones inexpresadas de intentos para resolver el problema de la realidad usando formas solamente “epistemológicas”, muestra que este problema se debe estudiar de nuevo, como uno ontológico, volviendo al análisis existencial del Dasein. (252) [208]

Si el “*cogito sum*” ha de servir como punto de partida para el análisis existencial del Dasein, entonces se debe dar vuelta, y además su contenido necesita una nueva confirmación ontológico-fenomenal. Luego el “*sum*” se afirma primero, y ciertamente en el sentido de que “yo estoy en un mundo”. Como esa

entidad, “yo soy” la posibilidad de varios modos de comportarme (*cogitationes*) como maneras de estar en medio de seres intramundanos. Descartes, en cambio, dice que los *cogitationes* están presentes y que un *ego* también está presente como un *res cogitans* desprovisto de mundo. (254) [211]

Logramos escepticismo sólo cuando reflexionamos filosóficamente sobre la estructura de la intencionalidad representacional deliberativa; en cambio, las prácticas de encaramiento no representan y por eso tampoco pueden falsear. O más exactamente, ya que incluso las prácticas individuales de encaramiento pueden “falsear”, en el sentido de tomar algo por lo que no es y por eso dejar de enfrentarlo, lo que no puede fallar es el encaramiento de trasfondo que permite el éxito o fracaso de todos los niveles de enfrentamiento específico. Cuando entendemos al Dasein como “ser el mundo existentemente” y al mundo como una pauta organizada de prácticas y equipo que forma el trasfondo en base al cual cobran sentido todas las actividades y pensamientos, vemos que el mundo se debe revelar conjuntamente con el Dasein.

La pregunta de si hay siquiera un mundo y si acaso se puede demostrar su existencia, no tiene sentido si es planteada por el *Dasein* como ser-en-el-mundo; ¿y quién más podría plantearla? (246-247) [202]

Ya que no puede haber ningún Dasein salvo el que se manifiesta en el verdadero enfrentamiento con el equipo, etc.: “Las entidades dentro-del-mundo en cada caso ya se han revelado conjuntamente con el Dasein como ser-en-el-mundo” (251) [207].

El problema del mundo externo surge para aquellos que desde Descartes hasta Husserl y Searle creen que toda nuestra actividad es mediada por representaciones internas, porque sólo entonces nos podemos preguntar si nuestros contenidos intencionales corresponden a la realidad, o sea, como dice Searle, si se cumplen sus condiciones de satisfacción. Pero si en el Daseinar cotidiano, el enfrentar ocurre sin contenido intencional, no se puede formular la pregunta sobre la satisfacción de los estados intencionales.

Desde luego, cuando se produce una perturbación tenemos estados intencionales, y si reflexionamos podemos preguntarnos si *ellos* corresponden a la realidad, es decir, podemos cuestionar si nuestras *creencias* son verdaderas y si nuestras *experiencias visuales* son verídicas. Pero los estados intencionales tienen sentido y determinan las condiciones de satisfacción sólo en un trasfondo de enfrentamiento no analizable en función del contenido intencional. Así, mientras se puede formular la pregunta de si los estados intencionales específicos corres-

ponden a sus objetos, no se puede formular la pregunta correspondiente sobre el ser-en-el-mundo.

Sólo cuando un filósofo como Husserl trata las destrezas de trasfondo según el modelo de deliberación como una red de estados intencionales, es decir, un sistema de creencias y reglas, podemos preguntarnos si esta red corresponde a la realidad, y volver a formular la pregunta escéptica. Pero Heidegger ya ha argüido que es ilegítimo este desplazamiento desde los estados intencionales que tienen sentido en un trasfondo al trasfondo como siendo sólo más estados intencionales, ya que resulta en una descripción empobrecida del ser-en a partir de la cual no se puede reconstituir el fenómeno original investigado.

Entonces, el demostrar la existencia de un mundo externo presenta un problema sólo cuando consideramos equivocadamente al Dasein como una sustancia presente que contiene experiencias y significados, y al mundo como un conjunto de entidades presentes externas al sujeto. Cuando examinamos la cotidianidad, vemos que es innecesario responder la pregunta escéptica, aún planteada por Husserl, y que además viola las condiciones para que tenga sentido.

El “problema de la realidad” en el sentido de la pregunta de si hay un mundo externo presente y si se puede demostrar la existencia de ese mundo, resulta ser un problema imposible, no porque sus consecuencias lleven a impasses inextricables, sino porque la misma entidad que le sirve de tema rechaza, por decirlo así, cualquier formulación de esta pregunta. (250) [206]

Todos los intentos, como el de Buber o en algunas lecturas de Stanley Cavell, por responder al escepticismo alegando que la relación de una persona con el mundo no es de conocer, sino más bien una relación “yo-tú”, aceptación o fe, yerran el punto.

Tener fe en la realidad del “mundo externo”, ya sea correcta o incorrectamente; “demostrar” esta realidad, ya sea adecuada o inadecuadamente; *presuponerla*, ya sea explícitamente o no —tales intentos que no han dominado sus propias bases con plena claridad, presuponen un sujeto proximalmente *sin* mundo o inseguro de su mundo, y que, en el fondo, primero debe asegurarse de un mundo. (250) [206]

Heidegger puntualiza esta crítica en una charla:

En nuestra relación con el mundo no existe nada que fundamente el fenómeno de creencia en el mundo. Yo aún no he podido encontrar este fenómeno de creencia. Más bien, lo peculiar es precisamente que el mundo esté “ahí” *antes* de toda creencia. . . Es inherente al ser del mundo que su existencia no nece-

site garantías con respecto a un sujeto. Si este problema llega a surgir, es necesario que el Dasein se vivencie en la composición más elemental de su ser como ser-en-el-mundo. Esto elimina el fundamento para cualquier asunto sobre la realidad del mundo. (HCT, 215, 216)

Al concluir este análisis, es inevitable observar que Heidegger jamás menciona los sueños. Es natural, ya que está reaccionando en contra de la tradición de Husserl/Searle en que lo que lleva al escepticismo es la *auto-suficiencia del contenido intencional*, y no la *privacidad de las experiencias*. Así, sólo se puede suponer qué diría Heidegger sobre los sueños. Después de la penúltima cita, quizás afirmaría que, aunque podamos entender qué significa que un estado intencional esté insatisfecho —por ejemplo, que una creencia sea falsa—, la idea de que todo nuestro enfrentar podría ser un estado interno llamado sueño, olvida que el enfrentar absorto no involucra en absoluto experiencias ni contenidos intencionales privados. La hipótesis tradicional de que es posible que siempre estemos soñando, supone desde el principio un sujeto aislado relacionado con objetos por vía de experiencias internas, y así distorsiona la revelabilidad.

Tal vez Heidegger admitiera que si bien los sueños no se presentan como experiencias internas, sí se vivencian como una forma de revelar un mundo. Entonces, si soñáramos que estamos enfrentando objetos y equipo públicos, tendríamos que describir esto no como un flujo interno de experiencias oníricas privadas, sino como una apertura a un mundo no compartido. Esto no responde la pregunta tradicional, pero, como diría Heidegger, rechaza cierta formulación de ella. Quizás permitiría que los filósofos interesados en el asunto del escepticismo idearan mejores maneras de abordar los sueños.

B. El problema ontológico de una realidad independiente

Recientemente se ha convertido en un importante tema de debate la condición de las entidades supuestamente descubiertas por la ciencia natural, y la cuestión correlativa de la autoridad especial de la ciencia en nuestra cultura —cuestión planteada hace dos décadas por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Teóricos literarios, cientistas sociales y feministas, cada uno por razones propias, se han aliado a Kuhn en su ataque a la especial afirmación de que las ciencias naturales nos dicen la verdad sobre la realidad objetiva. A los teóricos literarios les gustaría aventajar a las ciencias mostrando que, después de todo, las teorías científicas son meros textos interpretativos y por lo tanto caen dentro del ámbito de las humanidades. Asimismo, los cientistas sociales, al señalar que la verdad científica es pro-

ducto de prácticas compartidas, intentan anexas la ciencia al campo de la sociología y la antropología. A las feministas también les gustaría socavar la autoridad del establecimiento científico, que correctamente consideran un bastión de dominación masculina. Todos estos grupos quisieran creer que la ciencia natural es sólo una práctica interpretativa más que de alguna manera ha persuadido a nuestra cultura a pensar que solamente ella tiene acceso a lo real. Aquí hay muchas cosas en juego. En palabras de Evelyn Fox Keller:

La pregunta de si el conocimiento científico es objetivo o relativo, es al menos en parte una pregunta sobre el derecho de los científicos a la autoridad absoluta. Si hay sólo una verdad y los científicos se sienten sus dueños. . . entonces la autoridad de la ciencia es inexpugnable. Pero si la verdad es relativa, si la ciencia está divorciada de la naturaleza y casada con la cultura, entonces la condición privilegiada de esa autoridad está fatalmente socavada.¹

Efectivamente hay algo equivocado en la veneración que profesa nuestra cultura por la ciencia natural, como si lo que la ciencia nos dice sobre las partículas elementales tuviera importancia fundamental para todos los aspectos de la vida. El éxito de libros como *El tao de la física* de Fritjof Capra, que nos dice que podemos respirar tranquilos porque la ciencia ya no es atomista ni materialista sino holística y etérea, demuestra que mucha gente cree que la ciencia tiene la última palabra acerca de la realidad. Pero el intento de limitar la ciencia negando que descubra algo en absoluto —como lo insinúa el título de un libro reciente, *Constructing Quarks*²— es claramente una reacción exagerada. Es erróneo concluir que, ya que las teorías físicas se desarrollan mediante las prácticas de los científicos y la autoridad de la ciencia se constituye a través de otras prácticas sociales, la física no descubre verdades sobre la naturaleza y por eso no tiene autoridad legítima. Este enfoque sólo pone en evidencia la inseguridad y el resentimiento de humanistas, cientistas sociales y feministas. Para socavar la autoridad ilegítima de la ciencia natural, especialmente la física, en nuestra cultura, bastaría con demostrar que, aunque la ciencia natural puede decirnos la verdad sobre los poderes causales de la naturaleza, no tiene un acceso especial a la realidad última. Esto es exactamente lo que Heidegger intenta mostrar.

Al principio podría parecer que la forma en que Heidegger responde al escepticismo —a saber, que tenemos acceso directo a los objetos en nuestro mundo porque, como apertura absorta, somos existientemente el mundo social compartido— lo obliga a considerar que no podemos tener acceso a una realidad independiente —que jamás po-

demos conocer los contenidos del *universo*. Por lo tanto, a algunos intérpretes les parece que Heidegger debe ser un realista *interno*, es decir, que debe sostener que no hay ningún “en sí mismo” —que la “realidad independiente” sólo existe relativa a nuestra definición de ella. Y, efectivamente, como señalarían ellos, él dice:

Únicamente porque el ser está/es “en conciencia” [nótese las comillas] —es decir, sólo porque es comprensible en el Dasein [o sea, en la actividad de Dasein]— el Dasein también puede comprender y conceptualizar características del ser como la independencia, el “en-sí-mismo” y la realidad en general. Sólo por esto son accesibles a la circunspección las entidades “independientes”, como se encuentran dentro-del-mundo. (251, mis comentarios entre paréntesis) [207]

Otros intérpretes entienden la fenomenología de Heidegger como una forma de instrumentalismo que sostiene que las entidades científicas son estructuras sociales esencialmente relacionadas con los objetivos humanos, o una forma de operacionalismo que iguala las entidades científicas con sus efectos o mediciones intramundanos. Tales anti-realistas, como dice Arthur Fine, “aceptan la idea conductista de que las prácticas funcionantes de intercambio conceptual agotan el significado del intercambio, dándole su significancia y contenido”.³ Pero del hecho de que nuestras prácticas son necesarias para *tener acceso* a las entidades teóricas, Heidegger jamás concluyó que éstas se deban *definir en función de* nuestras prácticas de acceso.

Intentaré mostrar que, en *Ser y Tiempo*, Heidegger es lo que se podría llamar un realista hermenéutico mínimo acerca de la naturaleza y los objetos de la ciencia natural, y que sigue siéndolo en trabajos posteriores, aun cuando se convierte en un crítico severo de la comprensión del ser que subyace a la investigación científica y a la tecnología.

Para comenzar, Heidegger no es un instrumentalista. A diferencia de los pragmatistas, acepta la visión griega de que los seres humanos son capaces de sumirse en un estado de ánimo de pura ecuanimidad y admiración en el cual pueden formular teorías que no tienen ninguna relación razonable con sus necesidades y objetivos. En su curso sobre Kant, contemporáneo a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger describe así la disciplina científica (*Wissenschaft*):

El conocimiento *científico* presupone que el Dasein existente opte libremente por revelar la entidad que aborda *por el puro placer de revelarla*. . . Así se discontinúan todas las metas conductuales que apuntan a la aplicación de lo

descubierto y conocido; y desaparecen todos esos límites que confinan la investigación dentro de objetivos técnicos planeados —la lucha se dirige únicamente a la entidad misma y sólo para liberarla de su ocultamiento, con lo cual precisamente la ayuda hacia lo adecuado para ella, es decir, le permite ser la entidad que es en sí misma.⁴

En este sentido, Heidegger siguió siendo un anti-instrumentalista toda su vida. En 1954 escribe: “Aun donde, como en la física atómica moderna, la teoría —por razones esenciales— necesariamente se convierte en lo opuesto del mirar directo, su objetivo es hacer que los átomos se exhiban ante la percepción sensorial, aun cuando esta auto-exhibición de las partículas elementales ocurra sólo muy indirectamente y de una manera que técnicamente involucre múltiples intermediarios”.⁵

Para entender la posición de Heidegger, es útil compararla con una visión recientemente planteada por Fine. Fine empieza señalando que el científico “cree en la existencia de aquellas entidades a las que se refieren sus teorías”⁶. Esto lo denomina Actitud Ontológica Natural (AON). En esta actitud, nos dice él, uno “acepta la evidencia de sus propios sentidos [con respecto a la existencia y características de los objetos cotidianos] y . . . acepta, *del mismo modo*, los resultados confirmados de la ciencia”.⁷ Luego agrega:

La AON nos ayuda a ver que el realismo difiere así de varios anti-realismos: el realismo le agrega una dirección *externa* a la AON, es decir, el mundo externo y la relación de correspondencia de la verdad aproximada; los anti-realismos añaden una dimensión *interna*, es decir, reducciones de la verdad orientadas-a-lo-humano, o conceptos o explicaciones. La AON sugiere que las características legítimas de estas adiciones ya están contenidas en la presunta condición igualitaria de las verdades cotidianas y las verdades científicas, y en nuestra aceptación de ambas como *verdades*. Ningunas otras adiciones son legítimas, y tampoco se requiere ninguna.⁸

Heidegger, al igual que Fine, desea mantenerse fiel a la comprensión en las prácticas científicas de trasfondo. Llamemos a esta visión realismo hermenéutico. Los realistas hermenéuticos sostienen que el realismo de trasfondo de una ciencia no se puede usar para *justificar* la afirmación de que los objetos de la ciencia existen independientemente de la actividad de los científicos, ni esta comprensión puede *dictaminar* qué estructura deben tener los objetos de la ciencia. Y como era de esperar, Heidegger no da argumentos para convencernos de que la ciencia está llegando a la verdad sobre la naturaleza. Más bien, (1) puntualiza qué dan por sentado las prácticas científicas cotidianas, a saber, que

hay una naturaleza en sí misma y que la ciencia puede darnos una explicación cada vez mejor sobre cómo funciona la naturaleza, y (2) trata de mostrar que esta auto-comprensión de la ciencia moderna es internamente coherente y compatible con las implicaciones ontológicas de nuestras prácticas cotidianas.

Según el realista hermenéutico, el realismo de trasfondo de la ciencia natural es incompatible con el realismo metafísico y el anti-realismo. Los científicos trabajan dentro de prácticas sociales que ni ellos ni los filósofos pueden trascender, y por eso la ciencia no puede justificar un realismo metafísico que afirme tener un *argumento independiente* en el sentido de que la naturaleza posee la estructura descubierta por la ciencia y que ésta está llegando a la única descripción verdadera de esta realidad independiente. Sin embargo, los científicos suponen que *pueden* descubrir la verdad sobre la naturaleza tal como es, independiente de las prácticas científicas, y por eso también es inaceptable el anti-realismo como idealismo metafísico o instrumentalismo.

En *Basic Problems*, Heidegger da una cabida ontológica a la visión realista de que, además de la forma en que se muestra la naturaleza en nuestro mundo, hay un modo de ser de la naturaleza en sí misma, exista o no el Dasein.

La naturaleza es un ejemplo de una entidad intramundana. En relación a esto, es indiferente cuán científicamente descubierta esté o no la naturaleza, es indiferente si consideramos este ser de una manera físico-química teórica, o pensamos en él en el sentido en que hablamos de la “naturaleza allá afuera”, colinas, bosques, praderas. . . Sin embargo, la intramundaneidad no pertenece al ser de la naturaleza. Más bien, en intercambios con este ser, la naturaleza en su más amplio sentido, entendemos que este ser es como algo presente. . . que en la parte que le corresponde siempre está de antemano. Está, aun cuando no lo descubramos, sin que lo encontremos dentro de nuestro mundo. El ser dentro del mundo *delega en* este ser, la naturaleza, sólo cuando se *descubre* como un ser. (BP, 168-169)

En *Ser y Tiempo* también se evidencia el realismo hermenéutico de Heidegger concerniente a entidades naturales como los árboles y los dinosaurios, y probablemente incluso los quarks:

Las entidades *son*, bastante independientemente de la experiencia mediante la cual se revelan, la situación en que se descubren y el entendimiento a través del cual se averigua su naturaleza. (228) [183]

Pero este pasaje prosigue: “el ser ‘está’ únicamente en la comprensión de aquellas entidades a cuyo ser pertenece algo como una compren-

sión del ser” (228) [183]. Pareciera que mientras las entidades naturales son independientes de nosotros, *el ser de la naturaleza* depende de nosotros.

La entidad como entidad es “en sí misma” e independiente de cualquier aprehensión de ella; sin embargo, el ser de la entidad sólo se halla en el encuentro y sólo se puede explicar, hacerse comprensible, a partir de la exhibición e interpretación fenomenales de la estructura del encuentro. (HCT, 217)

En dos proposiciones paradójicas de un curso dictado posteriormente, se resume lo que Heidegger desea establecer —que la naturaleza es en sí misma, pero que es ilegítimo preguntar acerca del “ser” en sí mismo:

(1) Los seres son en sí mismos los tipos de entidades que son, y en la forma que son, aun cuando. . . el Dasein no exista. (2) El ser no “es”, pero hay ser, en tanto el Dasein exista. (MFL, 153)

Para entender esto, se debe aclarar cómo usa Heidegger sus términos. Únicamente el Dasein descifra las cosas. Por eso la inteligibilidad de cada ámbito de cosas, o la comprensión del modo de ser de cada cosa, incluyendo el modo de ser de las cosas naturales, depende del Dasein. Pero la naturaleza como *un ser*, o conjunto de seres, no depende de nosotros, pues una forma en que el Dasein puede descifrar las cosas —hallarlas inteligibles— es como presentes, vale decir, como no relacionadas con nuestras prácticas cotidianas. Como lo resume Heidegger: “El cosmos puede existir sin seres humanos que habiten la tierra, y el cosmos estaba mucho antes de que existieran los seres humanos” (MFL, 169).

Los seres presentes se revelan cuando el Dasein adopta una actitud desapegada frente a las cosas y las descontextualiza —en términos de Heidegger, las desmunda (o despoja de mundo). Entonces las cosas se manifiestan como independientes de los objetivos humanos e incluso de la existencia humana. Como hemos visto, el desmundar sucede en dos etapas. Primero usamos destrezas e instrumentos para descontextualizar las cosas y sus atributos, los que entonces aparecen como objetos, colores, formas, sonidos, etc., sin significado. Tales datos son independientes de nuestros en-bien-a, pero no de nuestros sentidos. Luego inventamos teorías en que los datos presentes se consideran como evidencia de los quásares, quarks y otras entidades que no podemos vivenciar directamente. Estas entidades teóricas de ninguna manera necesitan ajustarse a nuestra comprensión cotidiana de los objetos, el espacio, el tiempo y la causalidad. Sin embargo, nuestra

teoría nos dice que estas entidades pertenecen a variedades naturales —tipos de cosas dentro de la naturaleza como el agua, el oro, el hierro, etc.—, y si es correcta, la teoría describe los poderes causales presentes de estas variedades naturales. No hay forma de quedarse al margen de la ciencia vigente y darle un apoyo metafísico arguyendo que deben haber clases naturales o que éstas constituyen el tema obligado de nuestra ciencia. A lo más, la fenomenología hermenéutica puede mostrar la coherencia de la “suposición” de trasfondo del científico natural en el sentido de que la ciencia puede descubrir cómo es la naturaleza en sí misma.

Desde luego, los seres humanos logran esta comprensión. Si no fuera por el Dasein como un claro donde encontrar entidades, sería imposible formular la pregunta de si podrían haber entidades independientes del Dasein, y es más, esta pregunta ni siquiera tendría sentido si el Dasein no le diera significado al modo presente de ser. Pero ya que los seres humanos sí existen y comprenden la presencia como un modo de ser, podemos descifrar las preguntas: ¿qué había aquí *antes de que comenzáramos a existir?* y ¿qué quedaría de la naturaleza *si el Dasein dejara de existir?*

Pero, sin duda, estas preguntas debemos formularlas desde adentro de esa comprensión del ser que por sí sola les da sentido. Sería insensato preguntar “¿qué habría estado presente si el Dasein *jamás hubiera existido?*”, si con ello queremos decir “¿cuál habría sido el caso si la pregunta anterior no tuviera sentido?”. Eso sería tratar al ser —la inteligibilidad— como si fuera en sí mismo. Cuando Heidegger considera esta moción, advierte:

Desde luego, “hay” ser sólo mientras el Dasein sea (es decir, sólo mientras sea ópticamente posible una comprensión del ser). Cuando el Dasein no existe, la “independencia” y el “en-sí-mismo” tampoco “son”. (255) [212]

No hay inteligibilidad en sí misma. No podemos preguntar si las cosas eran inteligibles antes de que nosotros existiéramos, ni si seguirían siéndolo si dejáramos de existir. La inteligibilidad no es un atributo de las cosas; es relativa al Dasein. Cuando el Dasein no existe, las cosas no son inteligibles ni ininteligibles. Si el Dasein no existe, las cosas no se revelan como algo, ni siquiera como presentes.

En tal caso, no se puede decir que las entidades son o no son. Pero *ahora*, mientras haya una comprensión del ser y por ende una comprensión de la presencia, sí se puede decir que *en este caso* las entidades seguirán siendo [o sea, seguirán estando presentes]. (255) [212]

Ya que efectivamente existimos y desciframos las entidades como presentes, también desciframos las cosas como independientes de nosotros, aunque este modo de inteligibilidad, es decir, este modo de ser, depende de nosotros como cualquier otro.

Si encontráramos las entidades sólo al usarlas, y nunca a través de una reflexión desapegada, de suerte que la disponibilidad y la no disponibilidad fueran los únicos modos de ser que conociéramos, no podríamos hacer inteligible la noción de entidades en sí mismas. Pero ya que comprendemos la presencia, podemos comprender que las entidades presentes habrían existido aun cuando el Dasein jamás hubiera existido. Efectivamente, dada nuestra comprensión de la presencia, así debemos comprender las cosas. Por ejemplo, lo que es ser un martillo depende esencialmente del Dasein y de sus artefactos culturales. Como hemos visto, ser un martillo es ser usado para golpear clavos y construir casas, etc. Para una cultura que siempre ató las cosas, no podría haber martillos, porque no habría nada que fuera el ser un martillo. Sin embargo, podría haber trozos de madera con pedazos de hierro en un extremo, porque la madera y el hierro son clases naturales y su ser y poderes causales no se refieren esencialmente a ningún a-fin-de o en-bien-a. El hierro y la madera no están aquí para hacer algo. El Dasein se puede desligar de sus intereses y así revelar entidades que existen independientemente de nosotros. En resumen, nosotros desciframos la realidad independiente, pero lo que realmente hay no depende de nosotros.

El hecho de que la realidad se fundamente ontológicamente en el ser del Dasein, no significa que sólo cuando y mientras el Dasein exista, lo real puede ser como aquello que es en sí mismo. (255) [212]

En los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger dejó en claro que la angustia, y no la ciencia natural, presenta la “evidencia” de que hay una naturaleza independiente de nosotros. Joseph Fell indica que, en una nota a pie de página en *The Essence of Reasons*, Heidegger sostiene que “La naturaleza está primordialmente manifiesta en el Dasein, porque el Dasein existe como algo que se sintoniza y se afecta en medio de los seres”, y en *What Is Metaphysics?*, agrega que la angustia “revela a los seres en su totalidad, pero hasta aquí ocultó extrañeza como el otro puro”.⁹

Tales declaraciones se deben haber interpretado como reminiscencias de Fichte, según quien el ego *propone* a la naturaleza como su otro puro, de modo que en su libro sobre Schelling, Heidegger se sien-

te obligado a rechazar la idea de que la otridad (*otherness*) pura es un significado dado por el Dasein.

Entre otras cosas, *Ser y Tiempo* también ha sido igualado con la posición básica de Fichte e interpretado mediante ella, algo irónico, porque si hay alguna posibilidad de comparación aquí, lo que dominaría en ella sería una completa oposición. Pero la "oposición" ya es falsa, porque el pensamiento en *Ser y Tiempo* no es sólo "realista" en contraste con el incondicional idealismo "egoísta" de Fichte. . . Según Fichte, el ego proyecta el mundo hacia adelante. . . según *Ser y Tiempo*. . . el Dasein es el arrojado.¹⁰

El Dasein probablemente es arrojado dentro de la naturaleza, pero la naturaleza dentro de la cual se lo arroja no se debe considerar un ser-en-sí-mismo desestructurado y viscoso como en Sartre. La angustia revela la naturaleza como otridad pura, pero esto no significa que la naturaleza no tenga una estructura óptica.

Sin embargo, hay otro problema que hace parecer a Heidegger, si no como un fichteano, al menos como un idealista kantiano. Ya que el tiempo, comprendido como una secuencia de ahora, antes y después de algún ahora presente, depende de la temporalidad del Dasein, se podría concluir que la naturaleza no puede estar en el tiempo. Heidegger parece afirmar eso cuando dice: "No hay tiempo-naturaleza, ya que todo el tiempo pertenece esencialmente al Dasein" (BP, 262). Y repite esta afirmación incluso en 1935:

En rigor, no podemos decir: hubo un tiempo en que el hombre no *era*. En todos los *tiempos*, él era, es y será, porque el tiempo se temporaliza sólo mientras el hombre es.¹¹

Sin embargo, esto sigue dejando abierta la posibilidad de que, al igual que en el caso de la espacialidad, "el espacio homogéneo de la naturaleza aparece sólo cuando las entidades que encontramos son descubiertas de tal forma que el carácter mundano de lo disponible se ve privado específicamente de su mundaneidad" (147) [112]; al destemporalizarse la temporalidad, se revelaría una secuencia pura de acontecimientos naturales. En su análisis del espacio, Heidegger agrega:

El hecho de que el espacio aparezca esencialmente en un mundo, aún no es decisivo para la clase de ser que posee. No necesita tener el tipo de ser característico de algo espacialmente disponible o presente. (147) [112]

Asimismo, ni siquiera se requiere la presencia del tiempo natural, aunque bien podría subsistir una especie de secuencia pura de los acontecimientos.

tecimientos. Sólo esto nos permitiría descifrar lo que Heidegger denomina el Cosmos, y también una naturaleza revelada en sí misma por la ciencia. Quizás estas tensiones no resueltas preocupaban a Heidegger cuando en una charla de 1929 dijo:

La interrogante de hasta qué punto se podría concebir la interpretación del Dasein como temporalidad de un modo ontológico-universal es una interrogante que yo mismo soy incapaz de resolver —sigue siendo absolutamente poco clara para mí. (MFL, 210)

Sea cual sea la respuesta de Heidegger, no debe contradecir su afirmación de que, para su estructura, las clases naturales no dependen del mundo ni de la temporalidad humana. Como dice Heidegger en *Basic Problems*:

Las cosas presentes son. . . las clases de cosas que son, aun cuando no se tornen intramundanas, aunque no entren al mundo y no haya ninguna oportunidad para ello. La intramundaneidad no pertenece a la esencia de las cosas presentes como tales; sólo es la condición trascendental, en el sentido primordial, para que las cosas presentes puedan emerger tal como son. (BP, 194)

Después de todo, sí conocemos hechos sustantivos sobre la naturaleza. Sabemos que los dinosaurios existieron, que fueron animales, que algunos eran herbívoros, etc. Por eso Heidegger llama a la naturaleza “el cosmos” y no “X” o la cosa en sí misma.

Si permite una secuencia de acontecimientos naturales, entonces la descripción de Heidegger es compatible con la afirmación de que la ciencia está llegando a entender bien las clases naturales como el hierro y el agua y sus poderes causales. Si resultara que estas variedades de cosas no poseen los atributos predichos, y los términos de clases naturales que los señalan se debieran eliminar del léxico de la ciencia, como el flogisto, entonces en principio aún se podría encontrar algún otro sistema de términos de clases naturales para referirse a las variedades naturales que realmente hay, aunque, desde luego, jamás podríamos estar completamente seguros de haber llegado a la descripción definitiva.

Pero aun cuando Heidegger probablemente piensa que la ciencia física está progresando en su comprensión de la naturaleza física, él no cree que esto indique que el enfoque científico de la realidad sea el único correcto, o siquiera que la ciencia física tenga el único enfoque correcto de la naturaleza. En sus charlas de 1928, observa:

Los seres tienen etapas de descubribilidad, diversas posibilidades en las que se manifiestan en sí mismos. . . No se puede decir, por ejemplo, que la física tiene el verdadero conocimiento sobre la esfera solar, en contraste a nuestra comprensión natural del sol.¹²

Así, aun cuando la visión de Heidegger es compatible con el realismo concerniente a las entidades estudiadas por la ciencia, él no es y jamás se podría considerar un fisicalista, reduccionista o materialista. Como hemos visto, en las Secciones 19, 20 y 21 arguye extensamente que la mundaneidad no se puede comprender en función de lo presente, y que por lo tanto lo presente, aun recontextualizado en una ciencia exitosa de la naturaleza, no puede proporcionar los elementos constitutivos fundamentales de la realidad. Una teoría de los poderes causales físicos de las clases naturales sólo nos dice lo que es *causalmente* real; no puede explicar la capacidad del Dasein para tratar con entidades de diversas maneras y así hacer inteligibles varios modos de ser, revelando con eso diversos seres, incluyendo las entidades descritas por la ciencia física. Así, la ciencia no puede ser una teoría de la realidad *última*. Por eso Heidegger rechaza el realismo *metafísico*. “El realismo intenta explicar la realidad ópticamente mediante conexiones reales de interacción entre cosas reales. . . [Pero] el ser jamás se puede explicar mediante las entidades, porque ya es aquello ‘trascendental’ para cada entidad” (251) [207-208]. Por eso Heidegger puede decir:

Si consideramos el trabajo de Descartes con respecto a la constitución de las ciencias matemáticas de la naturaleza y a la elaboración de la física matemática en particular, entonces estas consideraciones asumen naturalmente una significancia fundamentalmente positiva. Pero si se consideran en el contexto de una teoría general de la realidad del mundo, entonces se evidencia que a partir de ahora se establece la fatídica constricción de la indagación de la realidad, que hasta hoy no ha sido superada. (HCT, 184-185)

Heidegger además sostiene que la proyección científica moderna no es el único modo de comprender la naturaleza. Si, como Aristóteles, uno deseara relacionar una gran variedad de fenómenos en lugar de predecirlos y controlarlos, uno podría revelar causas finales en vez del tipo de poderes causales descubiertos por la física moderna. Así, quizás haya sólo una respuesta correcta a la búsqueda de causas *físicas*, pero muchas proyecciones diferentes pueden revelar la naturaleza tal como es en sí misma.

Lo representado por la física ciertamente es la naturaleza misma, pero sólo la naturaleza como área-objeto, cuya objetividad [*objectness*] primero se define y

determina a través del refinamiento característico de la física y se consigna expresamente en ese refinar. La naturaleza, en su objetividad para la ciencia física moderna, es sólo *una* forma en que se auto-revela aquello que presencia —que desde la antigüedad se ha llamado *physis*.¹³

Así, Heidegger negaría que la física moderna haya encontrado el vocabulario adecuado para describir la naturaleza y que ese vocabulario pueda servir para una ontología fundacional. Yo presumo que éste es el significado de su observación de 1938 al estilo de Kuhn:

[No podemos] decir que la doctrina galileana de los cuerpos en caída libre es verdadera y que la enseñanza aristotélica de que los cuerpos livianos tienden a elevarse es falsa; porque la comprensión griega de la esencia del cuerpo y el lugar y de la relación entre los dos se basa en una interpretación diferente de las entidades y por lo tanto condiciona una clase correspondientemente diferente de ver y cuestionar los acontecimientos naturales. Nadie presumiría sostener que la poesía de Shakespeare es más avanzada que la de Esquilo. Es aún más imposible decir que la comprensión moderna de lo que sea, es más correcta que la de los griegos.¹⁴

Aquí Heidegger obviamente intenta contradecir la opinión de que Galileo ha refutado a Aristóteles. No lo hace sosteniendo que ninguna de las dos teorías es verdadera con respecto a la naturaleza (como sostiene Kuhn), sino argumentando que ambas son verdaderas. Esta podría ser la inofensiva afirmación de que ambas son “iluminadoras”, pero en el contexto de la afirmación recién citada (“lo representado por la física ciertamente es la naturaleza misma”), debe ser la afirmación más radical de que diferentes teorías pueden revelar diferentes aspectos de la naturaleza. Desde luego, esta postura es insostenible si la teoría aristotélica del lugar natural se considera como una descripción de la causalidad física cuyo objetivo es explicar, por ejemplo, por qué caen las rocas, en el mismo sentido que la física moderna dice explicar el mismo fenómeno. En ese caso, según parece, la física moderna tendría razón y Aristóteles no. Sin embargo, Heidegger sostiene claramente que Aristóteles y Galileo formularon *distintos tipos de preguntas*, y así cada uno podría tener razón sobre distintos aspectos de la naturaleza.

Eso también podría ser verdadero si a uno no le interesa la causalidad física ni las causas finales, sino que prefiere recontextualizar lo presente en una teoría sobre la mente cósmica. Lo más probable es que no nos dé el control sobre la naturaleza, ni un modo de ver reflejados en el cosmos nuestros intereses, pero quizás nos ilumine. Asimismo, si uno no quiere basar su descripción de la realidad última en

la habilidad humana para descontextualizar, pero, como los navajos, es capaz de ver el mundo cotidiano como sagrado o lleno de dioses (mientras no se crea que éstos tienen poderes físicos), eso bien podría permitir que los seres sagrados se manifestaran.¹⁵ La física no muestra que el budismo o los navajos estén equivocados, ni contradice a la cristiandad. No tiene una visión sobre el significado último de la realidad. El poder físico último bien podría residir en los quarks, pero es posible que el poder de salvación último, por ejemplo, sea Cristo. Los poderes físicos del hierro son esenciales para que los martillos sean eficaces, pero son irrelevantes cuando se trata de hacer crucifijos poderosos.¹⁶

Como señalé en la introducción a este comentario, lo que una cultura considera real depende de la interpretación en sus prácticas. Esto no hace menos real lo que se entiende así. En cuanto a la realidad última, el Heidegger tardío se podría llamar un *realista plural*. Para un realista plural, no existe ningún punto de vista desde el cual formular y responder la pregunta metafísica concerniente a la única naturaleza verdadera de la realidad última. Esta pregunta no tiene sentido, ya que la inteligibilidad de todos los modos de ser depende del ser del Dasein, y aquello que se considera elementos de realidad depende de nuestros objetivos.¹⁷ Efectivamente, ya que la realidad es relativa al Dasein finito, pueden haber muchas respuestas verdaderas a la pregunta de qué es real. Heidegger parece un idealista o un relativista únicamente si se piensa que sólo un sistema de descripción podría corresponder a cómo son realmente las cosas. Pero para Heidegger, distintas maneras de comprender el ser revelan distintas clases de entidades, y ya que no existe un único modo de revelar que sea exclusivamente verdadero, el aceptar uno no nos obliga a rechazar los otros. En este punto hay una profunda similitud entre Heidegger y Donald Davidson. Ambos estarían de acuerdo en que podemos hacer inteligible la realidad usando diversas descripciones, y que aquello sobre lo cual nuestras afirmaciones son verdaderas según una descripción determinada tiene los atributos que tiene aun cuando estas descripciones no se puedan reducir a una sola, y aunque nosotros los descriptores y nuestros modos de describir las cosas existamos o no.¹⁸

Distintas prácticas culturales liberan distintos aspectos de la naturaleza y distintas clases de entidades culturales. Tales entidades históricas tienen su propia condición ontológica. Su modo de ser no es el ser desmundado de lo presente.

Hay entidades. . . a cuyo ser pertenece de cierta manera la intramundaneidad. Tales entidades son todas aquellas que llamamos entidades *históricas* —his-

tóricas en el sentido más amplio de mundo-históricas, todas las cosas que el ser humano, quien es histórico y existe históricamente en el estricto y adecuado sentido de la palabra, crea, conforma, cultiva: toda su cultura y trabajos. Seres de este tipo sólo *son* o, más exactamente, sólo surgen y llegan a ser *como* intramundanos. La cultura no es de la manera que la naturaleza es. (BP, 169)

Desde luego, cualquier interpretación cultural no revelará entidades. Si en vez de encontrar héroes o santos, una cultura comienza a desarrollar prácticas para encontrar extraterrestres redondos que emitan rayos de luz, puede que no aparezca nada en absoluto. Pero no hay límites claros en cuanto a qué tipos de entidades culturales se pueden encontrar. Sin embargo, en la ciencia física pareciera haber una respuesta correcta con respecto a la causalidad física. Es probable que proyecciones teóricas radicalmente distintas a aquellas propuestas por la física moderna no revelen poderes causales físicos. Heidegger menciona esta diferencia entre una interpretación cultural y una proyección científica.

Lo espiritual. . . ofrece menos resistencia que en el campo de la ciencia natural, donde la naturaleza inmediatamente se venga de un enfoque mal orientado. (HCT, 203)

Esta oración sugiere cómo respondería Heidegger a relativistas científicos como Rorty que se mojan de la idea de que una ciencia aprenda el propio lenguaje de la naturaleza. Sin embargo, dado que nunca podemos descontextualizar completamente nuestros datos y que por lo tanto nuestras teorías científicas hasta cierto punto siempre son parásitas de nuestras prácticas culturales y lenguaje, cuando descubrimos que tenemos prácticas que pueden revelar datos presentes insignificantes divorciados de una referencia a nuestros objetivos, podemos usar la recontextualización en teorías para distanciar del mundo cotidiano cada vez más nuestras teorías científicas. Nuestras teorías newtonianas parecían revelar un universo semejante a nuestra experiencia cotidiana del espacio y el tiempo presentes, pero nuestra interacción con la naturaleza nos ha llevado a reemplazar estas teorías con teorías indeterministas cuánticas y relativistas. Es como si la naturaleza le *estuviera* enseñando al científico natural no *el propio lenguaje de la naturaleza*, ya que sólo un platónico piensa que las representaciones existen independientemente de las prácticas significativas, sino que la naturaleza está llevando a los científicos naturales a perfeccionar *su* lenguaje para representarla bajo un aspecto.

En todo caso, cuando hemos establecido qué se considera real, aún debemos descubrir qué cosas específicas hay. Los griegos admiraban y temían a los dioses revelados por sus prácticas, y nosotros tenemos que *descubrir* las partículas elementales —no las construimos. Nuestra comprensión del ser establece qué podemos considerar un hecho en cualquier ámbito, pero no determina cuáles son los hechos. Como dice Heidegger:

El ser (no los seres) depende de la comprensión del ser; es decir, la realidad (no lo real) depende del cuidado [o sea, del Dasein]. (255, mi glosa entre paréntesis) [212]

Así, Heidegger mantiene una postura sutil y plausible más allá del realismo metafísico y del anti-realismo. La *naturaleza* es lo que es y tiene los atributos causales que tiene independientemente de nosotros. Distintas interrogantes, como las de Aristóteles y Galileo, revelan distintas clases naturales y distintas clases de atributos causales. Diferentes interpretaciones culturales de la realidad también revelan diferentes aspectos de lo real. Pero no hay una respuesta correcta a la pregunta de cuál es la realidad última en función de la cual todo lo demás se hace inteligible. La única respuesta a esta interrogante metafísica es que el Dasein, el ser para quien su ser es un problema, es el ser en función de cuyas prácticas se manifiestan todos los aspectos de lo real, porque es el origen del sentido, vale decir, de la comprensión del ser y la realidad.

Aquí cabe comparar a Heidegger y Rorty, pues parecen coincidir bastante en este punto. Ambos argumentan que lo real se puede manifestar de manera diferente según las distintas prácticas (vocabularios, diría Rorty) para dar significado, y ninguno de los dos reconoce que haya una forma en que la realidad última sea en sí misma —vale decir, que exista una descripción privilegiada que fundamente todas las demás. Cualquier persona que afirme tener una descripción de la realidad última, sostiene un punto de vista al margen de todas las interpretaciones finitas individuales; y, dada su comprensión de la comprensión, tanto Heidegger como Rorty piensan que la sola idea de tal comprensión libre-de-interpretación de lo que finalmente es, no tiene sentido. Pero Rorty parece pensar que éste es un argumento en contra del realismo hermenéutico mínimo, mientras que yo diría (y Heidegger también) que, al contrario, uno puede rechazar la afirmación de que hay *una* descripción correcta de la realidad y aún sostener que pueden haber *muchas* descripciones correctas, incluyendo una descripción causal correcta de la naturaleza física objetivada.

III. La verdad

La cuestión de la realidad nos lleva directamente a la cuestión de la verdad. Heidegger las relaciona así:

¿El que haya o no haya ser depende de la existencia del Dasein? [Como recién vimos, la respuesta es “sí”]. [Aun siendo] así, esto no. . . afirma que el que haya o no haya seres, por ejemplo la naturaleza, depende de la existencia del Dasein. La única manera en que el ser es y se puede dar no influye en si acaso y cómo los seres son qua seres.

El problema se concentra en estas preguntas: ¿cómo se relaciona la existencia de la verdad con el ser y con la manera en que hay ser? ¿El ser y la verdad están esencialmente relacionados entre sí?. . . ¿Acaso un ser, en tanto es, es independiente de la verdad sobre él, pero esa verdad sólo existe cuando el Dasein existe. . . ? (BP, 222-223, mi glosa entre paréntesis)

La respuesta de Heidegger a la última pregunta será “sí”. Es decir, una vez más está preparado para hacer su jugada básica: al igual que en el caso de la presencia, la realidad y el ser dependen de las prácticas del Dasein, pero lo real y los seres no, de modo que la verdad depende del Dasein, pero no aquello sobre lo cual la verdad es verdadera.

La verdad tradicionalmente se ha considerado como la *correspondencia* entre el contenido proposicional de los estados mentales o de las afirmaciones, y los hechos del mundo. Esto supone que la verdad es una mera relación presente entre dos tipos de entidades presentes: representaciones y hechos. Heidegger intentará mostrar lo que el concepto tradicional entendió bien y mal. En términos generales, la verdad efectivamente puede ser la *concordancia* entre una afirmación y un estado presente de cosas, pero tal afirmación no es presente, como tampoco lo es la relación entre la afirmación y el estado de cosas. Las afirmaciones y las entidades “corresponden” sólo bajo una descripción, mientras que el hacer descripciones y el usar afirmaciones presuponen nuestra familiaridad de trasfondo.

A. Crítica a la tradición

Primero Heidegger expone la visión tradicional. Hay dos afirmaciones:

(1) el “locus” de la verdad es la afirmación (juicio); (2) la esencia de la verdad radica en la “concordancia” entre el juicio y su objeto. (257) [214]

Luego señala que esta descripción es poco clara. ¿Qué se expresa en la afirmación —una proposición? ¿Y cómo se debe relacionar tal “contenido ideal” con un hecho?

Esta relación corresponde a una conexión entre un contenido ideal de juicio y la cosa real como aquello que se juzga. . . ¿Cómo debemos considerar ontológicamente la relación entre una entidad ideal y algo que es real y presente? (259) [216]

Enseguida Heidegger usa su descripción del encaramiento cotidiano para reformular la pregunta enfrentada por quienes, como Husserl, afirman que la mente debe relacionarse con los objetos mediante el contenido intencional, y que por lo tanto la verdad debe ser la correspondencia entre el contenido proposicional y el objeto independiente-de-la-mente. Si el encaramiento cotidiano con lo disponible sucede sin contenido intencional, la pregunta se convierte en: ¿cómo mis actos y palabras escogen cosas bajo aspectos, y qué es para esta direccionalidad —este ser-hacia— entender bien las cosas? Heidegger se aboca al fenómeno. Podemos suponer que los carpinteros han terminado de construir una casa y los propietarios se están acomodando en ella. Uno de los dueños afirma que el cuadro colgado en la pared detrás de él, está inclinado. ¿Cómo funciona esta afirmación? No mediante alguna representación interventora (contenido proposicional, modelo interno o *noema*).

Decir que una afirmación “es verdadera” significa que revela la entidad tal como es en sí misma. Esa afirmación asevera, señala, “permite” que la entidad “sea vista” (*apophansis*) en su descubribilidad. El *ser-verdadero* (*verdad*) de la afirmación se debe entender como *ser-descubierto*. Así, la verdad de ninguna manera tiene la estructura de una concordancia entre el saber y el objeto, en el sentido de que una entidad (el sujeto) se asemeje a otra (el objeto). (261) [218-219]

Debemos atenernos a los fenómenos:

El afirmar. . . se relaciona. . . en su sentido más propio, con el verdadero cuadro en la pared. . . Cualquier Interpretación en que se introduzca secretamente algo más como lo que uno supuestamente tiene en mente. . . falsea los hechos fenomenales del caso. Afirmar es un modo de ser hacia la cosa misma que es. (260) [217-218]

La afirmación es una pieza del equipo disponible para señalar que el cuadro está de cierta manera, que posee ciertas características. La afirmación ha funcionado transparentemente si logra llamar la atención de la otra persona al aspecto relevante de la situación.

Lo que se demuestra es el ser-descubierto de la afirmación. Al llevar a cabo tal demostración, el saber sigue relacionado sólo con la entidad. En esta entidad

se promulga la confirmación, por decirlo así. La entidad a la que uno está llegando, aparece *tal como es en sí misma*; vale decir, muestra que ella, en su igualdad, es tal como se señala en la afirmación como ser —tal como se descubre como ser. (261) [218]

Así Heidegger mantiene la noción de sentido común de la concordancia, mientras rechaza la descripción tradicional de ésta como la correspondencia entre un contenido mental subjetivo y un estado de cosas objetivo. Su caracterización de la verdad es general, ya sea que estemos señalando aspectos percibidos de un martillo, aspectos de un cuadro colgado detrás de nosotros y que no percibimos en el momento, o que estemos usando el tipo de señalar adecuado para la ciencia a fin de llamar la atención sobre atributos que se muestran indirectamente en la forma apropiada para las entidades teóricas.

¿De qué manera tal caracterización debe corregir a la tradición? La tradición empieza preguntando cómo se refieren las afirmaciones. Supone que

mientras más exactamente sigamos y expliquemos en detalle la relación entre ruido, sonido, palabra, significado, pensamiento y representación, más científica será nuestra explicación de lo que generalmente se denomina correspondencia entre el pensamiento y el objeto. (MFL, 125)

Nuevamente Husserl es representativo. En *Investigaciones lógicas* y en todas sus obras posteriores, afirmó que para que los sonidos o signos se refieran a un objeto, deben hacerlo relacionándose con una entidad mental ideal que él denominó *sentido* (*Sinn*) o *noema*. Heidegger otra vez invierte la visión de Husserl de un modo fundamental. Niega que las representaciones (de las condiciones de satisfacción) como contenido mental presente puedan explicar cómo se refiere el lenguaje. Concuere con Husserl en que para que un juicio se relacione con un objeto, debe hacerlo mediante el sentido (*Sinn*), pero para Heidegger, en oposición directa a Husserl, el sentido es la estructura del trasfondo de prácticas compartidas en base a lo cual las acciones y objetos tienen sentido. Como pensara Husserl, esto no es cuestión de un contenido mental aislado versus una red holística de creencias. Cuando luego Husserl admite que el referir debe suceder en el trasfondo de una *red de noemata*, el problema de la correspondencia meramente se traslada al problema de cómo toda la red presente puede corresponder al mundo.

Heidegger objeta la descripción tradicional en tres niveles. Primero, sostiene que el lenguaje no se puede explicar como sonidos sin

significado a los que luego se les da significado. Segundo, sostiene que las afirmaciones significativas sólo tienen condición de verdad relativas a un trasfondo. Y tercero, sostiene que el referir es una práctica social. Como veremos, estas ideas lo llevaron a concluir que

El ser-verdadero como ser-revelado, es. . . posible ontológicamente sólo en base al ser/estar-en-el-mundo. Este último fenómeno, conocido como el constructo básico del Dasein, es el fundamento del fenómeno primordial de la verdad. (261) [219]

Heidegger sostiene que no hay forma de explicar el referir y la verdad a partir del lenguaje como sonidos presentes unidos a representaciones presentes. En el capítulo 11 vimos que Heidegger piensa que todos los sonidos, desde los rugidos de una motocicleta hasta las palabras, se vivencian directamente como significativos. Entonces si nos atenemos al fenómeno, resolvemos el problema Husserl/Searle de cómo dar significado a meros ruidos, de modo que luego podamos referir mediante representaciones lingüísticas.

¿El empezar con la articulación fonética [lo que Searle denomina el estampido acústico]. . . capta lo que inmediatamente se presenta ante nosotros? De ninguna manera. Supongamos que alguien en esta sala de clases enuncia la proposición “el pizarrón es negro”, y lo hace en un contexto que se da inmediatamente. . . ¿Entonces a qué atendemos para comprender el enunciado? ¿A la articulación fonética? ¿O a la representación que ejecuta la creación del enunciado y para la cual los sonidos articulados son “signos”? ¡No, más bien nosotros mismos nos dirigimos al pizarrón que está aquí en la pared! En la percepción de este pizarrón, en hacer presente y pensar en nada más que el pizarrón, participamos en la ejecución del enunciado. . . El punto de partida para toda clarificación genuina de un fenómeno está en primero captar y luego atenerse a lo que se presenta. (MFL, 125-126, mi glosa entre paréntesis)

Pero para explicar cómo las expresiones significativas pueden referir, se necesita algo más que sonidos con significación. Sólo recurriendo a la familiaridad de trasfondo que no está en la mente sino en las prácticas compartidas, podemos comprender cómo las afirmaciones escogen objetos.

Una de las primeras consecuencias es que hacer declaraciones. . . no es en absoluto una relación primordial con las entidades, sino que es posible sólo en base a nuestro ya-ser/estar-entre-entidades, sea esto un comportamiento perceptual o algún tipo de comportamiento práctico. Podemos decir que hacer declaraciones sobre X es posible sólo en base a *tener que ver con X*. (MFL, 126)

En este punto, Searle estaría de acuerdo con Heidegger. En su ensayo "Literal Meaning", Searle sostiene que incluso afirmaciones aparentemente directas y sencillas como "el gato está en la alfombra", no tienen condiciones de verdad en forma aislada.¹⁹ Lo que se considera como el gato que está en la alfombra sería distinto bajo condiciones de ingravidez en el espacio, e incluso en ciertas situaciones en la tierra. La afirmación puede ser verdadera sólo cuando se puede describir algo como el gato que está en la alfombra, lo cual requiere prácticas de trasfondo compartidas. Entonces se concluye que las afirmaciones no determinan las condiciones de verdad sólo en virtud de su contenido proposicional.

Una afirmación finalmente puede ser verdadera, adecuada en contenido proposicional para aquello sobre lo cual se hace la declaración, sólo porque el ser del que habla ya se ha revelado en alguna forma. Es decir, una declaración sobre X es verdadera únicamente porque nuestro trato con esa X ya tiene cierta clase de verdad. (MFL, 127)

La verdad proposicional se. . . establece en el ya-estar-en-medio-de-las-cosas. ¿Esto último ocurre "de antemano", antes de hacer las declaraciones —desde cuándo? ¡Siempre de antemano! Siempre, es decir, en cuanto y mientras el Dasein exista. El ya estar con las cosas pertenece a la existencia del Dasein. (MFL, 127)

Sólo el trasfondo compartido de las prácticas comunes de enfrentar, y no las entidades privadas en mentes monádicas, posibilita la referencia.

Pero esto aún no nos dice cómo funcionan las afirmaciones. ¿La relación de referencia es una relación de correspondencia, vale decir, la relación misma está presente? La respuesta de Heidegger es "no". El lenguaje es una compleja pieza de equipo, y las afirmaciones son como punteros:

La afirmación expresada es algo disponible, y efectivamente lo es de tal manera que algo mediante lo cual se preserva la descubribilidad, tiene en sí mismo una relación con las entidades descubiertas. (267) [224]

El referir es una destreza social compartida, y el Dasein está socializado en esta práctica de indicar. Podemos quedarnos con esta afirmación y hacer trabajo empírico en psicología del desarrollo para descubrir cómo se socializa la gente en una práctica, o podemos intentar esbozar la estructura general del fenómeno. Desde luego, Heidegger opta por este último enfoque.

B. La verdad primordial y la verdad ordinaria

Como era de esperar, Heidegger toma la verdad tanto a nivel de la trascendencia originaria o *verdad primordial* —el claro que posibilita las afirmaciones de verdad— como a nivel de la verdad de actos particulares de indicar o señalar, la *trascendencia óptica*. En otras palabras, toma la verdad como *revelabilidad* y la verdad como *descubribilidad*, es decir, como un modo de ser-hacia. Para Heidegger, cada una es una clase de verdad porque es un paso para sacar las cosas de su ocultamiento y ponerlas al descubierto —primero abriendo un mundo y luego señalando cosas en él. Así Heidegger conecta su concepto de la verdad con el término griego para verdad, *aletheia*, que, afirma él, significa no olvidar (pensemos en el río del olvido, Lete, y en un prefijo negativo como la “a” en amoral). *Aletheia* significa “sacar las entidades de su escondimiento y dejarlas a la vista en su no-escondimiento (su descubribilidad)” (262) [219].

1. La verdad primordial como revelabilidad

El descubrimiento cotidiano señala entidades particulares, pero esta intencionalidad no representacional presupone una intencionalidad más primordial.

Nuestro análisis parte del concepto tradicional de verdad e intenta exponer los fundamentos ontológicos de ese concepto. . . El fenómeno primordial de la verdad se hace visible en función de estos fundamentos. Entonces podemos mostrar la forma en que el concepto tradicional de verdad se ha derivado a partir de este fenómeno. (257) [214]

Como en su descripción de los conceptos tradicionales de objetos, espacio, comprensión, afirmación y realidad, Heidegger propone derivar el concepto tradicional de verdad a partir de una condición existencial más primordial. Y como vimos, a menudo usa el término “*X primordial*” para nombrar aquello que es *la condición de la posibilidad de X*. En la Segunda División, Heidegger trata la culpa y la temporalidad de esta misma manera. Efectivamente, en su análisis de la temporalidad primordial, le da un nombre a este paso.

Si. . . demostramos que el “tiempo” accesible al sentido común del Dasein no es primordial, sino que surge de la temporalidad auténtica, entonces, de acuerdo con el principio “*a potiori fit denominatio*”, se justifica que designemos como “*tiempo primordial*” la *temporalidad* que ahora expusimos. (377) [329]

Aquí Heidegger da el mismo paso con respecto a la verdad:

Lo que posibilita este descubrimiento necesariamente se debe llamar “verdad” en un sentido aún más primordial. El fenómeno más primordial de la verdad lo evidencian primero los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir. . . El ser-verdadero como ser-descubierto es un modo de ser para el Dasein. (263) [220]

Ser-descubierto es otro nombre que se da al revelar del Dasein —la apertura de un claro compartido, una situación local, un “ahí” donde se pueden encontrar los objetos:

Nuestro análisis anterior de la mundaneidad del mundo y de las entidades intramundanas demostró. . . que la descubribilidad de las entidades intramundanas se basa en la revelabilidad del mundo. Pero la revelabilidad es aquel carácter básico del Dasein según el cual es su “ahí”. La revelabilidad está constituida por la sensibilidad, la comprensión y el decir (discernir), y pertenece equiprimordialmente al mundo, al ser-en y al sí mismo. . . Por lo tanto, sólo con la revelabilidad del Dasein se alcanza el fenómeno más primordial de la verdad. (263) [220-221]

Las cosas se pueden descubrir porque el Dasein es fundamentalmente la actividad de revelar.

La afirmación no es el “locus” primario de la verdad. Al contrario. . . la afirmación se basa en el descubrir del Dasein, o más bien en su revelabilidad. La “verdad” más primordial es el “locus” de la afirmación; es *la condición ontológica para la posibilidad* de que las afirmaciones sean verdaderas o falsas —que puedan descubrir o encubrir las cosas. (269, cursivas mías) [226]

El interés circunspecto, o incluso ese interés en el cual nos detenemos y miramos algo, descubre entidades intramundanas. Estas entidades se convierten en aquello descubierto. Son “verdaderas” en un segundo sentido. Lo primariamente “verdadero” —o sea, descubierto— es el Dasein. (263) [220]

2. Derivación de la verdad como concordancia entre una afirmación y un estado de cosas

Ahora queremos saber cómo el Dasein se mueve legítimamente paso a paso desde un indicar dependiente-del-contexto, donde el lenguaje funciona como un puntero en el trasfondo de las destrezas y una situación compartidas, hasta el uso que da el teórico a las afirmaciones teóricas para señalar objetos y acontecimientos descontextualizados. Es decir, queremos una derivación de la posibilidad de concordancia entre afirmaciones teóricas y estados de cosas objetivos.

Nuestra introvisión de estos principios no será completa hasta que se pueda demostrar: (1) que la verdad, comprendida como concordancia, se origina de la revelabilidad mediante una modificación definida; (2) que la clase de ser que pertenece a la revelabilidad es tal que su modificación derivativa. . . sirve de guía para la explicación teórica de la estructura de la verdad. (265-266) [223]

Ahora Heidegger se aboca a la descontextualización de las afirmaciones y sus objetos:

La afirmación es algo disponible. Las entidades intramundanas con las que se relaciona como algo que descubre, son disponibles o presentes. Por lo tanto, la relación se presenta como una relación presente. (267) [224]

Como resultado de esto, la filosofía tradicional ha interpretado mal esta relación:

Ahora la relación adquiere el carácter de presencia al ser cambiada a una relación entre cosas presentes. La descubribilidad de algo se convierte en la conformidad presente de una cosa presente —la afirmación expresada— *contra* otra cosa presente —la entidad analizada. (267) [224]

Así surge la teoría tradicional que comprende la verdad como correspondencia entre proposiciones autosuficientes y hechos no interpretados. Pero tal correspondencia es imposible, pues, como vimos recién, la concordancia presupone prácticas compartidas para señalar y además, la revelabilidad básica que permite que algo se manifieste como algo en primer lugar.

La afirmación y su estructura (a saber, el “como” apofántico) se basan en la interpretación y su estructura (a saber, el “como” hermenéutico) y también en la comprensión —en la revelabilidad del Dasein. . . Así las raíces de la verdad de la afirmación llegan hasta la revelabilidad de la comprensión. (266) [223]

Cuando uno ve que la verdad requiere que las cosas se revelen y que quienes la practican compartan una destreza para usar afirmaciones para señalarlas, no hay nada más que explicar. Pero la ontología tradicional no considera el rol de las prácticas de trasfondo compartidas y empieza con la correspondencia como una relación aislada.

Lo último en el orden de cómo se conectan existencial y ontológicamente las cosas en sus fundamentos, se considera óntica y fácticamente lo primero y más próximo a nosotros. (268) [225]

Cuando uno ignora así el trasfondo, llega a relata presente y a una relación presente, y la concordancia se transforma en un *problema* filosófico. Al parecer, se necesita una *teoría* de la relación entre la representación y lo representado. La resultante teoría de la correspondencia, sin importar sus detalles, no es legítima en un ámbito e ilegítima en otros, como se esperaría que sostuviera Heidegger en analogía con su descripción de la ciencia; más bien, la teoría de la correspondencia es iluminadora en un sentido y distorsionada en otro. Es decir, la verdad efectivamente es cuestión de concordancia entre algún tipo de representar (aun cuando éste sea señalar) y un objeto, y si el representar se efectúa mediante una afirmación teórica, la afirmación efectivamente se relaciona con un objeto presente. Pero la relación misma jamás puede ser puramente presente. Obtiene su significado y su capacidad para referir estando inmersa en un conjunto de prácticas compartidas —prácticas que posibilitan el significado y la referencia, siempre y cuando sus practicantes habiten en ellas.

Podemos formular teorías científicas que señalen las cosas tal como son en sí mismas, pero sólo podemos hacerlo morando en prácticas que desafíen la teoría. Así, uno no necesita ni puede tener una *teoría* de la verdad. Cuando Heidegger dice: “En tanto el Dasein sea esencialmente su revelabilidad, y revele y descubra como algo revelado, en esa medida es esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein está ‘en la verdad’*” (263) [221], quiere decir que cuando las prácticas de trasfondo están en su lugar, la concordancia no es problemática, pero no se puede dar una descripción teórica desapegada y objetiva de nuestro habitar en las prácticas de trasfondo.

C. La no-verdad primordial

Ahora Heidegger se aboca al problema de la no-verdad. Si estamos en la verdad, es decir, si estamos socializados en prácticas que nos permiten usar afirmaciones para señalar las cosas tal como son en sí mismas, ¿cómo es que a veces hacemos afirmaciones falsas? ¿Cuál es el origen de la no-verdad?

Heidegger tiene una descripción de sentido común de la posibilidad de la no-verdad óptica y una descripción existencialista de la necesidad de la no-verdad ontológica. La no-verdad cotidiana es posible porque las afirmaciones son una variedad especial de equipo. Se pueden usar para indicar no sólo los estados de cosas frente a nosotros en la situación, sino los estados de cosas detrás de nosotros, como el cuadro inclinado, e incluso los estados de cosas que están en otra parte o que aún no han ocurrido.

El Dasein no necesita ponerse cara a cara con las entidades en una experiencia “original”; pero de todas maneras sigue siendo en un ser-hacia estos seres. (266) [224]

Pero ya que el señalar no es un acceso inmediato al objeto señalado, siempre existe la posibilidad de que nuestras afirmaciones no coincidan con la realidad. En tales casos, podemos usar el lenguaje para indicar hacia algo que no es como lo indicamos, ni donde señalamos, o incluso que no existe en absoluto. Esto posibilita la no-verdad.

La *no-verdad existencial*, a diferencia de la revelabilidad, tendría que ser algún tipo de ocultamiento. Heidegger piensa que la no-verdad existencial no sólo es posible sino inevitable. “En su pleno significado ontológico-existencial, la proposición de que ‘el Dasein está en la verdad’ afirma equiprimordialmente que ‘el Dasein está en la no-verdad’” (265) [222]. Veamos por qué.

Para Heidegger, la evidencia primordial es vivenciar algo presente tal como es. Sin embargo, si intentamos estabilizar esa evidencia y preservarla en el lenguaje más allá del tiempo y lugar en que ocurre, perdemos esta relación primordial (ver capítulo 13). Si sólo nos interesa señalar aspectos de lo que está ocurriendo, la pérdida de primordialidad no es problema. Pero si tenemos el tipo de introvisión que se alcanza con sufrimiento o esfuerzo y que se aparta del consenso general, entonces, según Heidegger, la pérdida de primordialidad que viene con fijar la verdad en afirmaciones es explotada por lo público para nivelar la introvisión. En tales casos, es inevitable el desliz desde la verdad a la no-verdad.

La inevitabilidad de la nivelación sugiere una interesante descripción de la originalidad. El Dasein está en la no-verdad porque el Dasein normalmente cae dentro del mundo de lo-que-habla-la-gente —dentro de la generalidad y banalidad del uno.

La comprensión promedio. . . jamás podrá decidir qué se ha tomado de los orígenes primordiales con esfuerzo y cuánto son sólo murmuraciones. Además, la comprensión promedio no necesitará ni necesita tal distinción, porque, desde luego, comprende todo. (212) [169]

Sin embargo, a veces alguien, por vivir en la angustia y así enfrentar su condición auténtica, da una nueva introvisión, un nuevo modo de mirar el mundo. Para descubrir esa nueva verdad, se debe empezar con la opinión convencional, que presenta a la promedianidad como si fuera toda la historia. A partir de esta descripción convencional, uno debe escapar de ella.

El descubrimiento de algo nuevo jamás se efectúa en base a tener algo completamente oculto, sino que parte de la descubribilidad en el modo de apariencia. Las entidades se ven como si. . . Es decir, de cierta manera ya se han descubierto, pero aún están disimuladas. . . La verdad (descubribilidad) es algo que siempre se debe extraer primero de las entidades. (265, primera elipsis en el original) [222]

Entonces, para preservar y comunicar una introyección original, la persona debe formularla en lenguaje público, en “afirmaciones”. Estas “afirmaciones” se pueden usar en un contexto compartido.

Esta descubribilidad se preserva en lo expresado. Lo expresado se convierte, por decirlo así, en algo disponible dentro-del-mundo que se puede abordar y hablar nuevamente. (266) [224]

Pero esta moneda común se devalúa con facilidad. Usadas por quienes no están en la situación original, ni han padecido la angustia necesaria, las proposiciones se convierten en banalidades que encubren, en vez de revelar, el modo de ser de las cosas.

Consideremos dos ejemplos de cómo se descubre y luego encubre la verdad existencial.

1. Kierkegaard

Gracias a su experiencia con Regine, y una buena dosis de sufrimiento angustioso, Kierkegaard reveló un modo de ver el compromiso implícito en la Biblia pero disimulado por mucho tiempo en la visión romántica del amor como dos personas hermosas destinadas la una para la otra.

El concepto de Kierkegaard de una “pasión infinita” que da a una persona su identidad, nació de su intenso sufrimiento personal. Revela el fenómeno del compromiso incondicional en una nueva forma que relaciona lo que previamente se había considerado aspectos dispares de la existencia (temporalidad, angustia, individualidad, subjetividad, etc.). (Ver Apéndice).

Pero, desde luego, después que Kierkegaard formuló su introyección, se pudo traspasar a situaciones fuera de la suya. Por ejemplo, se podía explicar en clases. Efectivamente, en mi curso sobre Kierkegaard se originó un ejemplo perfecto de nivelación heideggereana hacia la banalidad. Yo llamé a la pasión infinita de Kierkegaard “relación definitoria”. Stephen Weed, mi ayudante de docencia, contó a la prensa que mantenía una relación definitoria kierkegaardiana con Patty Hearst. La entrevista se publicó y los lectores tuvieron acceso a una importante

noticia, pero en una relación puramente privada con el fenómeno. A su vez, ellos pudieron traspasar la noticia a otros, aún más alejados de la experiencia original de Kierkegaard. Como dice Heidegger: “El rumor de algo dicho, y no el propio descubrir de uno, es lo que en gran medida se adueña de la descubribilidad” (266) [224].

2. Freud

Al encarar su propia angustia, Freud pudo ver (en sus palabras) que cuando dos heterosexuales se enamoran, hay cuatro personas involucradas: el hombre, su madre, la mujer y su padre. Así él amplió nuestra idea del amor revelando relaciones entre hechos aparentemente inconexos.

Tal interpretación, como la de Kierkegaard, era intensamente personal e inestable. Cuando se estabilizó en afirmaciones, el público al principio la rechazó. Pero pronto se banalizó. En la época de Kierkegaard, todo el mundo era cristiano. Kierkegaard reaccionó a *esta* banalización de las intovisiones originales de la cristiandad. Hoy en día, todo el mundo tiene un inconsciente y comete actos fallidos. El que *uno* tenga una “relación definitoria” o un “complejo de Edipo” parece ser una mera cuestión de afirmar una verdad que corresponde a los hechos.

Por supuesto, este desliz desde la verdad del señalar primordial a la no-verdad de la mera correspondencia es un peligro para la fenomenología.

Cada vez que un concepto fenomenológico se extrae de orígenes primordiales, existe la posibilidad de que degenera si se comunica como afirmación. Se comprende de una manera vacía y así se transmite, perdiendo su carácter autóctono y convirtiéndose en una tesis sin asidero. (60-61) [36]

Como de hecho predijera Heidegger, en los años de posguerra su fenomenología existencial se transformó en clichés existencialistas precisamente de esta manera.

D. La condición de verdad

Tal como la realidad depende del Dasein y lo real no, así la *verdad primordial* (revelación) es una función de la actividad práctica del Dasein para abrir un mundo, y el señalar verdades particulares (descubrimiento) también es un quehacer del Dasein, pero aquello sobre lo cual las afirmaciones del Dasein son verdaderas no depende del Dasein. Más bien, el cómo son las cosas se debe descubrir en la forma apropiada para las prácticas en cada ámbito en particular. Cuando se descu-

bren los estados de cosas, las afirmaciones en que se expresan señalan los objetos tal como son. Así, incluso podemos hacer afirmaciones que indiquen los atributos de entidades científicas tan remotas como los quarks y quásares. Sin embargo, si el Dasein no existiera, no habría ninguna actividad de trasfondo, y ningún revelar ni señalar, y por lo tanto ninguna verdad. Tal como no hay ser (inteligibilidad) sin el Dasein, así también

“hay” verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. Las entidades se descubren y revelan sólo cuando y mientras el Dasein es. Cualquier verdad —las leyes de Newton, el principio de contradicción, etc.— es verdadera sólo mientras el Dasein es. Antes de que hubiera un Dasein, no había verdad; ni la habrá cuando el Dasein ya no sea. Pues en tal caso no puede existir la verdad como revelabilidad, descubrir y descubribilidad. (269) [226]

Pero así como la ausencia de inteligibilidad antes que el Dasein entrara en escena no significa que las cosas fueran *ininteligibles*, en el caso de la verdad:

Antes que se descubrieran las leyes de Newton, éstas no eran “verdaderas”; no se deduce que fueran falsas, ni siquiera que llegarían a ser falsas si ónticamente no existiera la descubribilidad. (269) [226]

Es decir, no se infiere que si el Dasein dejara de existir, las entidades sobre las cuales nuestras afirmaciones son verdaderas dejarían de tener los atributos que ahora hemos descubierto que tienen. El que la verdad dependa del Dasein

no significa que la entidad descubierta con las leyes reveladas no fuese previamente como apareció después del descubrimiento; la única diferencia es que ahora se ve. La descubribilidad, la verdad, revela una entidad como aquella que ya estaba de antemano sin importar su descubribilidad y no-descubribilidad. Como un ser descubierto, se hace inteligible como aquello que es tal como es y será, sin importar cada posible descubribilidad de sí mismo. Porque para ser como es, la naturaleza no necesita la verdad, la revelabilidad. (BP, 220)

Heidegger claramente no es un platónico. La concordancia entre afirmaciones y estados de cosas exige que estos últimos se describan o interpreten, y requiere las prácticas compartidas que posibilitan el significado y el señalar. Por lo tanto, la verdad no puede ser una relación atemporal abstracta de correspondencia entre proposiciones y hechos:

Incluso la “validez universal” de la verdad radica exclusivamente en el hecho de que el Dasein puede descubrir entidades en sí mismas y liberarlas. (270) [227]

El que puedan haber *verdades eternas* seguirá siendo una suposición y afirmación arbitrarias mientras no se demuestre con absoluta evidencia que, desde y por una eternidad, existe algo como un Dasein humano, el cual, por su propio constructo ontológico, puede revelar entidades y apropiárselas como no reveladas. (BP, 221, cursivas mías)

Pero Heidegger tampoco es un convencionalista. Las prácticas que posibilitan la concordancia entre afirmaciones y estados de cosas bajo alguna descripción no dependen de nosotros —se nos arroja dentro de ellas. Además, lo que se manifiesta depende de qué entidades hay realmente. Así, la verdad no es subjetiva:

Si “subjetivo” se interpreta como “dejado a la discreción del sujeto”, entonces [la verdad] ciertamente no [lo es]. Porque el descubrir, en su sentido más propio, saca al afirmar de la esfera de la discreción “subjetiva” y pone al Dasein descubierto cara a cara con las entidades mismas. (270) [227]

Cuando las leyes de Newton llegan a ser verdaderas, su contenido señala condiciones en el universo totalmente independientes del Dasein y sus prácticas. Y lo que indican es como es en todo tiempo y lugar, sea que lo señalen o no.

A través de Newton, las leyes llegaron a ser verdaderas; y con ellas, las entidades en sí mismas se hicieron accesibles al Dasein. Cuando se descubren las entidades, aparecen como entidades que de antemano ya eran. Tal descubrir es la clase de ser que pertenece a la “verdad”. (269) [227]

O, si tomamos otro ejemplo, “El contenido propuesto en la proposición verdadera ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ puede subsistir una eternidad sin que exista ninguna verdad al respecto” (BP, 220-221).

Resumiendo, como en el caso del ser (que depende del Dasein) y la naturaleza (que no depende del Dasein), la verdad como el revelar que resulta de usar afirmaciones para señalar cosas depende del Dasein, mientras que aquello sobre lo cual una afirmación es verdadera puede ser independiente del Dasein.

El énfasis de Heidegger en las prácticas determinantes-de-la-verdad es notablemente similar al de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, pero ellos sacan conclusiones opuestas a partir de sus introyecciones compartidas. Para Kuhn, cuando se ve que las prác-

ticas de trasfondo determinan lo que se considera verdadero, ya que la verdad debe ser relativa a las prácticas científicas vigentes, no puede haber una verdad sobre cómo son las cosas en sí mismas. En sus charlas de Sherman, Kuhn arguye persuasivamente que cierto léxico científico de términos de clases naturales determina qué se puede considerar verdadero. Para Aristóteles, por ejemplo, era verdad que el sol era un planeta y que no podía ser un vacío; para nosotros, en cambio, estas afirmaciones no son verdaderas ni falsas, porque “planeta” y “vacío” tienen distintos significados en el léxico de la ciencia moderna. En general, las afirmaciones que escogen el tipo de cosas que se piensa existen en cada etapa de una ciencia pueden ser verdaderas en esa etapa, pero no son verdaderas ni falsas en alguna otra etapa en otro sistema de términos. Kuhn concluye que las afirmaciones jamás pueden ser verdaderas respecto a las cosas como son en sí mismas.

Yo pienso que Heidegger estaría de acuerdo con el elegante argumento de Kuhn de que en la ciencia sólo se pueden hacer declaraciones verdaderas en relación a un léxico determinado. Pero la drástica afirmación de que ningún léxico puede ser verdadero o falso respecto a la realidad física, no se deriva de la existencia de léxicos inconmensurables. Tampoco se desprende del hecho de que nuestras prácticas son una forma primordial de verdad que posibilita la verdad como concordancia. En realidad está en conflicto con esta idea. De la descripción de Heidegger se deduce que varios léxicos incompatibles pueden ser verdaderos, es decir, revelan cómo son las cosas en sí mismas. Específicamente, de la descripción de Heidegger se infiere que, pese a que la verdad depende de las prácticas del Dasein, entre las cuales está la práctica lingüística de usar léxicos científicos inconmensurables, un *léxico completo* puede ser verdadero y otro falso, dependiendo de si un conjunto dado de términos de clases naturales efectivamente selecciona el tipo de clases naturales que afirma seleccionar. A medida que sabemos más sobre las estrellas y el sol, el clasificar estos cuerpos dentro de la misma categoría (estrella) tiene más sentido científico —revela más poderes causales— que la clasificación aristotélica del sol con los planetas. Así, mientras incluya afirmaciones sobre la causalidad física, debiéramos rechazar la clasificación de Aristóteles.

Esto no niega que, si estamos buscando una cosmología descriptiva global, podamos encontrar que las causas finales de Aristóteles son más reveladoras. Las clases escogidas por el léxico aristotélico, como *terminus ad quo* y *terminus ad quem*, también podrían ser clases naturales —clases con atributos causales finales en lugar de físicos.

Pero en cada caso hay algo sobre lo cual la teoría afirma ser verdadera, y en cada caso la teoría señala o deja de señalar su referente tal como es en sí mismo. Como observa Heidegger, cuando vemos que las leyes de Newton son verdaderas, vemos que, incluso en tiempos de Aristóteles, la naturaleza ya era como ellas la revelan. A la inversa, si los términos aristotélicos escogieran bien las clases naturales (relativas a causas finales), su descripción sería verdadera aún hoy. Nuevamente, en lugar de relativismo, llegamos al realismo plural.

Según parece, Heidegger sostiene que pueden haber muchos sistemas de prácticas que sustentan afirmaciones que señalan muchas realidades diferentes e incompatibles. Pero (1) dado un criterio específico de verdad, es decir, un conjunto específico de prácticas de señalar o indicar, a lo más un solo sistema puede tener razón. Ya que los términos aristotélicos de clases (categorías, variedades, tipos, géneros) no relevan los poderes causales físicos, mientras el sistema aristotélico no se pueda purgar de afirmaciones sobre la causalidad física, sus afirmaciones de verdad no señalan nada real. Y (2) aun cuando un sistema logre señalar las cosas tal como son, eso no demuestra que las clases que descubre sean la base última de la realidad. La realidad puede revelarse de muchas maneras y ninguna es metafísicamente fundamental.

¿Por qué Kuhn no comparte esta conclusión? Tal vez porque implícitamente acepta la visión tradicional de que en principio sólo un léxico puede corresponder a las clases naturales, y, ya que descubrió que en relación a distintos léxicos las afirmaciones teóricas incompatibles se consideran verdaderas, concluye que ninguna puede corresponder a las cosas tal como son en sí mismas. En cambio para Heidegger, como seres finitos capaces de revelar, elaboramos muchas perspectivas —muchos léxicos— y revelamos las cosas como son desde muchas perspectivas. Y precisamente porque podemos entender bien las cosas desde muchas perspectivas, ninguna perspectiva es *la* correcta.

E. Conclusión

La comprensión preontológica del Dasein sobre los diversos modos de ser abre un claro donde entidades específicas se pueden encontrar como entidades para ser usadas o como referentes de afirmaciones verdaderas, etc. La revelabilidad abierta por la actividad auto-interpretante del Dasein, se denomina verdad primordial. No habría ninguna comprensión del ser sin la revelabilidad primordial, y ninguna revelabilidad sin esta comprensión del ser, y ambas dependen del Dasein. Así:

El ser (no las entidades) es algo que “hay” sólo en tanto la verdad sea. Y la verdad es sólo en cuanto y mientras el Dasein sea. El ser y la verdad “son” equiprimordialmente. (272) [230]

Si el ser y la verdad dependen del Dasein, pero no así las entidades y lo que se descubre sobre ellas, ¿cuáles son las implicaciones para la filosofía tradicional? Al mirar el camino recorrido, vemos que, para Heidegger, la descripción tradicional de la sustancia (presencia), el espacio y tiempo objetivos, la realidad científica independiente y la verdad como concordancia entre afirmaciones y estados de cosas, no han demostrado ser errados. Más bien, todos ellos presuponen las prácticas humanas primordiales dentro de las cuales surge la descripción tradicional, y esta dependencia determina su legitimidad y límites. Hay cosas reales independientes, espacio y tiempo objetivos, y las afirmaciones pueden coincidir con el modo de ser de las cosas en sí mismas —pero estas realidades y la postura desapegada desde la cual se revelan, no pueden explicar las prácticas significativas en que habitamos. Sin embargo, estas prácticas y nuestro estar-en ellas nos permiten tener acceso a lo estudiado por la filosofía tradicional.

Apéndice

Kierkegaard, la Segunda División de Ser y Tiempo y el Heidegger tardío

Hubert L. Dreyfus y Jane Rubin

I. Religiosidad A

La época actual es el análisis de Søren Kierkegaard sobre el nihilismo moderno. Kierkegaard define nihilismo —o, como él lo llama, “nivelación”— como una situación donde “las distinciones cualitativas se debilitan por una corrosiva reflexión”.¹ Las distinciones cualitativas diferencian las clases de cosas que valen la pena o son significativas y las clases de cosas que no lo son. Según el análisis de Kierkegaard, estas distinciones sólo se pueden mantener mediante un compromiso con las prácticas que las encarnan. Por ejemplo, sólo los profesores comprometidos con la práctica de enseñar literatura seria pueden mantener la distinción entre literatura seria y literatura trivial. Kierkegaard se refiere a este tipo de compromiso como “el poder cualitativo-diferenciador de la pasión”² y lo contrasta con la reflexión niveladora de la época actual:

Un joven desobediente ya no le teme a su maestro —más bien, tienen una relación de indiferencia en la que maestro y discípulo discuten cómo se debe dirigir una escuela. Ir a la escuela ya no significa temerle al maestro, o meramente aprender, sino que implica estar interesado en el problema de la educación.³

El interés de Kierkegaard en la nivelación de las distinciones entre profesores y alumnos, padres e hijos, reyes y súbditos, etc., no es una expresión de conservatismo social. Como lo aclara su contraste positivo entre una época revolucionaria y la época actual, lo que preocupa a Kierkegaard sobre esta última es que ni conserva ni destruye. Más bien, “deja todo en pie, pero astutamente lo despoja de significancia”.⁴ Tampoco le interesa mayormente la nivelación como un problema social, sino más bien como un problema individual. Ese problema se puede plantear así: si la época actual ha nivelado las distinciones cualitativas, ¿cómo me puedo comprometer con algo?

El problema del compromiso es de especial importancia para Kierkegaard, porque tener un compromiso y ser un sí mismo son sinónimos para él. Su famosa descripción del sí mismo (*self*) en *Enfermedad de muerte* define al sí mismo en tal forma que para ser un sí mismo se requiere compromiso:⁵

El ser humano es espíritu. ¿Pero qué es espíritu? El espíritu es el sí mismo. ¿Pero qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma. . . Un ser humano es una síntesis de lo infinito y lo finito, de la posibilidad y la necesidad, de lo eterno y lo temporal. En suma, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos factores. Desde este punto de vista, un ser humano aún no es un sí mismo.⁶

Como lo indica este pasaje, Kierkegaard distingue entre un ser humano y un sí mismo. Mientras un ser humano es una relación entre infinito y finito, posibilidad y necesidad, y lo eterno y lo temporal, un sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma. Esta distinción es crucial para Kierkegaard, porque él desea afirmar que la libertad humana es la libertad de ser auto-definitorio. Esto significa que infinito y finito, posibilidad y necesidad, y lo eterno y lo temporal no existen independientemente de que yo los defina asumiendo un compromiso. Kierkegaard denomina "salto" el acto de asumir tal compromiso, y "esferas de existencia" las formas de compromiso que resultan de tales saltos.⁷ Hay cuatro esferas de existencia: la estética, la ética, la Religiosidad A y la Religiosidad B. Una persona en la esfera estética está comprometida con el goce. Una persona en la esfera ética está comprometida con la opción absoluta (*absolute choice*). La Religiosidad A es la esfera donde el objetivo del compromiso es "la auto-aniquilación ante Dios". En la Religiosidad B, el objetivo del compromiso individual es una causa o proyecto determinado. Así, mientras cada ser humano es capaz de convertirse en un sí mismo, yo me convierto en un sí mismo saltando a una esfera de existencia y asumiendo un compromiso que define los factores.

Sin embargo, hay una limitación crítica a esta libertad, limitación expresada en la definición kierkegaardiana de un ser humano como una "síntesis". Cuando Kierkegaard lo define así, está aseverando que debo definir cada par de factores de tal manera que los miembros de cada par se refuercen en lugar de anularse entre sí. Cada una de las tres esferas inferiores de existencia se derrumban precisamente porque la persona en cada una de estas esferas define los factores en tal forma que se anulan entre sí. Según Kierkegaard, las esferas inferiores definen de este modo los factores porque tienen la contradictoria meta

de obtener los beneficios del compromiso sin sus riesgos. Sólo la Religiosidad B, que acepta los riesgos del compromiso, define los factores en tal forma que se refuerzan entre sí.

A estas alturas, necesitamos comprender la afirmación de Kierkegaard de que el compromiso implica definir los factores infinitos y finitos, de posibilidad y necesidad, y eternos y temporales. Cuando Kierkegaard dice que los compromisos son infinitos, quiere decir que definen un mundo. Si estoy comprometido con el goce, como en la esfera estética de existencia, todo en mi mundo obtiene su significancia o insignificancia según si lo gozo o no. Si estoy comprometido con la opción, como en la esfera ética, todo obtiene su significancia o insignificancia según si opto por darle significancia o no.

Cuando Kierkegaard dice que los compromisos son finitos, quiere decir que no puedo estar comprometido con la definición del mundo en general. Más bien, debo comprometerme con algo específico dentro de mi mundo. Así, no puedo estar comprometido con el goce en general. Debo comprometerme con algunos tipos específicos de goce. Asimismo, no puedo estar comprometido con la opción en general. Debo comprometerme con opciones específicas.⁸

La idea de Kierkegaard de que los compromisos implican posibilidad, sugiere que de mí depende determinar lo que satisface mi compromiso. Un compromiso con el goce o la opción no me dice qué tipos de cosas debo disfrutar o elegir. De mí depende determinar lo que voy a gozar o escoger.

Su visión de que los compromisos implican necesidad, transmite la idea de que ellos me dan mi identidad. Si bien no tengo que comprometerme con el goce de esquiar o la opción de ser abogado, cuando me comprometo con estas cosas, tengo que convertirme en esquiador o abogado. Por lo tanto, el perder la capacidad de esquiar o ejercer la abogacía no sólo es perder la posibilidad de estos compromisos; es perder compromisos que se han vuelto necesarios para mí.⁹

Finalmente, el argumento de Kierkegaard de que los compromisos son eternos significa que no están sujetos a una reinterpretación retroactiva y que por lo tanto establecen una continuidad entre mi presente, mi pasado y mi futuro. Si estoy en la esfera estética, sé que las épocas significativas de mi pasado fueron aquellas en las cuales realmente me divertí. Esas épocas me permiten sentir que hay una conexión entre quien soy ahora y quien fui en el pasado. También sé que mi futuro involucrará un compromiso con el goce. Así sé que hay una conexión entre quien soy ahora y quien seré en el futuro. Si estoy en la esfera ética, sé que las épocas significativas de mi pasado fueron aque-

llas que opté por considerar significativas. Sé que mi futuro involucrará un compromiso con la opción. Además, así sé que hay una conexión entre quien soy ahora, quien fui en el pasado y quien seré en el futuro.

El argumento de Kierkegaard de que los compromisos son temporales significa que cambian y que por lo tanto establecen la distinción entre mi presente, mi pasado y mi futuro. Mientras estoy en la esfera estética y comprometido con el goce, las clases de cosas que disfruto pueden cambiar. Aunque antes disfrutaba del esquí, puede que ahora disfrute de la comida gourmet, y en el futuro, del golf. Estos cambios son significativos porque son cambios en mis compromisos. Asimismo, aunque antes opté por hacer significativa mi relación con mi familia y visualizaba mi futuro en función de ese compromiso, puede que ahora opte por hacer significativo otro aspecto de mi pasado y llegue a ser importante para mí en el futuro.¹⁰

Pero con esta definición del sí mismo, también podemos comprender lo que Kierkegaard afirma en *El concepto de la angustia*: que la respuesta psicológica a la libertad es la angustia:

¿De qué manera el espíritu se relaciona consigo mismo. . .? Se relaciona como angustia.¹¹

Habiendo definido angustia como “antipatía compasiva y compasión antipática”,¹² Kierkegaard sostiene que la libertad de ser auto-definitorio es atractiva y repulsiva a la vez. Atractiva porque ofrece la posibilidad de superar la nivelación de la época actual dando un “salto cualitativo” hacia una esfera de existencia. Repulsiva porque no sé cómo es estar en una esfera determinada hasta no estar en ella. Las esferas de existencia son inconmensurables con la época actual y entre sí. Como lo describe Kierkegaard, lo inconmensurable es repulsivo porque se presenta como la nada:

La actualidad del espíritu aparece constantemente como una forma que atrae su posibilidad, pero desaparece en cuanto trata de asirla.¹³

¿Qué es entonces? La nada. ¿Pero qué efecto tiene la nada? Produce angustia.¹⁴

Según Kierkegaard, la primera respuesta a la angustia no es un salto hacia una esfera de existencia. Más bien, los seres humanos intentan encubrir su angustia y evitar la “decisión de la existencia” sumiéndose en la “falta de espiritualidad” de la época actual. En *Enfermedad de muerte*, Kierkegaard describe cómo las personas de la época actual encubren la posibilidad de la distinción infinito/finito “[atribuyéndole]

valor infinito a lo indiferente” y “siendo completamente finitizadas, convirtiéndose en una cifra, en una persona más, en lugar de ser un sí mismo”.¹⁵ En una vena similar, describe cómo las personas de la época actual encubren, en la probabilidad, la posibilidad de distinción entre posibilidad y necesidad.¹⁶ Y en *El concepto de la angustia*, Kierkegaard describe que la nivelación de la distinción eterno/temporal produce una situación donde un acontecimiento sigue a otro, pero ninguno tiene significancia: “En realidad no conoce ninguna distinción entre el presente, el pasado, el futuro y lo eterno. Su vida e historia siguen siendo tan intrincadas como la escritura en manuscritos antiguos, sin puntuación, una palabra y oración tras otra”.¹⁷

Si un ser humano opta por encarar su angustia en lugar de encubrirla, su primer salto será hacia la esfera estética de existencia, que tiene dos formas básicas: la inmediata y la reflexiva.¹⁸ La esfera estética inmediata, como lo indica su nombre, implica un compromiso con el goce inmediato. Yo permito que el esquí o mi afición a la comida gourmet definan mi mundo y me den mi identidad. Los problemas con esta postura son bastante obvios. Lo estético inmediato es sumamente vulnerable. Si me fracturo una pierna o desarrollo alergias alimentarias, mi compromiso se torna invivible y mi mundo e identidad se desmoronan.¹⁹

Al hacer que la fuente del goce sea la reflexión sobre las experiencias inmediatas, más que las experiencias inmediatas mismas, las numerosas etapas de lo estético reflexivo intentan superar la vulnerabilidad de lo estético inmediato, pero conservando el goce. Si bien cada una de estas etapas tiene su propia contradicción, la forma de la contradicción es similar. En “Rotation of Crops” (Rotación de cultivos), en el Volumen I de *Either/Or*,²⁰ se ilustra esta contradicción. En esta etapa convierto en fuente de satisfacción las reflexiones sobre experiencias pasadas y futuras. Así, mi imaginación es el factor infinito, y mis fantasías, el factor finito.

El problema con esta postura es que todo goce deja de serlo cuando se transfiere al ámbito de la imaginación. Al estetizar todas mis experiencias, la imaginación de desastres no difiere cualitativamente de la imaginación de unas vacaciones en una isla tropical, ya que mi estetizar ha eliminado la posibilidad de un desastre real que haga la diferencia. Así, mientras lo estético inmediato era agradable pero vulnerable, lo estético reflexivo es invulnerable pero indiferente. Se ha salvado a costa de no superar la nivelación de la época actual.

La desesperación de lo estético reflexivo se puede describir como la desesperación de que nada tiene una significancia inmediata. La

esfera ética responde a esta desesperación convirtiéndola en una oportunidad. Si nada tiene una significancia inmediata, todo puede tener la significancia que yo elija darle. Puedo hacer significativos ciertos deseos y talentos optando por expresarlos mediante roles sociales como el trabajo, el matrimonio y la amistad. Así, en la esfera ética, una relación personal o un rol social es significativo mientras yo elija darle significado. La opción resuelve el problema de la vulnerabilidad porque, si bien puedo perder un objeto de elección, no puedo perder mi capacidad para elegir. Siempre podré escoger otro rol o relación.

Por otra parte, el problema con esta postura es que, cuando la opción es definitoria-del-mundo, es imposible tener normas para elegir, ya que éstas también deben ser objetos de elección. Cuando la significancia de todo depende de mí, la significancia que doy es completamente arbitraria.

Para la Religiosidad A, la tercera esfera, las contradicciones de las esferas estética y ética demuestran concluyentemente que el intento por convertirse en un sí mismo fracasará. Por lo tanto, no sorprende que los *Edifying Discourses* llamen a la Religiosidad A “auto-aniquilación ante Dios” y propongan que un ser humano “llega al máximo nivel de perfección cuando se hace digno de Dios al convertirse en absolutamente nada en sí mismo”.²¹

En el discurso “Man’s Need of God Constitutes His Highest Perfection” (La necesidad de Dios que tiene el ser humano constituye su máxima perfección), Kierkegaard contrasta la auto-aniquilación ante Dios con las desesperaciones del goce estético y la opción ética:

“Antes que este consuelo pueda ser suyo, debe aprender a comprender que usted es absolutamente nada en sí mismo. Debe derribar el puente de probabilidades que intenta conectar el anhelo, la impaciencia, el deseo, la expectativa, con lo anhelado, deseado y esperado. . .”. O si un alma angustiada se hubiera desenfrenado en demasiadas deliberaciones y caído prisionera de sus numerosos pensamientos, de modo que no pudiera actuar porque le pareció que los análisis de cada lado se equilibraban exactamente entre sí. . . [La Religiosidad A le] aconsejaría: “Yo conozco una salida para tus dificultades que te garantizará la victoria. Cede a tu anhelo y actúa; actúa convencido de que aun cuando tu acción produzca lo opuesto a lo que anhelas, de todos modos habrás triunfado”.²²

Sin embargo, la auto-aniquilación ante Dios no significa un retorno desesperado a la nivelación de la época actual. Más bien, la Religiosidad A afirma que sólo cuando ya no intento convertirme en un sí mismo, puedo superar la nivelación. Esto lo hago en virtud de lo que

la *Concluding Unscientific Postscript* denomina “la mantención simultánea de una relación absoluta con el ‘telos’ absoluto y una relación relativa con fines relativos”.²³ Esto se puede entender mejor si comprendemos las definiciones de la Religiosidad A de cada uno de los tres conjuntos de factores. La Religiosidad A define lo finito como mis deseos, y lo infinito como mi indiferencia absoluta a la satisfacción de mis deseos. Entonces, mantener una relación absoluta con el “telos” absoluto y una relación relativa con fines relativos es ser absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y así permitir que todos ellos sólo tengan una significancia relativa.

Según la Religiosidad A, la ventaja de esta definición de infinito y finito es que supera la nivelación de la época actual permitiéndome actuar de acuerdo con mis deseos mientras me hace invulnerable a las situaciones en que ellos no son satisfechos. Según este análisis, las personas de la época actual jamás se comprometen plenamente con la satisfacción de deseos porque no quieren ser vulnerables a situaciones en que éstos no se satisfagan. Según la Religiosidad A, al volverme absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos, me puedo comprometer a satisfacerlos porque mi mundo no se derrumba si no son satisfechos. Al contrario, la experiencia de insatisfacción tendrá su propia significancia. Por ejemplo, puede que yo desee ser atleta profesional. Mi compromiso con los deportes que satisfacen este deseo le dará significancia a mi vida. Pero si mañana me lesiono y no puedo volver a jugar, esto no me afectará mayormente, porque luego viviré la muy distinta pero no menos significativa experiencia de someterme a rehabilitación, aprender nuevas destrezas laborales, etc.

En otras palabras, para la Religiosidad A, la significancia no se deriva de la satisfacción de mis deseos, sino de tener algo que me importe en la vida, ya sea que me produzca goce o infelicidad. Kierkegaard establece esto en el discurso “Every Good and Perfect Gift Is From Above” (Todo obsequio bueno y perfecto proviene de arriba):

Y cuando el fácil juego de la felicidad te tentó, ¿agradecistes a Dios?. . . Y cuando tuviste que negarte tu deseo, ¿agradecistes a Dios? Y cuando los hombres te hicieron daño y te ofendieron, ¿agradecistes a Dios? ¡No estamos diciendo que el daño que te han hecho los hombres deje de ser un mal, pues sería una afirmación falsa y necia! Si fue injusto, tendrás que decidirlo por ti mismo; ¿pero remitiste el daño y la ofensa a Dios, y por tu acción de gracias lo recibiste de El como un obsequio bueno y perfecto? ¿Hiciste esto? Entonces, sin duda, has interpretado dignamente la palabra apostólica para honra de Dios, para tu propia salvación.²⁴

En otras palabras, cuando veo que el objetivo de la Religiosidad A no es la satisfacción de mis deseos —o, como dice Kierkegaard, no es “la calidad de los obsequios”²⁵—, puedo apreciar la significancia de todas mis experiencias, sean satisfactorias o no. Precisamente porque al atleta de nuestro ejemplo no le preocupa el resultado final, puede vivir intensamente el júbilo o depresión que acompañan a cada triunfo o fracaso. Así, la Religiosidad A supera la desesperación de lo ético, porque no es cosa de optar por dar significancia a algunas experiencias y quitársela a otras, sino de aceptar la significancia que cobran todas mis experiencias cuando soy absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos:

¿Acaso no es verdad que usted, que me está oyendo. . . no estaba perplejo respecto a qué constituía un obsequio bueno y perfecto, o si provenía de Dios? Porque, como dijo usted, cada obsequio es bueno cuando se recibe con agradecimiento de la mano de Dios, y de Dios proviene cada obsequio bueno y perfecto. Usted no se preguntó ansiosamente qué es lo que proviene de Dios. Usted dijo alegre y confiadamente. . . yo sé que es aquello por lo que tengo que agradecer a Dios, y por lo tanto se lo agradezco a El. Usted interpretó la palabra apostólica; a medida que su corazón se desarrollaba, usted no pidió aprender mucho de la vida; usted quería aprender sólo una cosa: que todas las cosas benefician a quienes aman a Dios.²⁶

La definición de la Religiosidad A de infinito y finito es una declaración sobre el verdadero papel que desempeña el deseo en la vida de un individuo. Su definición de posibilidad y necesidad (*necessity*) es una declaración sobre el verdadero papel que desempeña la necesidad (*need*) en la vida de un individuo. La Religiosidad A define necesidad como mis necesidades. Define posibilidad como mi indiferencia absoluta a la satisfacción de mis necesidades. Según la Religiosidad A, siempre me identificaré de una manera especial con un conjunto determinado de necesidades. Sin embargo, ninguna de estas necesidades se debe satisfacer. Si soy atleta, necesito ser sano, tener acceso al equipo adecuado, etc. Sin embargo, si estas necesidades no son satisfechas, no me afectará mayormente, porque entonces tendré una identidad distinta con un conjunto de necesidades diferente. Tendré la identidad de un atleta en rehabilitación que necesita fisioterapia, un empleo, etc.

La Religiosidad A establece esto afirmando que mi única verdadera necesidad es mi necesidad de Dios. En otras palabras, mi única verdadera necesidad es considerar relativas todas mis necesidades:

En el caso de los bienes terrenales de la vida, el principio establece que el ser humano necesita muy pocas cosas, y a medida que necesita cada vez menos,

se hace cada vez más perfecto. . . Pero en la relación entre un ser humano y Dios, este principio se invierte: mientras más necesita a Dios, más perfecto es.²⁷

Sin embargo, hay una diferencia crucial entre deseo y necesidad. Si bien es posible que nunca se satisfaga un deseo determinado, mientras yo esté vivo siempre serán satisfechas ciertas necesidades.

El no sabe cuándo serán satisfechas sus necesidades. . . Sin embargo, de alguna manera sus necesidades se satisfacen, lo poco que necesita para vivir.²⁸

Finalmente, la definición de la Religiosidad A de los factores eterno y temporal se desprende de sus definiciones de infinito y finito, y de posibilidad y necesidad. Para la Religiosidad A, mis deseos y necesidades son temporales, mientras que mi indiferencia absoluta a la satisfacción de mis deseos y necesidades es eterna.

Decir que mis deseos y necesidades son temporales equivale a decir que son la condición de la posibilidad de un cambio significativo en mi vida. El hecho de que yo haya intentado satisfacer cierto deseo o necesidad en el pasado, no significa que deba tratar de satisfacerlo en el futuro. En cualquier momento puedo decidir que intentaré satisfacer un conjunto de deseos y necesidades distinto al que he tratado de satisfacer hasta ahora. Aunque durante toda mi vida haya intentado satisfacer mi deseo de ser atleta, en cualquier momento puedo decidir que esta vez trataré de satisfacer mi deseo de ser artista.

Por otra parte, decir que mi indiferencia absoluta a la satisfacción de mis deseos y necesidades es eterna, equivale a decir que es invariable. Como tal, es la condición de la posibilidad de una continuidad significativa en mi vida. Es indudable que en el pasado tuve deseos y necesidades que no fueron satisfechos. Si soy absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades, puedo aceptar mi pasado sin desear que hubiera sido distinto. Asimismo, es indudable que en el futuro tendré deseos y necesidades que no serán satisfechos. Si soy absolutamente indiferente a la satisfacción de estos deseos y necesidades, puedo esperar mi futuro sin angustia. En resumen, mi indiferencia absoluta a la satisfacción de mis deseos y necesidades me permite vivir en una especie de eterno presente donde no me veo tentado a pensar que sería más feliz ahora si las cosas hubieran sido distintas en el pasado o si tuviera la certeza de que podrían resultar en el futuro. Tengo un presente eterno porque acepto en forma incondicional mi pasado y mi futuro.

La Religiosidad A puntualiza sus definiciones de lo eterno y lo temporal haciendo especial hincapié en mi relación con el futuro. El

objetivo de la Religiosidad A es intentar satisfacer mis deseos y necesidades en el presente, mientras sigo absolutamente indiferente a que sean satisfechos en el futuro. La Religiosidad A establece esto diciendo que yo debiera tener una expectativa que no es una expectativa de algo en particular:

No sólo no cree a quien no espera absolutamente nada, sino también a quien espera alguna cosa especial, o a quien basa su expectativa en algo especial.²⁹

Kierkegaard denomina la expectativa de nada en particular una expectativa de Victoria, pero no de victorias. Si no espero que se satisfaga ningún deseo o necesidad en particular, puedo apreciar por igual la satisfacción e insatisfacción:

Es cierto que quien espera algo en particular puede decepcionarse; pero esto no le ocurre al creyente. Cuando el mundo empieza con sus duras pruebas. . . cuando la existencia, que parece tan apacible y dulce, se transforma en un despiadado amo que exige que le devuelvan todo. . . el creyente se contempla a sí mismo y a la vida con tristeza y dolor, pero aún dice: "Hay una expectativa que ni el mundo entero puede quitarme: la expectativa de la fe, y esto es la Victoria. No me siento engañado, porque nunca creí que el mundo cumpliría lo que aparentemente me prometía; mi expectativa no estaba en el mundo sino en Dios. Esta expectativa no se engaña; incluso en este momento siento su victoria más gloriosa y gozosamente que todo el dolor de la pérdida. Si yo perdiera esta expectativa, todo estaría perdido. Sin embargo, ahora he vencido, vencido a través de mi expectativa, y mi expectativa es la Victoria."³⁰

Entonces la Religiosidad A parece haber alcanzado la meta que las esferas estética y ética no pudieron lograr. Parece haber superado la nivelación y conseguido la invulnerabilidad al tratar de satisfacer ciertos deseos y necesidades mientras sigue absolutamente indiferente a su satisfacción. Pero cuando examinamos más detenidamente la Religiosidad A, reconocemos una contradicción básica en sus definiciones de cada uno de los tres conjuntos de factores. Esta contradicción se puede formular brevemente así: ¿cómo se puede decir que tengo determinados deseos y necesidades si soy absolutamente indiferente a su satisfacción? Retomando el ejemplo que usamos, ¿se puede decir que tengo el deseo de ser atleta si me resulta absolutamente indiferente si lo soy o no? ¿Se puede decir que tengo la necesidad de estar en forma para competir si me resulta absolutamente indiferente si soy atleta o no? ¿Se puede decir que tengo el deseo de ser atleta y la necesidad de estar en forma si me resulta absolutamente indiferente si este deseo y esta necesidad fueron satisfechos en el pasado o si lo

serán en el futuro? Las definiciones de la Religiosidad A de los factores se basan en la existencia de deseos y necesidades cuya existencia es socavada en cada punto por estas mismas definiciones.

En otras palabras, la Religiosidad A cae víctima de una contradicción paralela a las contradicciones de las esferas estética y ética. O soy absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades, en cuyo caso no tengo ni deseos ni necesidades y no puedo superar la nivelación, o no soy indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades, en cuyo caso soy vulnerable a que no sean satisfechos.

Para apreciar mejor esta contradicción, comparemos la Religiosidad A de Kierkegaard con posturas que, al menos en la superficie, parecen bastante similares. La idea de que debo intentar satisfacer mis deseos y necesidades manteniéndome al mismo tiempo absolutamente indiferente a su satisfacción, nos hace recordar las exhortaciones budistas de no apego a los objetos del deseo. Así, si la Religiosidad A tiene contradicciones insolubles, el budismo también pareciera tenerlas.

Sin embargo, cuando empezamos a hacer estas comparaciones, vemos que la intención de la Religiosidad A de superar la nivelación de la época actual estableciendo distinciones cualitativas, la diferencia críticamente de las tradiciones orientales a las que parece asemejarse. El budismo no intenta superar la nivelación. No afirma que, para mantener un mundo cualitativamente diferenciado, yo debiera ser indiferente a la satisfacción de mis deseos. Al contrario, afirma que alcanzar una indiferencia absoluta a la satisfacción de mis deseos equivale a alcanzar un estado de falta de deseos, en términos de Kierkegaard, no esperar nada. Sin embargo, la Religiosidad A anhela tanto la invulnerabilidad de la falta de deseos como los deseos que establecen las distinciones cualitativas. El budismo es una postura consecuente. La Religiosidad A no lo es.

En otras palabras, lo que para el budista sería salvación, para la Religiosidad A es desesperación. Esto se clarifica cuando examinamos la visión de Dios que tiene la Religiosidad A. En el discurso "The Unchangeableness of God" (La inmutabilidad de Dios), Kierkegaard aclara que, para Dios, todo está nivelado.

Para Dios no hay nada significativo ni nada insignificante. . . Para El, en cierto sentido, lo significativo es insignificante, y en otro, incluso lo más insignificante es infinitamente significativo.³¹

Tener una relación absoluta con lo absoluto significa considerar relativo cada objeto del deseo, y por ende, con absolutamente la misma

significancia. Pero esto equivale a decir que Dios —y, por extensión, un ser humano que tiene una relación absoluta con Dios— está en la desesperación. Kierkegaard describe esta desesperación en función de la relación entre lo eterno y lo temporal: “De una manera eternamente inmutable, para Dios todo está eternamente presente, siempre igual ante él”.³² Y Kierkegaard concluye:

Así, hay puro temor y temblor en este pensamiento de la inmutabilidad de Dios, casi como si cualquier ser humano fuera incapaz de mantener una relación con ese poder inmutable; como si este pensamiento debiera producir en el hombre tal intranquilidad y angustia mental como para llevarlo al borde de la desesperación.³³

Esta es la afirmación más directa de la desesperación de la Religiosidad A que aparece en los *Edifying Discourses*. Sin embargo, no completa la descripción de Kierkegaard de la esfera. Cuando una persona en una de las esferas inferiores de existencia empieza a darse cuenta de su desesperación, su primera respuesta no es enfrentarla sino encubrirla. Este encubrimiento de la desesperación de la esfera es esencial para permanecer en la esfera. Así, para su permanencia en la esfera estética, es esencial que A, autor seudónimo del primer volumen de *Either/Or*, intente encubrir las contradicciones de lo estético reflexivo afirmando que nadie puede llegar a ser un esteta reflexivo porque nadie puede lograr el tipo de desapego total que requiere lo estético reflexivo.³⁴ Asimismo, para su permanencia en la esfera ética, es esencial que el juez William, autor seudónimo del segundo volumen de *Either/Or*, intente encubrir las contradicciones de la opción ética afirmando que nadie puede estar plenamente en una situación de opción ética porque nadie puede llegar a tener plena claridad acerca de sí mismo.³⁵ Entonces, ninguna descripción de la Religiosidad A será completa hasta que no describa el intento de la persona en la Religiosidad A por encubrir su desesperación redefiniendo cada uno de los tres conjuntos de factores.

En el edificante discurso “The Joy In The Thought That It Is Not The Way Which Is Narrow, But The Narrowness Which Is The Way” (El goce de pensar que el camino no es la vía angosta sino la angostura), encontramos expresado con mayor claridad el encubrimiento de la contradicción entre infinito y finito en la Religiosidad A.³⁶ Según este discurso, jamás puedo ser absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos. Por lo tanto, la Religiosidad A no representa el logro de esta meta, sino que la infinita tarea de intentar lograrla. Continuamente debo tratar de resistir la tentación de preocuparme por la satisfac-

ción de mis deseos. El discurso se refiere a esta tentación como “aflicción” y asevera que, para la Religiosidad A, “la aflicción es el camino”:

El camino de la perfección conduce a través de tribulaciones; y el tema de este discurso es el goce de quien sufre con este pensamiento. Por lo tanto, esta vez no es el discurso admonitorio de cómo uno debe caminar por el camino de la aflicción, sino que el gozoso para quien sufre: que la aflicción es el cómo que indica el camino de la perfección.³⁷

La abstrusa afirmación de Kierkegaard de que el pensar en la aflicción es gozoso, deja de serlo cuando reconocemos que representa un intento por salvar a la Religiosidad A de su propia desesperación. Esta afirmación resulta en que siempre tendré significancia en mi vida porque siempre estaré tentado a preocuparme de satisfacer algún deseo en particular. La *Concluding Unscientific Postscript* se refiere a la continua tarea de intentar vencer esta tentación como “dejar que muera en mí la vida de la inmediatez”.³⁸ Los *Edifying Discourses* aclaran que el dejar morir en uno la inmediatez supera la reflexión de la época actual:

Cuando la aflicción es el camino, entonces éste es el goce: *que, por lo tanto, es INMEDIATAMENTE claro para quien sufre y que él sabe INMEDIATA y definitivamente cuál es la tarea, por eso no necesita perder tiempo o malgastar energías en reflexionar si acaso la tarea no debiera ser diferente.*³⁹

Entonces, al afirmar que su meta es dejar morir la inmediatez, la Religiosidad A encubre su desesperación. Jamás puedo tener la desesperación de una relación absoluta con lo absoluto, porque esta relación nunca se puede lograr.

En el discurso “The Glory Of Our Common Humanity” (La gloria de nuestra humanidad común), Kierkegaard propone algo similar en relación a la posibilidad y la necesidad. Aunque la meta ostensible de la Religiosidad A es la indiferencia absoluta a la satisfacción de mis necesidades, Kierkegaard afirma que esta meta tampoco se puede alcanzar absolutamente. Más bien, la Religiosidad A debe enfrentar el hecho de que tengo que satisfacer algunas de mis necesidades:

Es una perfección *ser capaz* de preocuparse por las necesidades de la vida —para vencer este temor, para permitir que la fe y la confianza alejen el temor, de modo que, en la despreocupación que da la fe, uno en verdad no se preocupe por las necesidades de la vida.⁴⁰

O, como afirma Kierkegaard en otro pasaje: “Pero entonces es una perfección ser capaz de angustiarse por las necesidades de la vida”.⁴¹

Una vez más, un revés que parece destruir a la Religiosidad A en realidad tiene por objetivo salvarla. Si siempre debo preocuparme de satisfacer algunas necesidades en particular, jamás puedo estar en la situación de no tener necesidades. No estaré en la desesperación de tener una relación absoluta con lo absoluto en la cual no tener necesidades significa no tener diferencias cualitativas, lo que resulta en no poder superar la nivelación de la época actual.

Finalmente, en relación a los factores eterno y temporal, Kierkegaard afirma que jamás puedo ser absolutamente indiferente a la satisfacción futura de mis deseos y necesidades. “La Expectativa de una Felicidad Eterna” asevera que no puedo evitar preocuparme por mi futuro. Así, el dejar morir en uno esta preocupación es una tarea eterna. Kierkegaard lo expresa diciendo que la Religiosidad A no representa el logro de la felicidad eterna, sino la preocupación por mi felicidad eterna:

Si Dios sostuviera en Su mano derecha la felicidad eterna, y en la izquierda la preocupación que se convirtió en el contenido de tu vida, ¿no escogerías la izquierda, aun cuando llegaras a ser como el que escogió la derecha?⁴²

Estos intentos por salvar la posición obviamente la destruyen. A estas alturas, vemos que la Religiosidad A tiene exactamente los mismos tipos de contradicciones que las esferas estética y ética, cuyas contradicciones intentó resolver. Si soy absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades, no he superado la nivelación de la época actual. Pero si no soy absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades, soy tan vulnerable a que no sean satisfechos como lo es una persona en las esferas estética o ética de la existencia.

Kierkegaard considera la Religiosidad A como el último intento por superar la nivelación de la época actual, mientras se logra la invulnerabilidad. Al igual que las esferas estética y ética, la Religiosidad A intentó volverse invulnerable haciendo absoluta una capacidad formal. Mi capacidad de ser absolutamente indiferente a la satisfacción de mis deseos y necesidades era invulnerable porque no dependía de la satisfacción de ningún deseo o necesidad en particular. Asimismo, mis capacidades de imaginación o elección no dependían de ningún objeto determinado de imaginación o elección.

En cambio, la Religiosidad B planteará que sólo un compromiso con algo concreto y específico, fuera de mí mismo, puede superar la nivelación. Así, si soy un atleta en la Religiosidad B, mi deporte —no

las fantasías sobre los deportes, la elección de un deporte o la indiferencia a los resultados de la actividad atlética— será para mí definitivo-del-mundo.

Pero, en primer lugar, ¿cómo una persona asume tal compromiso concreto definitivo-del-mundo? En *Training In Christianity*, Kierkegaard sostiene que Jesús es el modelo para la Religiosidad B y que una persona se convierte en un sí mismo imitándolo:

El paradigma es la vida de Cristo aquí en la tierra; yo, junto con cada cristiano, debo procurar construir mi vida a semejanza de él".⁴³

Si bien Kierkegaard afirma que Cristo es el paradigma para convertirse en un sí mismo, la lógica de sus propios argumentos lleva a concluir que ese paradigma puede ser cualquier persona que haya pasado por las tres esferas inferiores y que tenga un compromiso concreto definitivo-del-mundo.⁴⁴ En *Enfermedad de muerte*, Kierkegaard describe la diferencia entre las esferas inferiores y la Religiosidad B como la diferencia entre un sí mismo que se relaciona sólo consigo mismo y un sí mismo que se relaciona con otra cosa:

Esa relación, que se relaciona consigo misma, un sí mismo, debe haber establecido o haber sido establecida por otra cosa. . . Tal relación derivada y establecida así es el sí mismo humano, una relación que se relaciona consigo misma, y al relacionarse consigo misma se relaciona con otra cosa.⁴⁵

La "otra cosa" es un individuo en la Religiosidad B que sirve como modelo de lo que es tener un compromiso definitivo-del-mundo.

Dada la definición de Kierkegaard de la Religiosidad B, podemos entender por qué alguien en la Religiosidad B es vulnerable y por qué Kierkegaard considera las tres esferas inferiores como negativas a encarar esta vulnerabilidad. Si soy un tenista en la Religiosidad B y me da tendinitis, no puedo sustituir otro objeto de fantasía o elección, ni ser indiferente. Más bien, experimento el pesar de haber perdido mi mundo, mi identidad y la continuidad de mi vida. Una persona en la Religiosidad A siente que podría tener su propio mundo diferenciado sólo si se compromete con algo específico en tal forma que todo en su mundo cobre la significancia que tiene en virtud de este compromiso específico. Pero esa persona también sabe que el objeto de su compromiso debe ser vulnerable. Aunque un mundo diferenciado propio es la máxima atracción, la idea de intercambiar el sufrimiento de los deseos frustrados por el pesar de la pérdida del objeto de un compromiso total, se parece a intercambiar lo miserable por lo intolerable.

El aceptar este riesgo es lo que Kierkegaard llama “fe”. La vida en la Religiosidad B manifiesta el famoso absurdo del Caballero de la Fe en *Temor y temblor*, quien sabe “vivir gozosa y alegremente. . . cada momento en virtud de lo absurdo, ver en cada instante la espada que pende sobre la cabeza del ser amado, pese a no encontrar reposo en el dolor de la resignación, sino solaz en virtud de lo absurdo”.⁴⁶ Pero el Caballero de la Fe alcanza la felicidad solamente cuando acepta la angustia. “Sólo quien conoce la angustia encuentra la paz”.⁴⁷

Sin embargo, para nuestros actuales objetivos, los detalles de la solución de Kierkegaard a la desesperación de la Religiosidad A son menos importantes que las convicciones que lo llevan a ella. Como vimos, la Religiosidad A se derrumba porque me impide asumir un compromiso individual que, según el cristianismo de Kierkegaard, es el único modo de reintroducir diferencias significativas en vista de la nivelación de la época actual. ¿Qué pasaría entonces si los seres humanos no necesitaran diferencias significativas y por lo tanto no necesitaran un compromiso individual para que la vida valga la pena vivirse? Si ése fuera el caso, podría haber una versión de la Religiosidad A que tuviera un modo de evitar la nivelación porque superó la búsqueda de diferencias significativas. Intentaremos mostrar que la descripción de Heidegger de la autenticidad describe ese estilo de vida.

II. Autenticidad

Kierkegaard insiste que es dogmática su afirmación de que el sí mismo, para salvarse de la desesperación, necesita un compromiso individual definitorio-del-mundo.⁴⁸ Al llamarla dogmático-cristiana, Kierkegaard enfatiza (1) que ésta es una afirmación cultural y (2) que no se puede justificar ni fundamentar de ninguna manera, ya sea trascendental, empírica o fenomenológica. Por otra parte, Heidegger busca una *demostración* fenomenológica de las estructuras constitutivas del *ser humano en general*. Este repudio del lado dogmático-cristiano del pensamiento de Kierkegaard lo llamamos la secularización de Kierkegaard por Heidegger. Sostendremos que Heidegger, al corregir la descripción de Kierkegaard de la relación entre deseo y acción y al descartar la descripción dogmático-cristiana del sí mismo como necesitado de un mundo propio, puede proponer una versión secularizada de la Religiosidad A que en efecto podría funcionar como un estilo de vida. También mostraremos cómo Heidegger, en su descripción de una vida auténtica, intenta recuperar todo lo posible de la Religiosidad B que tenga sentido en ausencia fe.

A. Heidegger y Kierkegaard sobre el sí mismo

Heidegger toma de Kierkegaard mucho más de lo que reconoce. No sólo se basa en la comprensión de Kierkegaard del sí mismo como un conjunto de factores definidos por la posición que esta estructura adopta sobre sí misma, sino que también acepta la descripción de Kierkegaard de la época actual como un encubrimiento, motivado-por-la-angustia, de la estructura básica del sí mismo.

En el capítulo 1 vimos que “el Dasein es una entidad que no ocurre solamente entre otras entidades. Más bien, se. . . distingue por el hecho de que, en su mismo ser, ese ser es un problema para él” (32) [12], y vimos que este modo de ser, que Kierkegaard denomina “espíritu”, Heidegger lo llama “existencia”. “El Dasein siempre se comprende a sí mismo en función de su existencia —en función de una posibilidad suya: ser o no ser él mismo” (33) [12]. Y tal como para Kierkegaard el espíritu no es una mera “síntesis” de los factores, sino el cómo la relación se relaciona consigo misma, así también para Heidegger “la ‘sustancia’ del ser humano no es el espíritu como una síntesis de alma y cuerpo; es más bien *existencia*” (153) [117].

Recordemos que el análisis existencial de Heidegger muestra que la existencia del Dasein consiste en dos aspectos interrelacionados, o, como los llama él, “existenciales”: arrojado (*thrownness*) y proyección. El *arrojado* significa que el Dasein siempre descubre que ya tiene algún contenido e intereses determinados. “En el arrojado se revela que en cada caso el Dasein, como mi Dasein y este Dasein, ya está en un mundo definido y en medio de una gama definida de entidades intramundanas definidas” (264) [221]. Este contenido constituye la *facticidad* del Dasein.

En base a lo que ya es, su facticidad, al Dasein se le abren ciertas posibilidades de ser un sí mismo y se le cierran otras. Ya que el Dasein es lo que hace, siempre se está *proyectando* o actuando sobre tal posibilidad. Heidegger denomina *trascendencia* la capacidad del Dasein de adoptar una postura sobre su facticidad vigente apremiando o presionando hacia el futuro.⁴⁹ Aunque ninguna nota a pie de página reconoce la fuente de Heidegger, es inevitable distinguir en los pares existenciales, arrojado/proyectado, facticidad/trascendencia —aquello que fija los límites a las posibilidades y las posibilidades mismas—, versiones de los factores de Kierkegaard: necesidad y posibilidad.

La facticidad y la trascendencia requieren de un término intermedio, que es la postura que adoptan sobre sí mismas. Heidegger lo llama la *caída*. La caída no es un tercer factor, sino, como vimos en el capítulo 13, la forma cotidiana en que el sí mismo adopta una postura

sobre sí mismo, relacionando en la actividad absorta los dos conjuntos de factores, lo que normalmente se hace para encubrir o negar lo que implica ser auto-interpretante. Diremos más acerca de la caída cuando la comparemos con la descripción de Heidegger del *estado de resolución* (*resoluteness*) —un modo diferente de actuar en que los factores se interpretan de una manera que reconoce la peculiar nada del sí mismo.

Por ahora cabe señalar que Heidegger no sólo toma de Kierkegaard la idea de que el sí mismo es la postura que un conjunto de factores adopta sobre sí mismo, sino que también acepta que algunas posturas definen los factores para apreciar debidamente la estructura del sí mismo y otras no. Sin embargo, Heidegger no concuerda con Kierkegaard en que haya un solo modo coherente de ajustar los factores entre sí. Por eso no intenta distinguir auto-interpretaciones “mejores” o “peores”, descubriendo al vivir cuáles modos de definir los factores los eliminan y llevan a la desesperación, y cuál modo los refuerza y lleva a la felicidad. Para Heidegger, y Kierkegaard, hay estilos de vida no genuinos que no aprecian debidamente ninguno de estos dos factores, y un estilo genuino que sí lo hace (ver capítulo 11); pero en la descripción de Heidegger, estos estilos de vida no resultan en desesperación y felicidad respectivamente, ni hacen que un modo de existir sea superior a otro. Para Heidegger, lo que hace que un estilo de vida sea superior a otro no es si los factores se viven concretamente para reforzarse en lugar de oponerse entre sí, sino más bien un criterio formal, es decir, si un estilo de vida reconoce o no y manifiesta en acciones las consecuencias de ser un conjunto de factores auto-definitorio.

Esta profunda diferencia en cuanto a lo que constituye un estilo de vida superior, se relaciona con otra diferencia básica entre las descripciones de Kierkegaard y Heidegger de la relación entre el sí mismo y el mundo. Mientras Kierkegaard, en nombre del cristianismo, intentaba contrarrestar el exagerado énfasis de Hegel en el espíritu del mundo recalcando lo individual, Heidegger se distancia deliberadamente de Husserl —quien, según él, acentuó demasiado la subjetividad individual— enfatizando el estar-en-el-mundo-compartido. Así, mientras Kierkegaard insiste que para alcanzar el equilibrio, el sí mismo debe asumir un compromiso que le dé su propio mundo individual, Heidegger intenta mostrar que el mundo público compartido es el único mundo que hay o puede haber. El Dasein no puede inventar significados y motivaciones totalmente únicos. Más bien, cada Dasein, como un “ahí” particular, es una versión o selección de los estados de ánimo,

proyectos y auto-interpretaciones dispuestos por la cultura. Así, Heidegger rechaza cualquier idea de un sujeto con un mundo propio, se trate de la “esfera de lo personal” (*sphere of ownness*) de Husserl, una forma de subjetividad anterior a e inteligible independientemente de un mundo público al que después da significado, o la visión diametralmente opuesta de Kierkegaard de que un ser humano se inicia disperso en el mundo público, pero finalmente debe obtener un mundo individual con su propio contenido diferenciado.

En el capítulo 4 vimos que Heidegger, en oposición directa a la descripción de Husserl de la intencionalidad y en oposición indirecta a Kierkegaard, recalca que habitualmente la actividad es un mero enfrentar continuo. Heidegger señala además (ver capítulo 5) que el Dasein siempre está en vías de usar el equipo *a-fin-de* lograr algún propósito *hacia-el-cual* se orienta la actividad del Dasein, y que todo esto es *en-bien-a* alguna auto-interpretación del Dasein. Sin embargo, según Heidegger, no es necesario elegir explícitamente esta actividad, y entonces no tiene que encerrar ningún contenido mental como intenciones, deseos y metas. Cuando todo marcha bien, yo puedo, de acuerdo con mi auto-interpretación, por ejemplo mi auto-percepción como profesor, dirigirme al escritorio de mi oficina sin tener ninguna meta, ni elegir nada, es decir, sin que la direccionalidad futura de mi actividad dependa de lo que tengo en mente.

En resumen, para Heidegger (1) no hay proyectos únicos que definan mundos individuales, y (2) los seres humanos, salvo en casos de quiebre, no son sujetos que elijan cómo satisfacer sus deseos. Más bien, estar-ahí es hacer algo que tenga sentido hacer dada la situación pública y dados los *en-bien-a* públicos asumidos-de-antemano. La entregabilidad (*givenness*) de las situaciones y *en-bien-a* públicos da al sí mismo su facticidad. La capacidad del Dasein particular para apremiar hacia algunas posibilidades, y no hacia otras, es su libertad óptica o trascendencia. (Su libertad ontológica consiste en su capacidad de participar en la apertura de un mundo, pero eso no nos concierne aquí).

Cuando Heidegger rechaza la visión tradicional de que estados intencionales como los deseos son necesarios para motivar la acción, y también rechaza la visión aún más intelectualista de que el actuar para satisfacer nuestros deseos exige elegir objetivos y metas, está en condiciones de aceptar la crítica de Kierkegaard de lo ético y al mismo tiempo rechazar su crítica de la Religiosidad A.

Heidegger consideraría que las contradicciones en lo ético y en la Religiosidad A surgen de la descripción demasiado intencionalista de

Kierkegaard del cómo el sí mismo está en el mundo. Según Heidegger, uno puede y de hecho actúa gran parte del tiempo sin tematizar las alternativas ni seleccionar una de ellas. Usualmente, uno sólo vive de acuerdo con la versión de su cultura sobre la normalidad y presiona hacia lo que habitualmente se debe hacer. Sólo en casos de quiebre tengo que escoger mi plan de vida y preocuparme por mis deseos y los riesgos que implica tratar de satisfacerlos. Sin embargo, como si estuviera en un quiebre perpetuo, la persona ética ve *toda* su *vida moral* como excluida de la vida cotidiana. Así, como lo entendiera Kierkegaard, tal persona está en la paralizante situación de tener que *escoger* su estilo de vida y cada una de sus acciones.

La idea de Heidegger de que la descripción intencionalista que hace la esfera ética sobre la opción toma las situaciones de quiebre por normales, involuntariamente le da la razón a Kierkegaard. Como sostuvimos arriba, las esferas de existencia de Kierkegaard son una respuesta al quiebre de la cultura moderna. Precisamente porque la época actual no ofrece posibilidades éticas no niveladas hacia las cuales presionar, el individuo ético debe asignar un significado personal a sus roles sociales. Así, Kierkegaard probablemente sostendría que no podemos escapar a las contradicciones de la esfera ética adoptando una visión de la intencionalidad como un *enfrentar* continuo; el *enfrentar* ético irreflexivo, continuo, no nivelado, es precisamente lo que la ética reflexiva de la época actual destruye.⁵⁰

Según Kierkegaard, tanto en la esfera ética como en la Religiosidad A, las personas hacen invivible su vida al tratar de vivir como si siempre hubiera una razón para actuar, ya sea estipulada por una opción moral o dictaminada por deseos y necesidades. Pero si bien Heidegger estaría de acuerdo con Kierkegaard en que es imposible escapar a las contradicciones de la esfera ética, ya que se basa en una descripción auto-contradictoria de la vida como algo que requiere elecciones constantes y plenamente responsables, Heidegger en realidad sostiene que la Religiosidad A no es un desesperante callejón sin salida que exige saltar a la Religiosidad B. Según Kierkegaard, la persona en la Religiosidad A considera que *todas* las acciones son motivadas por el deseo y luego intenta asegurarse dejando morir todos los deseos. Esto, de hecho, genera una contradicción. Pero Heidegger señala que las acciones no tienen que ser motivadas por deseos, y habitualmente no lo son. Por ejemplo, en Navidad uno envía tarjetas no porque *desea* hacerlo, sino porque es lo que se hace. Heidegger sostendría que, para evitar la supuesta contradicción de Kierkegaard en la Religiosidad A, el Dasein sólo necesita apremiar hacia las posibilidades públicas, o sea,

hacer lo que tiene sentido hacer en la situación vigente. No es necesario saltar a otra esfera donde un compromiso individual cree un mundo singularmente mío.

Cuando rechaza la afirmación cristiana de Kierkegaard de que el sí mismo necesita un mundo propio y que esta necesidad, combinada con la versión de la Religiosidad A sobre el deseo, resulta en la contradictoria exigencia de invulnerabilidad y deseos diferenciados, Heidegger puede adoptar como solución al problema de la época actual, y en realidad de cualquier otra, una versión no intencionalista y no individualista del estilo de vida que Kierkegaard puntualiza en sus *Edifying Discourses*.

En una de las tres notas a pie de página que constituyen todas las referencias a Kierkegaard en *Ser y Tiempo*, Heidegger reconoce su deuda con él:

En el siglo XIX, Søren Kierkegaard captó explícitamente el problema de la existencia como un problema existentiell, y reflexionó sobre él con agudeza. Pero la problemática existencial le era tan ajena, en cuanto a su ontología, que siguió completamente dominado por Hegel y la visión hegeliana de la filosofía antigua. Así, hay más por aprender filosóficamente de sus escritos “edificantes” que de sus escritos teóricos —con excepción de su tratado sobre el concepto de la angustia. (494) [235]

Aunque Heidegger sólo se interesa en la estructura *existencial* del Dasein, descartando así la descripción dogmático-cristiana de Kierkegaard como *existentiell*, de todos modos necesita una historia existentiell, ya que admite que no hay forma de abordar la estructura general del Dasein excepto puntualizando un estilo específico de vida donde se revele claramente esa estructura básica. Heidegger denomina “autenticidad” el estilo de vida que da acceso existentiell a la estructura del Dasein. Es un estilo de vida que consiste en que el Dasein asuma lo que realmente es, en lugar de encubrir o negar la angustia ocasionada por su inquietud.

Ahora cabe examinar en detalle este modo auténtico de existir. Nuestra pregunta es: al descartar la exigencia cristiana de Kierkegaard de que cada sí mismo tenga un mundo con sus propios significados diferenciados, ¿puede Heidegger esbozar una interpretación secularizada del sí mismo y la autenticidad que muestre que el estilo de vida descrito en los *Edifying Discourses* es una respuesta viable a la indiferencia, nivelación, conformismo y consiguiente monotonía de la vida cotidiana?

B. Angustia

En otra breve nota a pie de página, Heidegger reconoce que su descripción de la angustia es una versión secular de un análisis explícitamente cristiano realizado por Kierkegaard: “Søren Kierkegaard es quien ha analizado más el fenómeno de la angustia —y además en el contexto teológico de una exposición ‘psicológica’ del problema del pecado original” (492) [190]. Luego Heidegger adopta e incorpora la mitad “antipática” de la descripción de Kierkegaard de la angustia como una “antipatía compasiva”.

Según Heidegger, en la angustia se desvanece el fundamento cultural que damos por sentado. “Se derrumba la familiaridad cotidiana” (233) [189]. Así la angustia revela que el Dasein no puede tener una vida significativa simplemente adoptando y actuando sobre los intereses estipulados por la sociedad. “La angustia revela una insignificancia del mundo; y esta insignificancia revela la nulidad de aquello en que uno puede interesarse” (393) [343]. Así se socava la auto-interpretación del Dasein en función de lo que le interesa. “El mundo donde existo se ha sumido en la insignificancia. . . Esto implica. . . que nuestra preocupada espera no encuentra nada en función de lo cual se pueda comprender” (393) [343]. Ante la angustia, el sí mismo se aniquila. Sólo hay ansiedad. Adaptando la descripción kierkegaardiana de la angustia en *El concepto de la angustia*, Heidegger dice: “La angustia está angustiada ante la ‘nada’ del mundo” (393) [343].

La angustia revela que el sí mismo no tiene posibilidades propias, y por eso la respuesta del Dasein a la angustia no puede ser encontrar algún recurso dentro de *sí mismo*. Heidegger comparte con Kierkegaard el rechazo a las visiones aristotélica y medieval del sí mismo como algo que apunta a la auto-realización. No hay tal cosa como un potencial humano. Pero Heidegger no acepta la sustitución kierkegaardiana de la meta de crear *ex nihilo* la propia identidad mediante un compromiso incondicional. Heidegger sostiene que (1) todos los en-bien-a son estipulados por la cultura y válidos para cualquier persona, y (2) el Dasein no puede adoptar estas posibilidades públicas impersonales hasta el punto de adueñarse de ellas para que le den una identidad.

C. Muerte y culpa

Heidegger elucida los dos aspectos de la nada revelados por la angustia —que el Dasein no tiene ni podrá tener posibilidades propias— relacionándolos con los fenómenos más familiares de la culpa y la muerte.

Sin embargo, antes de iniciar su análisis, Heidegger señala que aunque nuestra comprensión corriente de estos fenómenos esté distorsionada, de todos modos es reveladora.

Todas las investigaciones ontológicas de fenómenos como la culpa, la conciencia y la muerte, deben empezar con lo que el Dasein cotidiano “dice” sobre ellos. [Sin embargo] ya que el modo de ser del Dasein es la caída, la forma en que se interpreta el Dasein, en general se “orienta” *inauténticamente* y no llega a la “esencia”. . . Pero cada vez que vemos algo equivocadamente, se revela cierta limitación en cuanto a la “idea” primordial del fenómeno. (326) [281]

Esto es exactamente lo que uno debiera esperar al examinar la cotidianidad que manifiesta y encubre el inquietante modo de ser del Dasein —que de hecho lo manifiesta precisamente *al* encubrirlo. Así, al analizar la culpa y la muerte, tenemos que abordar fenómenos claros pero engañosos que nos obligan a llegar a la verdad examinando cuidadosamente la semejanza. Como dice Heidegger: “Lo descubierto antes aún puede ser visible, aunque sólo como semejanza. Sin embargo, a tanta semejanza, tanto ‘ser’” (60) [36].

Aunque Heidegger trata la muerte antes que la culpa, nosotros las abordamos en lo que nos parece un orden más lógico de exposición —el nacimiento antes de la muerte, por decirlo así.

1. La culpa y el quiebre de lo ético

En el Capítulo II de la Segunda División de *Ser y Tiempo*, Heidegger presenta una descripción existencial de *Schuld*, que significa culpa, deuda y responsabilidad. Como había prometido, empieza interpretando la descripción corriente de sentirse culpable como una forma distorsionada de culpa existencial, advirtiendo al mismo tiempo que es engañoso tomar al pie de la letra los fenómenos corrientes.

Primero debemos mostrar que los únicos fenómenos con que está familiarizada la interpretación corriente indican el significado primordial del llamado de la conciencia cuando se comprenden de una manera ontológicamente adecuada; luego debemos mostrar que la interpretación común brota de las limitaciones de la forma en que el Dasein se auto-interpreta en la caída. (341) [294]

Nuestra comprensión existencial corriente de la culpa es estructuralmente similar a la culpa existencial, pero al mismo tiempo es una interpretación de la culpa existencial creada para encubrir su verdadero significado.

La culpa cotidiana surge porque el Dasein, para encubrir su inquietud, adopta como obligatorias las costumbres culturales. Esto nos da la reconfortante impresión de que hay normas morales que guían la acción. El no cumplir tales normas resulta en un sentimiento de culpa o deuda con la sociedad, que uno llama conciencia. La conciencia se convierte en un doble encubrimiento cuando, al hablar en función de lo universalmente *correcto*, una nueva interpretación oculta el hecho de que las prácticas éticas que impone son meras prácticas de una cultura:

Esta interpretación de la conciencia se presenta como si reconociera el llamado de una voz “universalmente” obligatoria. . . Pero esta “conciencia pública”, ¿qué otra cosa es sino la voz del uno? (323) [278]

En cambio, la culpa *existencial*, confirmada por el llamado de la conciencia, es una deuda formal vacía, encubierta por nuestra sensación de deuda *existentiell* con Dios, la razón o la sociedad. Es la condición de posibilidad para cualquier sensación corriente de deuda o responsabilidad.

Este ser-culpable esencial es. . . la condición existencial para la posibilidad. . . para la moralidad en general y para las posibles formas que ésta adopte fácticamente. La moralidad no puede definir el “ser-culpable” primordial, ya que lo presupone. (332) [286]

La culpa existencial no revela los errores morales del Dasein inauténtico ni su esencial incapacidad para elegir; revela una estructura esencialmente insatisfactoria que define incluso al Dasein auténtico. Aun cuando el Dasein no haya hecho nada malo, algo anda mal en él: su ser no está bajo su poder.

Nosotros definimos la idea existencial formal de lo “¡Culpable!” como “ser-la-base de un ser definido por un ‘no’”. . . Como ser, el Dasein es algo que ha sido arrojado; ha sido llevado hacia su “ahí”, pero *no* voluntariamente. (329) [283-284]

Por ejemplo, un Dasein determinado no elige formarse como masculino o femenino. Además, cada uno de estos roles involucra algo demasiado amplio como para llegar a tener claro todo lo que implica y poder aceptarlo o rechazarlo integralmente: “En ningún caso, un Dasein, no tocado ni seducido por esta forma en que se han interpretado las cosas, es puesto frente al campo raso de un ‘mundo-en-sí-mismo’” (213) [169]. Por esta razón,

el sí mismo, que como tal debe sentar la base para sí, jamás puede tenerla en su poder; sin embargo, como algo existente, debe adoptar ser-una-base. . . “Ser-una-base” significa *nunca* tener pleno poder sobre nuestro ser más íntimo. Este “no” pertenece al significado existencial del “arroyo”. [El Dasein] mismo, por ser una base, *es* una nulidad de sí mismo. (330) [284]

La idea de que lo que anda mal con el Dasein es que nunca puede auto-escogerse completamente, es un préstamo no reconocido de Kierkegaard. Cuando un individuo en la esfera ética empieza a reconocer que la opción absoluta que requiere lo ético resulta en la nivelación, intenta encubrir su desesperación afirmando que nadie puede elegir tal cosa porque nadie puede llegar a tener plena claridad acerca de sí mismo.⁵¹ Este intento de convertir la desesperación de la situación en algo positivo, recibe su expresión más dramática en el sermón que concluye el segundo volumen de *Either/Or*: el “ultimátum”, cuyo refrán más importante es “Ante Dios siempre estás equivocado”.⁵²

Esta nulidad resulta en otra. Ya que el Dasein tiene que actuar y escoger, debe aniquilar algunas posibilidades y actualizar otras.

La nulidad que tenemos en mente pertenece al ser-libre del Dasein para sus posibilidades existentiell. Sin embargo, la libertad sólo está en la elección de una posibilidad —es decir, en tolerar no haber elegido las otras y no ser capaz de escogerlas. (331) [285]

Al comprender con lucidez mi culpa existencial, veo que, aun cuando mi elección implique cuestiones de vida o muerte, tengo que escoger una alternativa sin recurrir a principios justificativos. Más bien, debo escoger en base a prácticas dadas-por-sentado que no puedo comprender totalmente, pero de cuyas consecuencias soy plenamente responsable.

En resumen, la culpa existencial es la deuda estructural del Dasein con la cultura por una auto-comprensión que jamás puede elegir claramente, pero a partir de la cual debe actuar y de la que es plenamente responsable. El significado existencial de la conciencia no es el llamado a hacer esto o aquello, sino a dejar de huir hacia el mundo cotidiano de la probidad o relativismo moral y enfrentar la culpa básica del Dasein:

¿Qué le dice la conciencia a quien llama? En rigor. . . nada. . . La “nada” es llamada a este sí mismo, pero ha sido convocada a ella misma —es decir, a su más íntima capacidad-de-ser. (318) [273]

El llamado de la conciencia llama al Dasein a su más íntima capacidad-de-ser-él-mismo, convocándolo a su más íntimo ser-culpable. (314) [269]

Para explicar el llamado a saltar fuera de la nivelación de la época actual, Kierkegaard encuentra en esta época una desesperación latente y una necesidad cristiana de convertirse en un sí mismo individual. Sin embargo, Heidegger, al secularizar a Kierkegaard, dice simplemente que, ya que el Dasein es el ser para quien su ser constituye un problema, es llamado a encararse con la clase de ser que él es. El Dasein tiene que auto-escogerse, no para convertirse en un individuo (aunque al salvarse del conformismo, sí se convierte en una especie de individuo), sino por la razón formal de que como el cuidado, su ser es un problema para él. “La conciencia se manifiesta como el llamado del cuidado” (322) [277]. “La autenticidad. . . en el cuidado es el objeto del cuidado. . . —la autenticidad del cuidado mismo” (348) [301]. Esta sola razón formal basta para arrancar al Dasein de la época actual, aun cuando Heidegger presente el mundo público como un tentador refugio de la huida donde el Dasein inauténtico, lejos de sentirse desesperado o desprotegido, se siente completamente cómodo con las cosas y “puede morar en una serena familiaridad” (234) [189].

Ya que la angustia revela la básica falta de fundamento y de sentido del Dasein, cabría esperar que la culpa existencial esté asociada con la angustia. De hecho, Heidegger nos dice que el llamado de la conciencia llama al Dasein a la angustia:

El que llama se puede definir de una manera “mundana” como absolutamente *nada*. Quien llama es el Dasein en su inquietud: el ser-en-el-mundo arrojado y primordial como el “no-en-casa” —el “aquello-que-es” al desnudo en la “nada” del mundo. (321) [276-277]

El hecho de la angustia de la conciencia confirma fenomenalmente que el Dasein, al comprender el llamado, se enfrenta a su propia inquietud. El querer-tener-una-conciencia se convierte en un prepararse para la angustia. (342) [296]

Heidegger considera que la culpa y la muerte en conjunto revelan dos formas de la nulidad del cuidado:

El cuidado, en su misma esencia, está invadido completamente por la nulidad. (331) [285]

El Dasein, como cuidado, es la base arrojada (vale decir, nula) para su muerte. La nulidad mediante la cual el ser del Dasein es dominado completa y primordialmente, se revela al Dasein en un auténtico ser-hacia-la-muerte. . . El cuidado contiene equiprimordialmente la muerte y la culpa. (354) [306]

Entonces, el Dasein es una base nula de una nulidad. “El ser del Dasein significa, como proyección arrojada, ser-la-base de una nulidad (y este ser-la-base es en sí nulo)” (331) [285]. Hasta aquí hemos visto la base nula; ahora nos abocaremos a la nulidad.

2. Muerte y morir a toda inmediatez

Como en su análisis de la culpa, Heidegger inicia su discusión de la muerte centrándose en el fenómeno existentiell que pretende analizar. Todas las cosas vivas *perecen* (*perish*), pero sólo el Dasein es capaz de *fallecer* (*demise*).

El fin de aquello que vive [lo llamamos] “perecer”. El Dasein también “tiene” el tipo de muerte propio de todo lo que vive. . . Mientras éste sea el caso, el Dasein también puede terminar sin morir auténticamente, aunque por otra parte, qua Dasein, no sólo perece. Designamos este fenómeno intermedio como su “*fallecimiento*”. (291) [247]

Heidegger no explica la distinción entre perecer y fallecer, pero sin duda es otro ejemplo de la diferencia entre factualidad y facticidad. Es un hecho que todos los organismos perecen, pero cada cultura da un significado distinto a ese hecho, y esta facticidad siempre-interpretada-de-antemano es lo que Heidegger llama fallecimiento. Sin embargo, el considerar la muerte como fallecimiento —el suceso de aniquilación que aún no ha ocurrido pero que ocurrirá *algún día en el futuro*—, al igual que considerar la conciencia como origen de imperativos morales específicos, es un modo existentiell de huir y encubrir la nulidad estructural que es el Dasein en cada momento. Así como la culpa interpretada existencialmente revela que el Dasein como arrojado no *tiene* ninguna posibilidad propia, la *muerte* comprendida existencialmente ilustra de una manera clara pero engañosa que el Dasein como trascendencia *jamás puede hacer* propia ninguna posibilidad.

Ya vimos que los tratos cotidianos del Dasein tienen sentido en función de los en-bien-a tomados del uno, y que en la angustia, estas últimas posibilidades de ser un Dasein se revelan como para cualquier persona. Estarían ahí exista yo o no, de modo que no tienen ningún significado intrínseco para *mí*. Ahora Heidegger agrega que a ninguna posibilidad se le puede dar significado convirtiéndola en mis posibilidades definitorias, como en la Religiosidad B de Kierkegaard. Así, el Dasein no puede tener sus propias posibilidades concretas en las cuales proyectarse; no puede tener una identidad fija; de hecho, su única posibilidad esencial o más propia es la nada. Heidegger lo llama la “inesencialidad del sí mismo” (MFL, 140). El intenta ilustrar esta última

nulidad estructural que define al Dasein —es decir, la imposibilidad de la existencia del Dasein como un individuo con una identidad propia—, relacionándola con la posibilidad de la muerte, con la cual tiene obvias semejanzas formales.

La muerte, como el fin del Dasein, es la posibilidad más propia del Dasein. . . Mientras más claramente se comprende esta posibilidad, más puramente le penetra la comprensión como la posibilidad de la imposibilidad de ninguna existencia en absoluto. (303, 307) [258, 262]

Heidegger es cuidadoso en señalar que él no usa el término muerte como fallecimiento, a diferencia de la forma en que el público comprende la muerte como algo que encubre la nada estructural del Dasein. Pero Heidegger se inclina tanto en favor de la semejanza entre la falta estructural de posibilidades propias del Dasein y la aniquilación de todas las posibilidades al final de la vida, que pudiera parecer que cuando habla de la posibilidad existencial de no tener posibilidades, simplemente está llamando la atención hacia la posibilidad existencial del fallecimiento. Así se interpreta habitualmente a Heidegger cuando se refiere a la muerte.⁵³ Pero si la nulidad existencial no se puede comprender en función del fallecimiento, sino que más bien se encubre al considerar la muerte como algo que aún no ha ocurrido, entonces parece natural suponer que la *posibilidad* del fallecimiento como un suceso posterior en la vida también sería un encubrimiento. Además, esta habitual interpretación del texto contradiría la explícita afirmación de Heidegger sobre el carácter ontológico formal de su análisis.

Metodológicamente, el análisis existencial está en un rango superior a las interrogantes de una biología, psicología, teodicea o teología de la muerte. . . Los resultados del análisis muestran la peculiar *formalidad* y futilidad de cualquier caracterización ontológica. (292) [248]

Pero parece difícil evitar la interpretación habitual. Cuando Heidegger se refiere a la muerte existencial como la “última posibilidad” y la “posibilidad de la imposibilidad de ninguna existencia en absoluto” (307) [262], ¿qué puede significar esto sino la mera posibilidad de morir? Sin embargo, la respuesta debe apreciar debidamente la afirmación de Heidegger de que la muerte es una estructura existencial que define lo que el Dasein es; no puede ser un suceso posible pero aún no real, y ni siquiera la posibilidad de ese acontecimiento. Cuando sobreviene el suceso de la muerte, debe manifestar lo que el Dasein *ha sido*

siempre, lo que de ninguna manera equivale a decir que todo el tiempo el Dasein no haya sido más que la posibilidad del suceso de la muerte.

El morir, o la posibilidad de morir, sólo podría tener significado existencial como *análogon* (término de Kant). Un *análogon* es un ejemplo concreto que representa otra cosa que no se puede representar. La muerte nos muestra en un caso específico que el Dasein no puede tener posibilidades que lo definan a él y su mundo. “La muerte, como posibilidad, no le da nada al Dasein para ‘actualizarse’, nada que el Dasein, como actual, pudiera *ser*” (307) [262]. Así, la angustia en el momento de morir, cuando ya no me quedan posibilidades, cuando el mundo se desvanece y todo parece sin sentido, puede ser un análogo del vivir lúcidamente en tal forma que el mundo siempre parezca sin sentido y yo siempre asuma que el Dasein no sólo es una *base nula* que se revela en la angustia de la conciencia, sino también una *nulidad*, por cuanto no puede hacer suya ninguna posibilidad.

La angustia no es más que la pura y simple experiencia de ser en el sentido de estar-en-el-mundo. Esta experiencia puede, aunque no necesariamente. . . suponer una sensación distintiva en la *muerte* o, más precisamente, en el *morir*. Entonces hablamos de la *angustia de la muerte*, que se debe diferenciar claramente del temor a la muerte, pues no es temor ante la muerte, sino angustia como sensibilidad de estar-en-el-mundo al desnudo del Dasein puro. Por eso, en el preciso instante de abandonar el mundo, por decirlo así, cuando ni el mundo ni nadie tiene algo más que decimos, existe la posibilidad de que el mundo y nuestro estar-en-él se muestren pura y simplemente. (HCT, 291)

El encubrimiento consiste en suponer que la angustia de la muerte no es una respuesta a la verdadera condición del Dasein, sino al término de estar vivo o a la posibilidad de ese fin.

Pero hay que tener cuidado al decir que el morir ofrece una experiencia de la verdadera condición humana. El Dasein es estar-*con-otros*-en-el-mundo; ¿de qué manera el *aislamiento* de la muerte puede revelar al Dasein como realmente es? Sin embargo, Heidegger dice que “la muerte. . . es. . . no relacional” (303) [259]. Esto sólo tiene sentido si vemos que la muerte es un caso límite donde el Dasein es despojado de su estructura genuina —un caso de autenticidad *no genuina*. Es significativo que, en su última formulación del comportamiento adecuado al ser-hacia-la-muerte —prever—, Heidegger sustituya, como debiera, el involucramiento apasionado por el no relacionamiento. “El prever. . . enfrenta [al Dasein] con la posibilidad de ser él mismo. . . en una *apasionada* libertad hacia la muerte —una libertad fáctica, segura de sí misma y ansiosa, que se ha liberado de las ilusiones del ‘uno’”⁵⁴ (311, nuestras cursivas) [266].

Entonces, la mejor manera de comprender a Heidegger cuando habla sobre la muerte, es ver que la relación del ser-hasta-la-muerte con el acontecimiento de morir es como la relación del clamor existencial de “¡Culpable!” con la culpa moral corriente. La muerte ordinaria ilustra clara pero engañosamente la nulidad estructural esencial del Dasein, es decir, que el Dasein no puede tener ni una naturaleza ni una identidad, que es la constante imposibilidad de *ser* algo específico. Cuando Heidegger habla de la constante y cierta posibilidad de que el Dasein no tenga posibilidades, está llegando a la verdad formal de que el Dasein no tiene ni podrá tener posibilidades propias.

Así seculariza Heidegger el “morir a la *inmediatez inferior*” —a la satisfacción de deseos y necesidades— que define a la Religiosidad A. Al mismo tiempo, excluye la posibilidad de la fe y, por ende, la posibilidad de una *inmediatez superior* —un compromiso definitorio-del-mundo con algo fuera del sí mismo.⁵⁵ Entonces, para Heidegger, ser-hasta-la-muerte es morir a *toda* inmediatez.

Heidegger a veces habla del Dasein que se torna auténtico al proyectarse sobre “la[s] posibilidad[es] de su sí mismo”, como si el Dasein pudiera tener posibilidades propias:

El Dasein “sabe” lo que le pasa, ya que se ha proyectado en posibilidades de su sí mismo o se ha absorbido tanto en el uno que ha permitido que sus posibilidades le sean presentadas por el modo en que el uno ha interpretado públicamente las cosas. (315) [270]

Pero esta discusión sobre las posibilidades de su sí mismo no puede significar el “contenido concreto individual” del Dasein o su compromiso definitorio; más bien, debe significar que el Dasein auténtico proyecta posibilidades *públicas* de una manera que revela, en lugar de encubrir, lo que es ser un sí mismo. Veremos que este modo auténtico de actuar *individualiza* al Dasein, pero sólo en el sentido negativo de que lo saca del anonimato y dispersión del uno y destruye su ilusión de tener una identidad —no en el sentido kierkegaardiano positivo de que da al Dasein una auto-definición en función de algo específico.

Heidegger iguala la angustia con el fenómeno existencial de ser-hasta-la-muerte que individualiza en este sentido negativo:

La angustia es la sensibilidad que puede mantener abierta la total y constante amenaza a sí misma que surge del ser individualizado más propio del Dasein. En esta sensibilidad, el Dasein se enfrenta con la “nada” de la posible imposibilidad de su existencia. . . Ser-hacia-la-muerte es esencialmente angustia. (310) [265-266]

D. Caída, huida y caibilidad

Ahora debemos retomar el análisis de la angustia y la respuesta del Dasein a ella. Veremos que la angustia motiva la caída en la inautenticidad —un encubrimiento de la verdadera estructura del Dasein— y socava este encubrimiento, posibilitando así la autenticidad. Pero aún más fundamentalmente, la angustia explica la caibilidad como la estructura del uno. En el capítulo 13 vimos que el uno encubre *estructuralmente* la primordialidad, y que la socialización hacia el uno aleja constantemente al Dasein de una relación primordial consigo mismo y su situación. En la Segunda División encontramos una descripción *motivacional* de este alejamiento de la autenticidad que es parte del uno. Para entender a Heidegger aquí, cabe señalar que nuevamente puede interpretarse como secularizando a Kierkegaard, en este caso la interpretación kierkegaardiana sobre la doctrina cristiana de la caída.⁵⁶

Recordemos que, dado los inevitables riesgos relacionados con el compromiso total, una cultura cristiana tiende a acumular y todos en dicha cultura tienden a asimilar las prácticas que encubren las exigencias de una vida cristiana. El análisis de Kierkegaard sobre los medios de información de la época actual describe en forma sorprendente y premonitoria cómo las prácticas culturales distraen al individuo del llamado cristiano a asumir un compromiso absoluto y sus riesgos. En su descripción psicológica de la Caída, Kierkegaard denomina *pecaminosidad* la distracción y negación incorporadas a nuestras prácticas cotidianas; Heidegger, secularizando a Kierkegaard, llama *caibilidad* el encubrimiento que siempre está de antemano en el uno. Interpretada como un *encubrimiento motivado*, la publicidad del uno ya no se entiende como la mera *estructura de la inteligibilidad*. La palabra “caibilidad” y términos afines llegan a tener un significado *psicológico*. (Ver Tabla 11).

Según Kierkegaard, la pecaminosidad es un estado de la cultura en que nacemos; el *pecado original* es el hecho de adoptar con vehemencia este estado. En el equivalente secularizado y desintencionalizado de Heidegger, el uno preserva y perpetúa los modos de encubrir la nada, y el Dasein socializado queda a la deriva en este encubrimiento motivado.

La obvedad, la naturalidad con que este movimiento del Dasein llega a ocurrir también pertenece al modo de ser del uno. Ya que los movimientos del ser que el Dasein hace en el uno, por decirlo así, son algo natural, inconsciente y no intencional, esto simplemente significa que uno no los descubre, pues *el uno cultiva una revelabilidad que de hecho es un encubrimiento*. (HCT, 282, nuestras cursivas)

Tabla 11

Descripción ambigua de la caída. (Los términos en corchetes se han introducido recientemente; los términos entre paréntesis pertenecen a Kierkegaard; todos los demás son de *Ser y Tiempo*).

Descripción estructural	Términos neutros de Heidegger	Descripción psicológica
Alejarse.	Caer-lejos, movimiento.	Huir.
Generalidad, banalidad.	Nivelación, publicidad, lo-que-habla-la-gente.	Diversión.
Excluido, desarraigado.	Caído.	Encubierto, enterrado. (Pecaminosidad).
Tendencia a enredarse.	Siempre de antemano en el uno. [Caer-con].	Tentación a huir. [Pecado Original].
Ceder a la inercia.	[Caer-por].	Salirse de uno mismo. (Pecar).
Modalidad indiferenciada.	Inautenticidad. Estar disperso en el uno.	Inautenticidad. Escoger al uno como su héroe.

Cuando Heidegger considera el extravío en el uno no como una *tendencia* estructural sino como una *tentación* psicológica, es claro que está secularizando el pecado original.

Si el Dasein, en lo-que-dice-la-gente y en el cómo se han interpretado públicamente las cosas, se presenta la posibilidad de extraviarse en el uno y caer en la falta de fundamento, esto nos revela que el Dasein se prepara una constante *tentación* hacia la caída. (221, nuestras cursivas) [177]

Finalmente, según Kierkegaard, los seres humanos *pecan* cuando sucumben a la tentación de huir de la angustia eligiendo esferas de existencia “seguras”. En la descripción de Heidegger, pecar se convierte en escoger la inautenticidad, es decir, negar al sí mismo. Después de crecer y formarse en el encubrimiento social, el Dasein puede sucumbir a la tentación de adoptar con vehemencia las distractoras prácticas sociales de lo público para huir de la angustia. “El Dasein se sale de sí mismo en dirección a él mismo, a la falta de fundamento y nulidad de la cotidianidad inauténtica” (223) [178].⁵⁷ Es decir, el Dasein “[escoge] al

uno como su ‘héroe’” (422) [371]. Así, el Dasein se convierte en un uno-mismo, lo que probablemente significa sentirse cómodo en el mundo y usar los en-bien-a sociales para lograr una pseudoidentidad.⁵⁸ Este paso de la conformidad al conformismo es la versión secular de pecar.

Resumiendo: en su descripción de *La Caída*, Kierkegaard describe el pecado individual como una huida en tres etapas de la angustia producida por los riesgos impuestos por las exigencias cristianas sobre el sí mismo. Las etapas son: (1) la *pecaminosidad* de lo público que niega la exigencia, (2) el *pecado original* como la forma en que cada individuo adopta con vehemencia el estado de *pecaminosidad*, y (3) el *pecar* como el intento de lograr una vida exenta de riesgos. En su descripción de la caída, Heidegger presenta una historia secularizada en tres etapas de la huida del Dasein de la angustia, comprendida como la experiencia de su nulidad. (1) El uno adquiere prácticas de huida tales como lo-que-dice-la-gente, la curiosidad y la ambigüedad. Heidegger llama *caibilidad* este encubrimiento. (2) En su modo indiferenciado, el Dasein adopta esta huida viviendo y actuando en el mundo público, y por eso siempre ha *caído* de antemano. (3) El uno también ofrece una constante tentación a encubrir al máximo. Al *escoger la inautenticidad*, el Dasein adopta con vehemencia las prácticas públicas de huida en-bien-a encubrir su nulidad.

E. Estado de resolución o estado de resuelto

La alternativa a huir de la angustia es aferrarse a ella. El Dasein se deja paralizar por la revelación de que todo lo que aceptó como serio, no tiene ninguna importancia. Entonces “el Dasein es devuelto a su rareza al desnudo y queda deslumbrado por ella” (394) [344]. “Uno *se aferra a la angustia* cuando retorna a su arrojamiento más propio” (394) [344].

Pero el solo hecho de enfrentar la angustia no le permite al Dasein actuar. “La angustia meramente lo lleva a uno al estado de ánimo para una *posible* resolución” (394) [344]. Para ser un sí mismo, el Dasein de alguna manera debe volver al mundo público, no huyendo hacia la distracción o una elección pseudoseria, sino que de otra manera. El Dasein debe encontrar un modo de tratar con las cosas y personas que incorpore la introvisión lograda en la angustia de que ninguna posibilidad tiene significancia intrínseca —es decir, que no tienen ni se les puede dar ninguna relación esencial con el sí mismo—, pero que haga de esa introvisión el fundamento para una vida activa.

Si existiera una postura así, equivaldría a una versión secularizada de la Religiosidad A. Pero Kierkegaard ha demostrado que es imposible vivir una vida que procure tanto satisfacer los deseos como ser

absolutamente indiferente a su satisfacción. Cuando Heidegger descarta la descripción tradicional de los deseos como razones para actuar, además de la exigencia cristiana de un mundo diferenciado individual, ¿puede ofrecer una versión secular viable de la Religiosidad A? ¿Hay alguna forma en que la aceptación de que *el* mundo no ofrece ninguna base para una opción racional y ninguna base sobre la cual construir *mi* mundo, posibilite una vida diferenciada y gozosa? ¿Puede el Dasein interpretar la facticidad y la trascendencia en una forma lógica pero distinta al modo caído en que el uno normalmente las interpreta? ¿Puede el Dasein asumir su nada estructural, falta de fundamento, falta de sentido, inesencialidad, etc., en tal forma que logre una vida que, si no es justa, plena, santa, madura o siquiera satisfactoria —ya que todos estos términos evaluativos reflejan la cobarde búsqueda de nuestra cultura para encontrar un fundamento o criterio ético—, de todas maneras valga la pena vivirse? La respuesta de Heidegger es que sí. El afirma que hay un modo gozoso de ser en que el Dasein “adopta auténticamente en su existencia. . . la nulidad mediante la cual el ser del Dasein es dominado completa y primordialmente” (354) [306].

¿Pero cómo se podría ingresar a esa esfera de existencia? Al principio pareciera que, ya que la angustia es un quiebre del mundo entero, presenta al Dasein una opción total: no hacer nada y refugiarse en la huida, o bien resistir la tentación de huir y aferrarse a la angustia. Tal opción auténtica de encarar la angustia sería una respuesta al silencioso llamado de la conciencia que siempre está exigiendo que el Dasein afronte su nulidad. Al igual que el juez ético de Kierkegaard, Heidegger habla de la inautenticidad como no escoger, y de la autenticidad como requerir una gran elección responsable:

El uno. . . oculta el modo en que tácitamente ha aliviado al Dasein del peso de *escoger* explícitamente. . . Cuando el Dasein. . . se devuelve desde el uno, el uno-mismo se modifica de una manera existentiell, de modo que se torna *auténtico* siendo su sí mismo. Esto se debe lograr *compensando por no elegir*. Pero “compensar” por no elegir significa *optar por escoger esto* —decidirse por una capacidad-de-ser y elegirla a partir de su propio sí mismo”. (312-313) [268]

Sin embargo, debiera hacernos sospechar la aparente similitud entre esta exigencia de una elección lúcida y la esfera ética de Kierkegaard. Ya vimos que la culpa estructural del Dasein significa que no puede tener la claridad necesaria acerca de su vida como para elegir algo total y explícitamente. La culpa existencial, como el quiebre de lo ético, muestra que la transformación total no puede ser deliberada. Más bien, como en la Religiosidad A, el sí mismo debe enfrentar la verdad

existencial de que, para un ser como el Dasein, es imposible la opción ética total. Además, la idea de una elección total plantea dos grandes dificultades: (1) el Dasein inauténtico no logra hacer la elección, y el Dasein auténtico es producido por la elección. ¿Entonces quién escoge? ¿Algún tipo de sí mismo noumenal? (2) ¿El Dasein hace una y otra vez esta elección total, o de alguna manera la hace en y para la eternidad?

Como cabría esperar, la opción por la autenticidad de ninguna manera es una *opción*. Kierkegaard describe el salto a la Religiosidad A diciendo que “un ser humano debe retraerse dentro de sí mismo y sumergirse en su propia nada, rindiéndose absoluta e incondicionalmente”.⁵⁹ Asimismo, Heidegger describe la “opción” por la autenticidad como “un modo de permitir que el sí mismo más íntimo actúe sobre sí mismo por iniciativa propia” (342) [295].

Fenomenológicamente, la transformación de una existencia inauténtica a otra auténtica se puede considerar como un cambio gestáltico. Cuando el Dasein inauténtico percibe su modo intranquilo de ser, responde huyendo. Su doble nulidad, experimentada como algo terriblemente malo, se manifiesta como una constante amenaza a su seguridad —amenaza que no puede encarar. Pero esta misma nulidad y la angustia que la revela también podrían revelar al Dasein y su mundo como una interesante manifestación de la finitud del Dasein. Entonces la muerte y la culpa se podrían manifestar no como una amenaza o algo que anda mal con el Dasein, sino simplemente como revelaciones de la estructura esencial del modo de ser del Dasein. Si el Dasein aceptara su nulidad, la misma estructura que parecía amenazar todos sus proyectos seguros y su propia identidad, se consideraría estimulante y liberadora. Entonces la angustia no sería algo paralizante como el temor, sino que haría que el Dasein fuera perspicaz y valiente.

Heidegger reserva un nombre especial para el resultado de esta transformación: “Nosotros denominamos ‘estado de resolución’ o ‘estado de resuelto’ la auto-proyección sobre el ser-culpable más íntimo [del Dasein], en el que está preparado para la angustia” (343) [297].

“Estado de resolución” significa el dejarse [del Dasein] ser convocado fuera de su extravío en el uno. (345) [299]

El estado de resolución (*Entschlossenheit* en alemán) es un revelador pero potencialmente engañoso juego de palabras. *Entschlossenheit* normalmente significa determinación o resolución, pero, como ya vimos, el comprender el estado de resolución como una elección lúcida total

resulta en la desesperación de lo ético. Sin embargo, cuando se oye como *Ent-schlossenheit*, con guión, como suele escribirlo Heidegger y siempre es su intención, el término significa revelación, es decir, “apertura”. Así lo explica Heidegger en una charla de 1953:

La esencia del estado de resolución (*Ent-schlossenheit*) está en la apertura (*Ent-borgenheit*) del Dasein humano hacia el claro del ser, y de ninguna manera en una acumulación de energía para la “acción”. Ver *Sein und Zeit*, #44 y #60. Su relación con el ser es de dejar-ser. La idea de que toda voluntad se debiera basar en dejar-ser, ofende la comprensión.⁶⁰

Heidegger también pensó que tenía que prevenir explícitamente contra cualquier comprensión intencionalista del estado de resolución como una acción deliberada:

El estado de resolución propuesto en *Ser y Tiempo* no es la acción deliberada de un sujeto, sino la apertura del [Dasein], fuera de su cautiverio en aquello que es, a la apertura del ser.⁶¹

Entonces, *Ent-schlossenheit* es la apertura que resulta al aceptar el quiebre de la ilusión ética de la elección lúcida total, y al entender que el sí mismo es impotente y vacío. Por lo tanto, es engañoso llamar al cambio “optar por escoger”. El Dasein no elige nada en absoluto. Más bien, el Dasein, como un modo revelador de ser, acepta el llamado a reconocer su apertura vacía esencial.

El llamado viene del silencio de la inquietud, y el Dasein que él convoca es llamado de vuelta. . . como algo que debe aquietarse. Por lo tanto, sólo en la reticencia se comprende adecuadamente este silencioso discurso. (343) [296]

Entonces, la única opción del Dasein es guardar silencio para oír el llamado, o intentar ahogarlo en la bulla de la inexorable competencia cotidiana. Esta opción, del Dasein permitiéndose ser llamado, es receptiva en lugar de voluntaria.

Cuando el Dasein comprensivamente se permite ser llamado a esta posibilidad, esto incluye su liberarse para el llamado. . . Al comprender el llamado, el Dasein queda esclavo de su posibilidad más íntima de existencia. Ha optado por sí mismo. (334) [287]

Entonces, la “opción” final de ninguna manera es una opción. Es la experiencia de transformación que sucede cuando el Dasein acepta su impotencia:

El Dasein se comprende a sí mismo en su propio *poder superior*, el poder de su libertad finita, de modo que en esta libertad, que sólo “está” en su haber optado por hacer esa elección, puede asumir la *impotencia* del abandono de haberlo hecho. (436) [384]

Sin embargo, queda un problema serio. ¿Cómo se podría vivir una vida tan auténtica? En la lectura de Heidegger que estamos presentando, la angustia revela que no hay proyectos públicos que valga la pena escoger y, ya que el Dasein no tiene ni es capaz de crearse posibilidades propias, la autenticidad no puede consistir en una transformación kierkegaardiana de proyectos públicos a personales. ¿Entonces cómo el Dasein puede elegir un proyecto si ninguno tiene sentido? Peor aún, ¿cómo, en vista de la angustia, el Dasein puede escoger siquiera algún proyecto? ¿Por qué la persona que haya visto la verdad de la condición humana —como el héroe del cuento “The Wall” de Sartre o el protagonista de *The End of The Road* de John Barth—, no ha de encontrarse súbitamente paralizada, incapaz de escoger nada?

Si los seres humanos fueran sujetos éticos autónomos, que eligen sus planes de vida, o incluso cristianos en la Religiosidad A, que escogen sus acciones en base a las razones dadas por sus creencias y deseos, la angustia efectivamente sería el final del camino. Pero Heidegger no sostiene que la acción normalmente requiera elecciones, así que puede evitar estas dificultades tradicionales. Recordemos que, como señala Heidegger, el Dasein usualmente no hace elecciones intencionalistas, sino que “apremia hacia las posibilidades” (184) [145]. En efecto, aun cuando el Dasein esté eligiendo metas en forma consciente e intencionalista, lo hace en un trasfondo de los en-bien-a, modos de ser, en que está socializado y que son demasiado básicos y amplios como para ser escogidos explícitamente.

Cuando Heidegger formula la pregunta “¿Pero en base a qué el Dasein se auto-revela en el estado de resolución? ¿Con qué base va a resolver?” (345) [298], su respuesta niega claramente cualquier elección intencionalista, es decir, el sopesar las alternativas y decidir entre ellas.

Sólo la resolución puede dar la respuesta. Uno entendería en forma completamente errónea el fenómeno del estado de resolución si quisiera suponer que éste consiste simplemente en adoptar y aferrarse a las posibilidades propuestas y recomendadas. La resolución es precisamente la proyección y determinación que revelan lo fácticamente posible en el momento. (345) [298]

Esto debiera recordarnos la afirmación de Heidegger de que una persona en la Religiosidad A “sabe inmediata y definitivamente cuál es la

“tarea”. Precisamente porque el Dasein resuelto está convencido que no puede tener un significado final o una identidad asentada, tiene claro lo que es actualmente posible.

La resolución no se aparta de la “actualidad”, sino que primero descubre lo fácticamente posible, y lo hace tomándolo en cualquier forma posible como su más íntima capacidad-de-ser/estar en el uno. (346) [299]

En el estado de resolución, el Dasein se abre a la “Situación particular” [*Situation* en alemán, traducido como Situación con *S* mayúscula]. “Los atributos existenciales de cualquier posible Dasein resuelto incluyen los elementos constitutivos de un fenómeno existencial que nosotros denominamos ‘Situación’” (346) [299]. En cambio, los Dasein inauténticos e indiferenciados adoptan la banalidad y nivelación de lo público y así se excluyen de las exigencias de la Situación particular. Hacen lo adecuado y respetable, lo que típicamente tiene sentido, y así responden sólo a la situación normal [*Lage*, traducido como situación con *s* minúscula]. “Para el uno. . . la Situación es esencialmente algo excluido. El uno sólo conoce la ‘situación general’” (346) [300].

En cuanto el Dasein escucha el llamado y se permite convertirse en una entidad resuelta, es decir, abrirse a la Situación, ya se ha embarcado en un nuevo y auténtico estilo de vida.

El estado de resolución no toma primero conocimiento de una Situación y la coloca frente a él; ya se ha puesto en esa Situación. Como entidad resuelta, el Dasein ya ha *entrado en acción*. (347) [300]

Según la descripción no intencionalista de Heidegger, el Dasein auténtico comprende lo que se debe hacer al verse empujado a hacerlo.

El estado de resolución conduce al sí mismo directamente a su preocupado y vigente ser-en-medio-de lo disponible, y lo empuja a ser solícito con los otros. (344) [298]

La transformación hacia la acción auténtica se puede poner en términos de los factores. La *caída*, como la huida, es la posición que adopta el sí mismo sobre su sí mismo y que da a los factores su interpretación *inauténtica*; el *estado de resolución* es la postura que determina al sí mismo *auténtico*. En una actitud resuelta sobre los factores, la angustia ha eliminado todo significado intrínseco y por ende todas las *razones* para hacer cosas. Entonces la *facticidad* se interpreta como las exigencias de mi situación, y la *trascendencia* como la capacidad del sí mismo

para cumplirlas. El resultado no es una determinación a responsabilizarme de mis elecciones deliberadas (como en la esfera ética), pero tampoco es un contenido nuevo que me define para siempre (como en la Religiosidad B); más bien (como en la Religiosidad A), es un modo vacío, abierto y espontáneo de ser/estar-en-el-mundo.

Heidegger denomina *Augenblick* (literalmente, la mirada de un ojo) el momento de transformación desde la caída al estado de resolución. Este es el término de Lutero para lo que la Biblia del rey Jaime llama el “parpadeo de un ojo”, en el cual “seremos cambiados”.⁶² Para Kierkegaard, *Oieblik* es el instante en que un compromiso incondicional llega a definir mi mundo y rediferenciar el contenido de mi pasado y futuro. Para Heidegger, es el momento del cambio gestáltico total del modo de ser/estar-en-el-mundo del Dasein desde la inautenticidad a la autenticidad. Los traductores de *Ser y Tiempo* traducen *Augenblick* como “el instante de visión”, pero sería mejor traducirlo como “el instante de transformación”. Sin embargo, en fidelidad al alemán y a la traducción estándar de Kierkegaard, es mejor traducirlo simplemente como “el instante”.

Como sea que se traduzca *Augenblick* en Kierkegaard, el “instante” aparecerá en la traducción y entonces surgirá un problema. Porque algo es claro, una transformación, como enamorarse o comprometerse con una causa, no necesita ocurrir en un instante. Además, por mucho tiempo que se requiera para comprometerse, el compromiso se vivencia como permanente —eterno, diría Kierkegaard. Efectivamente, para Kierkegaard, el asumir un compromiso absoluto nos da “eternidad en el tiempo”. Es cualquier cosa menos momentáneo.

Al introducir el instante, Heidegger reconoce por tercera y última vez su deuda calificada con Kierkegaard y agrega un comentario crítico:

Probablemente Kierkegaard es quien ha analizado con mayor profundidad el fenómeno *existentiell* del *Augenblick*; pero esto no significa que haya logrado interpretarlo existencialmente. Se atiene al concepto habitual del tiempo y define el instante con la ayuda del ahora y la eternidad. (497) [338]

Luego Heidegger seculariza y formaliza el concepto de Kierkegaard. En la versión de Heidegger, el instante es la forma del presente auténtico. Este extraño modo de hablar surge del intento de apreciar debidamente el rarísimo fenómeno que Kierkegaard trataba de expresar al decir que el compromiso es un acontecimiento en el tiempo y eterno a la vez. Heidegger quiere decir que, desde la perspectiva de la temporalidad cotidiana, el Dasein enfrenta la verdad sobre su ser en un momen-

to definido. Pero, ya que lo que el Dasein descubre es lo que el Dasein es (o sea, lo que siempre ha sido y será), esta verdad, pese a no crearse en el instante de descubrimiento como en Kierkegaard, afecta crucialmente todos los actos futuros del Dasein y su interpretación de su pasado.

Para Heidegger, la transformación hacia la autenticidad indica una transformación en la *forma* de mi actividad cotidiana, dejando inalterado el *contenido*. Yo actúo mi autenticidad en toda mi actividad absorta involucrada.

La revelabilidad auténtica modifica equiprimordialmente la forma en que se descubre el “mundo”. . . y la forma en que se revela el Dasein-con de los otros. El “mundo” disponible no se convierte en otro “en su contenido”, ni el círculo de los otros se cambia por uno nuevo; pero tanto al ser hacia lo disponible comprensiva y preocupadamente como al ser solícito con los otros, ahora se les da un carácter definido en función de su más íntima capacidad-de-ser-ellos-mismos. (344) [297-298]

La transformación de asumir la nulidad del Dasein es, desde luego, la misma transformación que ya describimos como abrirse a la Situación.

Como entidad resuelta, el Dasein se ha devuelto desde la caída, y lo ha hecho precisamente para estar más auténticamente “ahí” en el “instante” con respecto a la Situación revelada. (376) [328]

El “*instante*”. . . significa el [modo] resuelto en que el Dasein se deja llevar a cualquier posibilidad y circunstancia encontrada en la Situación como posibles objetos de interés. (387) [338]

Así, desde el punto de vista de la temporalidad auténtica, el instante es la forma constante de toda acción actual.

F. Autenticidad

La idea de emprender todos mis proyectos específicos en un estilo de apertura que manifieste mi comprensión de que ningún proyecto específico puede realizarme o dar sentido a mi vida, funciona para el Dasein auténtico de Heidegger de la misma forma en que funciona el esperar la Victoria para la persona en la Religiosidad A de Kierkegaard. Habiendo “muerto a la inmediatez”, la persona en la Religiosidad A no espera ninguna realización finita y por ende no le interesan desesperadamente las victorias y derrotas cotidianas. Nuestro atleta auténtico no espera que su dedicación a y éxito en los deportes den a su vida un signi-

ficado intrínseco, porque él vive con la angustiante certeza de que ningún objeto de interés puede darle eso a su vida. El renunciar a la esperanza de un significado final o intrínseco le permite ver y apreciar el significado relativo, como la diferencia entre hacer un gol brillante y errar otro. Asimismo, si no se insiste en que uno tiene la verdadera interpretación final de un texto, está abierto a ver detalles que no cuadran con su descripción vigente —detalles que pueden sentar la base para otra interpretación. Por eso Heidegger cree que un científico debe ser auténtico para salir de la ciencia normal.

Además, al enfrentar su nada, el Dasein auténtico está preparado para todos los desastres específicos. Por lo tanto, nuestro atleta auténtico podrá hacer deportes sin preocuparse, disfrutar del éxito sin temor a ser aplastado por la derrota, aceptar una pierna fracturada sin pesar, e, indiferente a lo que uno normalmente haría, podrá encontrar que el convalecer, si ésa es la tarea inmediata que impone la Situación, es tan significativo (vale decir, sin sentido) como ganar un campeonato mundial. Indiferente a sus deseos y a comprender la convalecencia como normalmente se hace —por ejemplo, como razón para sentir lástima de uno mismo o como obstáculo para volver a perseguir la meta de su vida—, puede adoptar de una manera no normal su nueva facticidad como una estimulante nueva oportunidad. “La individuación genuina del individuo, determinada por el momento. . . no significa aferrarse obstinadamente a los deseos privados, sino liberarse para las posibilidades fácticas de la existencia vigente” (BP, 288). Cuando dejemos de exigir significado e imponer estereotipos, la facticidad de uno siempre ofrecerá una Situación donde haya posibilidades únicas para la acción.

Hasta aquí, estado de resolución suena exactamente como Religiosidad A. Pero en este punto, Heidegger da un original paso que le permite incorporar en su descripción de la autenticidad un importante aspecto de la Religiosidad B. (Ver Tabla 12). Influenciado por Kierkegaard y la tradición filosófica, Heidegger sostiene que el sí mismo requiere cierto tipo de *continuidad*. La afirmación dogmático-cristiana de Kierkegaard de que el sí mismo debe alcanzar la eternidad en el tiempo, se convierte en la versión secularizada de Heidegger de la afirmación de que el sí mismo auténtico debe lograr “constancia” (*constancy*). Así intenta incorporar en su descripción de la autenticidad lo que él llama la *estabilidad* (*steadiness*) y *constancia* (*steadfastness*) de asumir una postura. Es interesante comprobar hasta dónde puede llegar afirmando la continuidad de la vida del Dasein auténtico, mientras rechaza la fe, la capacidad de vivir en el absurdo que posibilita la continui-

dad concreta del compromiso incondicional definidor de la Religiosidad B.

Para demostrar que “la existencialidad. . . proporciona el constructo ontológico de la auto-constancia del Dasein” (370) [323], Heidegger comienza describiendo y rechazando la visión tradicional de la conectabilidad (*connectedness*) a través del tiempo del sujeto tipificado en la descripción de Husserl de la conciencia interna del tiempo.⁶³

Tabla 12

Descripción ambigua de una vida que vale la pena vivir. (Los términos en corchetes han sido disociados pese a la tendencia de Heidegger a unirlos).

Religiosidad A secularizada	Términos neutros de Heidegger	Religiosidad B secularizada
	Instante.	
Respuesta a la Situación particular.	Estado de resolución o estado de resuelto. Prepararse para la angustia. Autenticidad.	Destino (<i>Fate</i>).
Ser uno mismo (<i>selvesameness</i>).	Constancia (<i>constancy</i>).	Constancia (<i>steadfastness</i>).
[Ecuanimidad].	Alegría.	[Sobriedad].

¿Qué parece “más simple” que caracterizar la “conectabilidad de la vida” entre el nacimiento y la muerte? Consiste en una secuencia de experiencias (*Erlebnisse*) “en el tiempo”. Pero si se estudia más a fondo este modo de caracterizar la “conectabilidad” en cuestión, y especialmente las suposiciones ontológicas detrás de ella, resulta que, en esta secuencia de experiencias, lo “realmente” “actual” es en cada caso sólo aquella experiencia presente “en el ‘ahora’ vigente”, mientras que las experiencias pasadas o futuras ya no son o aún no son “actuales”. El Dasein. . . brinca, por decirlo así, a través de la secuencia de los “ahora” de su propio “tiempo”. (425) [373]

Luego Heidegger introduce su proposición. Al igual que Kierkegaard, sostiene que el Dasein normalmente está disperso, de modo que para lograr continuidad es necesario *darle* constancia a nuestra diferente vida dispersa.

El Dasein cotidiano se ha dispersado en las numerosas clases de cosas que “ocurren” diariamente. . . Entonces, si desea llegar a sí mismo, primero debe

recobrase de la dispersión y desconectabilidad de las mismas cosas que han "ocurrido". (441-442) [389-390]

Este recobrase es la constancia que se logra al asumir una postura.

La constancia del sí mismo, como la supuesta persistencia del subjectum, se aclara en función del cuidado. Pero el fenómeno de esta auténtica capacidad-de-ser también nos abre los ojos a la constancia del sí mismo en el sentido de que ha asumido una postura. La constancia del sí mismo, en el doble sentido de estabilidad y constancia, es la auténtica contra-posibilidad de la no-autoconstancia característica de la caída irresoluta. (369) [322]

Quizás la apertura resuelta a veces requiera una espontaneidad de corto plazo, tipo Zen. (Desde luego, para el Dasein auténtico y el cristiano en la Religiosidad A, las acciones de corto plazo jamás se emprenden sólo en bien a la variedad, como en la esfera estética de Kierkegaard). Sin embargo, en nuestra cultura, la apertura resuelta normalmente descubre que la Situación exige la estable y decidida persecución de un proyecto a largo plazo. Ya que el Dasein es arrojado a una cultura cristiana donde son posibles los compromisos de vida o muerte, quizás se vea envuelto en uno. Entonces puede que de hecho viva una vida muy parecida a la de un Caballero de la Fe. Sin embargo, la angustia de la muerte como morir a *toda* inmediatez, tanto inferior como superior, ha demostrado que jamás se puede asumir un compromiso a largo plazo en tal forma que defina al sí mismo y su mundo, como en la Religiosidad B. Y, desde luego, en la descripción de Heidegger, a diferencia de la de Kierkegaard, no se requiere tal compromiso para salvar al sí mismo de la desesperación. El prepararse para la angustia —es decir, el aceptar el cuidado como esencialmente una nulidad— hace imposibles e innecesarios los compromisos definitivos. En lugar de vivir en el absurdo como el Caballero de la Fe de Kierkegaard, aceptando el riesgo del dolor y así haciendo imposible la inmediatez superior, el Dasein auténtico, al enfrentar sobriamente la imposibilidad de tener posibilidades propias, se asegura contra los compromisos absolutos y su concomitante riesgo del dolor. Así, el Dasein auténtico comprende que incluso los compromisos de largo alcance se asumen sólo mientras duren, es decir, mientras siga pareciendo que la Situación exige ese compromiso. La apertura del estado de resolución asegura que

[El Dasein] simplemente no puede rigidizarse con respecto a la Situación, sino que debe comprender que la resolución, de acuerdo con su significado como revelación, tiene que permanecer abierta y libre para la posibilidad fáctica

vigente. La certeza de la resolución significa que uno se mantiene libre para la posibilidad de *retractarse*. (355) [307-308]

Ya que el Dasein auténtico no espera que el proyecto en que está embarcado le dé una identidad y un mundo significativo, puede ejecutarlo tenazmente y al mismo tiempo renunciar a él sin pesar cuando se torna poco realista, es decir, cuando deja de aparecer como lo que debe hacerse. Ya que el proyecto jamás define al sí mismo y su mundo, siempre habrá en el mundo otra cosa que se convierta en lo más importante apenas un proyecto determinado deje de cumplir ese rol.

Para Kierkegaard, la estabilidad y la constancia provienen de una posición incondicional, un compromiso *absoluto* con *algo específico*. Pero el Dasein auténtico, constantemente enfrentado a su nada, es incapaz de asumir compromisos incondicionales. De modo que para el Dasein, es imposible que la estabilidad y la constancia de un compromiso específico ofrezcan la continuidad que exige Heidegger. Los compromisos condicionales pueden brindar alguna constancia, pero en la descripción de Heidegger sólo una constancia *formal* vacía puede abarcar toda una vida. El sí mismo debe manifestar su nada básica en cada compromiso condicional.

El estado de resolución es la libertad de renunciar a una resolución definitiva, y hacerlo de acuerdo con las exigencias de una u otra Situación posible. Así no se interrumpe sino que se confirma la estabilidad de la existencia. (443) [391]

Para entender esta afirmación, se debe comprender la temporalidad auténtica. Heidegger, al igual que Kierkegaard, intenta demostrar que vivir como un sí mismo auténtico equivale a reinterpretar cada factor, y que estos factores reinterpretados se complementan para producir una nueva estructura temporal. La diferencia formal en el estilo pero no en el contenido —en el *cómo* y no en el *qué*, diría Kierkegaard— entre la irresolución y el estado de resolución, se refleja en una diferencia estructural en la temporalidad de los modos inauténtico y auténtico de existencia.

El Dasein inauténtico o se aferra tenazmente a proyectos que exigen un significado incondicional y los abandona cuando no lo dan, o busca significado en cada acontecimiento futuro, aguardándolo ansiosamente y luego olvidándolo de inmediato. “La curiosidad siempre se aferra a lo que vendrá después y olvida lo que ocurrió antes” (398-399) [347]. En uno u otro caso, la temporalidad inauténtica tiene la forma de *aguardar* y *olvidar*. En cambio, el Dasein auténtico, ya sea espontáneo o constante en su actividad, no *aguarda* los acontecimientos futu-

ros, sino que *prevé* su muerte, es decir, en el estilo de su actividad expresa continuamente la nada que es:

El prever le revela a la existencia que su máxima posibilidad está en rendirse, y así aniquila toda la tenacidad de la existencia que uno haya alcanzado. (308) [264]

Asimismo, cuando el Dasein auténtico se mantiene abierto al cambio, *repite* (otro término kierkegaardiano) constantemente la nulidad básica de su arrojo, ya sea que abandone o no sus proyectos específicos del pasado.

El tomar-por-verdad del estado de resolución (como la verdad de la existencia) de ninguna manera se permite volver a caer en la irresolución. Al contrario, este tomar-por-verdad, como un mantenerse-libre resuelto para retractarse, es un estado de resolución auténtico que se resuelve a seguir repitiéndose. (355) [308]

Así, cuando el Dasein acepta la angustia, la estructura temporal de su vida se transforma. Si bien aún *espera* y *recuerda* acontecimientos específicos, la forma temporal de su relación con ellos cambia de *aguardar* y *olvidar* a *prever* y *repetir*. Al *prever*, *repetir* y en su *estado de resolución*, el Dasein auténtico vive la temporalidad del Dasein de modo tal que le da una *forma constante* a su actividad, sin importar cómo vengan y se vayan sus proyectos específicos.

Sin embargo, este enfoque estructural formal no le permite a Heidegger distinguir entre las posibilidades públicas que promueven una vida auténtica y aquellas que promueven una vida inauténtica. *Cualquier* posibilidad que tenga sentido dada la cultura en que está inmersa, puede adoptarse en un estilo en que la angustia se reprime. Entonces uno responde a la situación general y se aferra demasiado tiempo a las posibilidades o las abandona en cuanto dejan de satisfacer. Además, *cualquier* posibilidad puede ofrecer una ocasión única donde enfrentar la angustia y, habiendo abandonado la esperanza de satisfacción o significado “eterno”, hacer lo que hago en la Situación impecable y apasionadamente sólo porque exige hacerse. Algunos en-bien-a, como ser columnista de vida social, podrían promover la banalidad y la huida, mientras que otros, como ser consejero de pacientes con cáncer terminal, podrían promover el encarar, pero cualquier posibilidad podría realizarse en uno u otro estilo. No hay razón para que Heidegger se retracte de la nihilista conclusión de que, en vista de la nivelación del uno y el efecto minador-de-significados de la angustia, no pueden existir diferencias significativas entre los proyectos y que

por lo tanto debemos basar la distinción entre autenticidad e inautenticidad sólo en la forma o estilo de la actividad, no en su contenido. Sin embargo, como veremos ahora, Heidegger efectivamente se retracta.

G. Historicidad

En el Capítulo V, “Temporalidad e Historicidad”, Heidegger introduce la historia de una cultura como fuente de posibilidades *superiores*. Al analizar cómo el Dasein asume su pasado, Heidegger sostiene que pese al poder nivelador del uno, en nuestro pasado *hay* posibilidades que se pueden adoptar y repetir de modo tal que combatan la nivelación. Heidegger primero reconoce que el prever es sólo un criterio *formal* que no produce ninguna posibilidad privilegiada:

Debemos preguntar de dónde, en general, el Dasein puede tomar esas posibilidades sobre las que se proyecta fácticamente. El prever proyecciones sobre esa posibilidad de existencia que no se debe sobrepasar —en la muerte— sólo garantiza la totalidad y autenticidad del estado de resolución de uno. Pero esas posibilidades de existencia fácticamente reveladas no han de recogerse de la muerte. (434) [383]

Luego nos dice:

El estado de resolución en que el Dasein vuelve a sí mismo revela posibilidades fácticas vigentes de existir auténtico, y las revela *en función del legado* que asume el estado de resolución, como arrojado. (435) [383]

Para entender esta noción del legado y completar nuestra comprensión de la caída, necesitamos hacer una distinción tripartita concerniente al ocultar y revelar posibilidades de las prácticas del uno. Según parece, el uno tiene tres efectos: banalizar, disfrazar y preservar. Ya analizamos los dos primeros como tipos de nivelación. Repitiendo: gran parte de lo que uno hace se efectúa en las formas normales de encarar las cosas cotidianas que constituyen lo que Heidegger denomina “inteligibilidad promedio”. Este es un tipo de nivelación, porque promueve la generalidad y la banalidad. Todos tendemos a hacer cosas, comprender cosas y clasificar situaciones en la forma típica de nuestra cultura. Un segundo tipo de nivelación, más extremo y peligroso, varía de un período a otro y de una cultura a otra. Esta nivelación resulta de las estrategias de encubrimiento y escape que usan la caída estructural del Dasein para *disfrazar* su nulidad esencial. Heidegger, siguiendo a Kierkegaard, parece encontrar que tales prácticas son especialmente eficaces en nuestra cultura vigente. Señala que “en el

transcurso de la historia, puede cambiar el grado en que el dominio [del uno] se hace imperioso y explícito” (167) [129], y en “todas las formas en que aceleramos las cosas, como estamos más o menos obligados a hacer hoy” (140) [105], ve una creciente tendencia a querer estar presente en todas partes, lo que es un tipo de curiosidad niveladora.

Una tercera clase de posibilidades que se encuentra en la sociedad son las *prácticas marginales* que han *combatido la nivelación*. Estas pueden ser prácticas que fueron centrales en épocas pasadas, como el cuidado cristiano en las primeras comunidades cristianas, el compromiso absoluto que se dio en el apogeo de la caballería romántica o el tener mentores para los adolescentes griegos. Estas prácticas fueron centrales en el pasado (y probablemente por eso se banalizaron), pero ahora se han convertido en rarezas y por lo tanto ya no son lo que uno normalmente hace. Por ende, ofrecen nuevas maneras de responder a la Situación.

Tales posibilidades alternativas, precisamente porque no tienen un buen sentido promedio cotidiano, sino que más bien parecen anticuadas, triviales o insensatas, no serían socavadas por la angustia ni niveladas por lo público. Por lo tanto, atraerían a individuos auténticos.

El estado de resolución constituye la lealtad de la existencia con su propio sí mismo. Como estado de resolución preparado para la angustia, esta lealtad es al mismo tiempo una posible manera de venerar a la única autoridad que puede tener un existir libre —de venerar las posibilidades de existencia repetibles. (443) [391]

Las posibilidades marginales le ofrecen al individuo leal modos no banales de percibir y responder a la Situación. Aquí la *repetición* no es meramente formal, sino que adquiere un contenido específico.

Un individuo auténtico podría repetir el legado sin saber su origen, como una enfermera dedicada a cuidar o un maestro de secundaria dedicado a hacer de mentor, aunque éstas no sean las cosas normales que se hacen en estos días en que generalmente se busca posición social y buenas remuneraciones.

En el retorno resuelto [del Dasein] a su arrojamiento, se oculta un *transmitirse* las posibilidades heredadas, pero no necesariamente *como* habiendo sido legadas así. (435) [383]

No es necesario que el estado de resolución conozca *explícitamente* el origen de las posibilidades sobre las que se proyecta. (437) [385]

O bien el individuo podría adoptar el legado explícitamente, como cuando Martin Luther King, Jr. asumió el rol cristiano de salvador de los oprimidos. A veces parece que Heidegger desea reservar el término *repetición*, en el sentido de recobrar, para este segundo tipo de caso:

La capacidad-de-ser/estar existentiell sobre la que se proyecta, puede recogerse *explícitamente* a partir de la forma tradicional en que se ha comprendido al Dasein. Entonces, el estado de resolución que vuelve a sí mismo y se transmite, se convierte en la *repetición* de una posibilidad de existencia que hemos heredado. (437) [385]⁶⁴

En uno u otro caso, la actividad del Dasein será inteligible porque hace lo mismo que uno, pero el Dasein no hará lo que uno *normalmente* hace.

Para actuar a partir de posibilidades pasadas, es conveniente, y quizás necesario, tener un modelo que nos permita ver cómo sería una vida así. A veces uno elige seres ejemplares como Jesús, Florence Nightingale o el propio Mentor, sin siquiera saberlo. Heidegger lo llama “la posibilidad de que el Dasein escoja a su héroe” (437) [385], aunque dada la *receptividad* del estado de resolución, sería más adecuado decir que el héroe del Dasein elige al Dasein. Heidegger denomina “aceptar su destino” el hecho de que el Dasein se permita ser escogido por alguna posibilidad.

Cuando uno capta la finitud de su existencia, ello lo arrastra de vuelta de la infinita multiplicidad de posibilidades que se ofrecen como las más próximas a uno —aquellas de bienestar, eludir y tomar las cosas a la ligera— y enfrenta al Dasein con la simplicidad de su *destino*. Así es como designamos la historización primordial del Dasein, que radica en el estado de resolución auténtico y donde el Dasein se transmite a sí mismo, libre para la muerte, en una posibilidad heredada pero también escogida. (435) [384]

En relación a esto, Heidegger una vez más recalca la impotencia del Dasein en una forma que evoca la auto-aniquilación de la Religiosidad A.

El destino es ese impotente poder superior que se prepara para las adversidades —el poder de proyectarse uno mismo en su propio ser-culpable, y de hacerlo calladamente, preparado para la angustia. (436) [385]

Desde luego, no podemos hacer en la situación actual exactamente lo que hizo el ser ejemplar del pasado, pero si seguimos a uno, tampoco podemos hacer lo que normalmente hacemos:

Surgiendo, como lo hace, de una auto-proyección resuelta, la repetición no se permite que la convengan de algo por lo que ya “pasó”, sólo para que esto, que antes fue actual, pueda volver a ocurrir. Más bien, la repetición ofrece una *respuesta recíproca* a la posibilidad de esa existencia que ha-estado-ahí. (437-438) [385-386]

La tensión entre el héroe del pasado y la Situación vigente elimina tanto las directrices morales universales como la confianza en lo normal, haciendo necesaria una respuesta única.

Finalmente, Heidegger sostiene que en cualquier período histórico, algunas prácticas marginales serán especialmente relevantes, de modo que al adoptarlas, el Dasein auténtico pueda definir la problemática vigente para sí mismo y su generación. “En la repetición, el destino irrevocable se puede revelar explícitamente como unido a nuestro legado” (438) [386]. “El irrevocable destino del Dasein en y con su ‘generación’ pasa a conformar toda la historización auténtica del Dasein” (436) [384-385].⁶⁵ La ecología, por ejemplo, podría ser algo importante para nuestra generación, que necesita encontrar un héroe como John Muir y adaptar prácticas antiguas para preservar y respetar la naturaleza. (Desde luego, el uno posteriormente nivelará tales prácticas hasta la banalidad).

Sin embargo, cuesta conciliar lo que dice Heidegger sobre el legado y el escoger posibilidades superiores con su descripción de la angustia. El legado puede salvarse de la *nivelación* porque esas prácticas son demasiado marginales como para tomarlas en serio y banalizarlas, pero recordemos que el estado de resolución da al Dasein “una libertad fáctica, segura de sí misma y *ansiosa*, que se ha liberado de las ilusiones del uno” (311) [266], y la angustia revela que todas las diferenciaciones son completamente indiferentes y por lo tanto sin sentido.

Heidegger probablemente respondería que el *significado intrínseco* de las prácticas significativas tradicionales ahora marginadas, sí es nivelado por la angustia, pero aún se preserva su *diferencia* con lo que generalmente se hace ahora. Mientras estas otras prácticas de nuestro pasado sigan disponibles, podrán manifestarse para un Dasein para quien el uno ya no es su héroe en cuanto a lo que debe hacerse. Así, concediendo que ante la angustia ninguna posibilidad puede tener un significado *intrínseco* o *perdurable*, el legado sigue disponible como fuente de diferencias *sin sentido*. Estas posibilidades no banales y no niveladas aún pueden servir como fuente de posibilidades únicas mientras el Dasein no las asuma con la pseudoseriedad de la conciencia cotidiana o la seriedad incondicional de la Religiosidad B.

Heidegger no se pregunta si es posible que la cultura llegue a ser tan conformista y dominada por los medios de información que no quede ningún legado no nivelado que se pueda repetir. Como ya vimos, ésta era la preocupación fundamental de Kierkegaard, que lo llevó a plantear la inmediatez superior de la Religiosidad B. Este temor tal vez crece en Heidegger y alimenta su preocupación por el nihilismo luego de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, en *Ser y Tiempo*, Heidegger introduce una respuesta nihilista a la posibilidad de una nivelación total. La *forma* de actuar sobre *cualquier* posibilidad es lo único absolutamente esencial para la constancia, y la constancia es lo único esencial para la autenticidad.

El estado de resolución del sí mismo en contra de la inconstancia de la distracción *es en sí mismo* [vale decir, a pesar del contenido] una estabilidad extendida —la estabilidad con que el Dasein como destino “incorpora” en su existencia el nacimiento y la muerte y su “entremedio”, y los mantiene “incorporados” como tales. (442, nuestras cursivas y nuestra glosa entre paréntesis) [390-391]

¿Pero cómo puede importarle algo al Dasein cuando vive en la angustia, ya que, como vimos en el capítulo 10, la angustia hace que todo significado e importar se escabullan? La respuesta de Heidegger es indirecta y no totalmente convincente. Parece que en la descripción de Heidegger lo único que se escabulle en la angustia es todo el *importar cotidiano* —la *seriedad convencional* que surge del temor, ambición y conformismo que genera las exigencias de la situación general. Entonces, lo que aparece como importándole al Dasein auténtico angustiado son las posibilidades no niveladas del legado que generan las exigencias de la Situación particular.

Gracias a la angustia, un Dasein auténtico se libera de la ambigua pseudoseriedad del uno, que primero señaló Kierkegaard y que Heidegger denomina *serenización* (*tranquilization*).

La cotidianidad promedio de la preocupación se ciega a sus posibilidades y se sereniza con lo meramente “actual”. Esta serenización no impide sino que despierta un alto grado de diligencia en la preocupación de uno. En este caso, no se desean nuevas posibilidades positivas, sino que lo que está a disposición de uno se altera tácticamente en tal forma que hay una semejanza de algo que está ocurriendo. (239) [195]

Sin embargo, toda la actividad realizada mientras se encara la angustia, es indiferente a esta activa serenización.

Al usar, manipular y producir. . . también se mantiene la existencia auténtica del Dasein, aun cuando para tal existencia, esta preocupación sea “cuestión de indiferencia”. (403) [352]

Precisamente gracias a la “indiferencia” que se logra al enfrentar la angustia, el Dasein auténtico supera la pseudoseriedad que invade al uno. Así, el Dasein se libera de la ambigüedad, distracción, oportunismo y auto-involucramiento, además de la aburrida banalidad e indiferencia subyacentes a la existencia humana cotidiana. Entonces, afirma Heidegger, el Dasein auténtico encuentra su propia clase de importar. La febril serenidad engendrada por la inautenticidad es reemplazada por una *ecuanimidad* reposada.

La indiferencia [inauténtica], que puede acompañar al ponerse a trabajar de cabeza en algo, se debe distinguir claramente de la ecuanimidad. Este último estado de ánimo brota del estado de resolución, que, en el momento, toma aquellas Situaciones posibles en su capacidad-de-ser-un-todo revelada al prever la muerte. (396) [345]

En resumen, la banalidad es reemplazada por las exigencias de la Situación particular, y el asunto temeroso, por la ecuanimidad angustiada. Entonces, el encarar la nada resulta en una vida exenta tanto del aburrimiento de lo público como de las exigencias de un compromiso cristiano absoluto —una vida que, por estas mismas razones, definitivamente vale la pena vivir:

El prever el estado de resolución [no] surge de las exigencias “idealistas” que se alzan sobre la existencia y sus posibilidades; brota de una comprensión sobria de cuáles son las posibilidades fácticas básicas del Dasein. Junto con la angustia sobria que nos enfrenta con nuestra capacidad-de-ser individualizada, va una *alegría inquebrantable*. (358, nuestras cursivas) [310]

H. Un problema pendiente

La autenticidad parece ser una acertada versión secularizada de la Religiosidad A con todos sus beneficios y ninguna de sus contradicciones. Además, se ha expandido para incluir todo lo que se pueda de la Religiosidad B sin correr riesgos. Pero el mismo acierto de la descripción de Heidegger de una vida auténtica hace incoherente su descripción de la inautenticidad. Esto se aprecia en su confusa descripción de la caída como huida.

Recordemos que en *Ser y Tiempo* hay dos versiones de la caída. Una de ellas, como vimos en el capítulo 13, es la historia estructural de

que el enfrentar y la inteligibilidad requieren absorción en el equipo y obediencia a las normas públicas del uno, y por eso tienden a impedir que el Dasein se confronte consigo mismo. Según esta descripción, la nivelación acompaña a la inteligibilidad práctica. La conciencia llama a resistirse, pero el sí mismo no la oye. Si preguntamos por qué no, se nos da —como hemos visto— una segunda descripción: la historia motivacional de que el Dasein se *resiste con vehemencia* a oír. En esta descripción influenciada por Kierkegaard, la nivelación no es básicamente *estructural*, sino que es una forma *motivada* de encubrimiento. El hecho de que el Dasein huya de su nulidad resulta en la absorción que excluye al Dasein de la Situación particular y de su inquietud. Así, para explicar la existencia de prácticas públicas cotidianas y la tendencia del Dasein a dejar que ellas le impidan encarar su nulidad e inquietud, Heidegger pasa de una descripción estructural de la caibilidad como resultado del *caer-lejos* (*falling-away*) a una descripción psicológica de la caibilidad como resultado del *huir-lejos* (*running-away*).

Esta descripción, que no se puede secularizar, cobra sentido en la interpretación dogmático-cristiana de Kierkegaard sobre La Caída, donde lo individual y lo público tratan de evitar los riesgos. La secularización intentada por Heidegger enfrenta una doble contradicción; la inautenticidad se torna inevitable e incomprensible. Por una parte, si se sostiene que la caída como absorción es motivada por la huida, es decir, que la absorción es un modo de encubrir la nulidad del Dasein, entonces, ya que la absorción es esencial para el Dasein como ser-en-el-mundo, el Dasein se vuelve esencialmente inauténtico. Por otra parte, si el encarar la verdad sobre sí mismo conduce al Dasein a la ecuanimidad, acción adecuada y alegría inquebrantable, el estado de resolución es tan gratificante que, cuando uno es auténtico, el volver a caer en la inautenticidad se hace incomprensible. Sin embargo, Heidegger nos dice:

El Dasein ya está en la irresolución, y quizás pronto lo esté nuevamente. El término “irresolución” sólo expresa aquel fenómeno que Interpretamos como un rendirse a la forma en que el uno ha interpretado frecuentemente las cosas. (345) [299]

Como una posibilidad constante del Dasein, la irresolución es *co-cierta*. (356) [308]

¿Pero por qué cuesta mantener el estado de resolución? ¿Por qué el Dasein siempre vuelve a caer en la irresolución? ¿Por qué el estado de resolución tiene que aceptar la irresolución? ¿Por qué incluso el Dasein auténtico tiende a huir? *En resumen, ¿por qué somos el tipo de seres que no pueden encarar ser la especie de seres que somos?*

Según parece, la respuesta más obvia sería que los seres humanos buscan significados seguros. Por lo tanto, la verdad sobre la nada y la falta de sentido del Dasein que se revela en la angustia es insoportable y uno naturalmente quiere huir de ella. Pero resurge esta pregunta: si la angustia revela que el Dasein realmente es una nulidad y si el Dasein es llamado a manifestar en su acción lo que es, ¿por qué el Dasein no intenta vivir de una manera que manifieste su nulidad, en vez de tratar de ocultarla en la banalidad y pseudocomplacencia? Es posible que la angustia resulte insoportable para un sí mismo educado en una sociedad que no sabe convertir la falta de sentido en el fundamento de una vida que valga la pena vivir. Pero cuando el Dasein, en un momento de transformación, ve que la nulidad es su verdad y que la verdad da ecuanimidad y alegría, ¿por qué huye de ella? Concediendo que las estrategias de escape se adoptan de la cultura junto con la leche materna, y concediendo que podría requerirse algún tiempo para superar los hábitos y temores adquiridos al crecer en el mundo cotidiano, uno igualmente esperaría que los seres humanos auténticos se sintieran cada vez más seguros en su forma de vida superior y plenamente humana. Sin embargo, como señalamos, según Heidegger, “El Dasein se prepara una *constante tentación* hacia la caída” (221, nuestras cursivas) [177]. Pese a su minuciosidad y constancia en todos los demás aspectos, Heidegger jamás formula estas preguntas y, de hecho, parece ignorar por completo la mayor incongruencia que su descripción de la caída como huida introduce en su otra acertada secularización de la Religiosidad A.

El problema se remonta a la incompleta secularización de Heidegger del concepto de angustia según Kierkegaard. Como vimos más arriba, Kierkegaard define angustia como antipatía compasiva. El cristiano en la Religiosidad A ve que para salir de la desesperación producida por la falta de sentido, podría asumir un compromiso absoluto. De ahí el atractivo de la Religiosidad B —la esfera superior de existencia. Pero una persona en la Religiosidad A no entiende cómo alguien podría estar preparado para aceptar la angustia del riesgo y la pérdida —de ahí la repulsión. Pero Heidegger no tiene una concepción cristiana del sí mismo como necesitado de un compromiso que le dé un mundo significativo propio, de modo que el atractivo del compromiso total no tiene cabida en su descripción. Sin embargo, al abandonar la compasión, se aferra inexplicablemente a la antipatía. Pero al no haber necesidad del pleno significado que otorga el compromiso total y el consiguiente riesgo del pesar, no tiene sentido la versión secularizada de Heidegger de la antipatía de la angustia como repulsión ante la falta

de sentido. Si la angustia es la verdad de la condición del Dasein y la verdad la libera, ¿por qué el Dasein no busca la angustia en lugar de huir de ella?

La incapacidad de Heidegger para explicar la tentación del Dasein a saltar al uno es paralela a la incapacidad de Sócrates para explicar por qué una persona podría optar por el mal cuando el bien es más satisfactorio. En *Enfermedad de muerte*, Kierkegaard plantea este tradicional problema sobre la incontinencia y responde que sólo una descripción dogmático-cristiana del sí mismo como necesitado de un mundo diferenciado propio, los riesgos de tener un mundo así y por lo tanto las estrategias de huida llamadas pecaminosidad, explica por qué alguien se vería tentado a evitar lo que más necesita.⁶⁶ Heidegger respondería que la filosofía tradicional no puede resolver el problema de la incontinencia, no porque carezca de una noción del pecado, sino porque tiene un concepto sobreintelectualizado de la opción. Por otra parte, su descripción de cómo el Dasein está socializado a hacer lo que uno hace, explica cómo el Dasein, en el modo indiferenciado, constantemente adopta estrategias para encubrir la angustia sin optar explícitamente por huir. Pero esto sólo hace que el problema retroceda un paso. ¿Por qué la caibilidad —es decir, los modos de encubrir la nulidad— debiera incorporarse a todas las sociedades?

Pese a su negativa, y en contra de su voluntad, Heidegger parece haber adoptado de Kierkegaard una concepción dogmático-cristiana de la sociedad y la pecaminosidad. Sin embargo, la diferencia entre ambas descripciones es que, en la versión de Kierkegaard, se supone que la pecaminosidad como una constante tentación a huir de “el llamado de la existencia” caracteriza a una sociedad *cristiana* con su inherente exigencia de compromiso y riesgo del dolor, y por eso tiene sentido; en cambio, no lo tiene el intento de Heidegger de formular una descripción secular universal de la caibilidad en función de huir del llamado a encarar la nulidad. Tal vez por eso Heidegger abandona toda referencia a la huida en *Basic Problems* y en trabajos posteriores.

I. Más allá de Ser y Tiempo

El Heidegger tardío parece haber reconocido este problema. Renuncia a su descripción existencial de la angustia y de la caída como un encubrimiento motivado de la nulidad e inquietud esenciales del Dasein. En trabajos posteriores a 1930, Heidegger distingue la comprensión específica de lo que se considera real —que comparten todas las personas educadas en las prácticas de una cultura determinada y en un momento determinado— de la metacompreensión del pensador de

que esta comprensión pública no es más ni menos que una interpretación. En *Ser y Tiempo*, se supuso que esta metacomprensión —un sentido preontológico de la inquietud— revelaría a cada ser humano en un sentido siempre presente, pero normalmente reprimido, de la angustia.

En su charla de 1929 (“¿Qué es la metafísica?”), Heidegger elaboró por última vez su descripción de la angustia como una reveladora y privilegiada experiencia de la nulidad y desarraigo esenciales del ser humano. En 1949, en una nueva introducción a esa charla, presenta la angustia de una manera bastante diferente. Aún sostiene que la angustia como revelación de la inquietud no es un estado de ánimo común y corriente. Por ejemplo, no puede ser explicada por la sociología ni eliminada por el psicoanálisis. Pero la angustia ya no se interpreta como fuente de introversión de la verdadera estructura del Dasein, preontológicamente disponible para cada ser humano, que la fenomenología hermenéutica puede descubrir arrancando con violencia los disfraces motivados. Ahora se interpreta como la experiencia de “el olvido del ser” característico de la época moderna.⁶⁷

Según esta interpretación, nosotros los modernos sentimos una “necesidad inconmensurable”, y ya que es dolorosa, casi todo el mundo huye de ella casi todo el tiempo —pero no huímos porque hayamos captado el significado de este dolor. Mientras exista una interpretación compartida de esta aflicción compartida en nuestras prácticas, esta comprensión será engañosa y superficial —por ejemplo, que la angustia resulta de la urbanización, represión, exceso de trabajo, etc. Sin embargo, Heidegger ya no intenta descubrir una comprensión preontológica compartida por todos los seres humanos sobre lo que realmente significa la angustia encubierta por esta comprensión superficial. La angustia se puede considerar un especial estado de ánimo revelador sólo si se le *da* una interpretación. Heidegger el pensador (no el fenomenólogo hermenéutico con una comprensión preontológica del sentido de ser) interpreta la angustia como una respuesta específica al desarraigo del mundo tecnológico contemporáneo.⁶⁸

Entonces, la angustia ya no se interpreta como una manifestación de la verdad esencial, accesible a cada ser humano, de que, ya que la realidad es relativa a las prácticas humanas y nada puede definir al sí mismo, los seres humanos jamás encontrarán un fundamento para su vida y nunca se sentirán cómodos en el mundo. Al contrario, a Heidegger le interesa cómo los griegos pre-socráticos se liberaron de la angustia moderna y llegaron a sentirse cómodos en su mundo. E incluso espera encontrar, en las prácticas antiguas prevalecientes, claves de cómo podríamos volver a sentirnos cómodos en nuestro mun-

do. En contradicción directa con su anterior énfasis en la esencial experiencia de inquietud del ser humano, el Heidegger tardío procura darnos “una visión de un nuevo arraigo que algún día incluso podría calzar para recapturar en una forma diferente el antiguo arraigo que ahora se encuentra en franca desaparición”.⁶⁹

Así, el Heidegger tardío jamás abandona la impercedera contribución de *Ser y Tiempo*, a saber, el análisis de la comprensión del ser por parte del Dasein y el mundo que abre; más bien, historiza la revelación del mundo como el Dasein recibiendo una sucesión de claros. Empezando con su reinterpretación de la angustia como algo ocasionado por nuestra comprensión moderna del ser, Heidegger intenta mostrar que cada época específica en el desarrollo de nuestra cultura histórica es una variación metafísica sobre la interpretación pre-socrática de toda la realidad como presencia. Para los antiguos griegos, la realidad era aquello que se abría y llevaba al ser humano ante su presencia, donde era “contemplado por lo que es. . . incluido y mantenido dentro de su apertura, y de esa innata manera suya, impulsado por sus oposiciones y marcado por su discordancia”.⁷⁰ Pero para los cristianos medievales, la realidad era la presencia de cosas creadas como productos acabados que simplemente se debían aceptar, mientras que para el hombre moderno, empezando con Descartes, fue el hombre mismo quien le presentó la realidad al hombre y lo obligó a vivir a la altura de sus normas de inteligibilidad.

Cada una de estas comprensiones del ser permite que se evidencien diferentes tipos de seres. Los griegos encontraron *cosas* en su belleza y poder, y personas como poetas, estadistas y héroes; los cristianos encontraron *criaturas* que se debían catalogar y usar adecuadamente, y personas como santos y pecadores; y nosotros los modernos encontramos *objetos* que deben ser controlados y organizados por sujetos para satisfacer sus deseos. O, más recientemente, al entrar en la última etapa de la tecnología, experimentamos todo, incluso a nosotros mismos, como recursos que se deben acrecentar, transformar y ordenar simplemente en bien a una eficiencia cada vez mayor.⁷¹ La angustia no se considera una estructura existencial, sino que se reinterpreta como un signo —aún no interpretado correctamente en *Ser y Tiempo*— del nihilismo total de esta última etapa.

En su análisis del nihilismo y cómo podría llegar a su fin, el Heidegger tardío abandona en forma radical el análisis esencialmente cristiano de la caibilidad y se aboca a una lectura de los poetas modernos, especialmente Hölderlin sobre los griegos. Jamás se menciona a Kierkegaard, excepto para describir su concepto de la existencia como una

etapa del desarrollo nihilista de la metafísica occidental.⁷² En lugar de interesarse en cómo un ser humano se puede convertir en un individuo que viva en un mundo público diferenciado, Heidegger se ocupa exclusivamente de la nivelación producida por las prácticas culturales modernas. Presenta una historia genealógica del nihilismo y recalca el poder salvador de lo que parece insignificante:

Se nos. . . convoca a tener esperanza en la creciente luz del poder salvador. ¿Cómo ocurre esto? Aquí y ahora y en las cosas humildes, podemos fomentar el incremento del poder salvador.⁷³

En el interés de Heidegger por las cosas humildes, se puede ver una continuación de su interés en el legado de las prácticas marginales. Ahora las ve como posibilidades con poder salvador precisamente porque la tradición metafísica jamás las ha tomado en serio. Tales prácticas, no reconocidas como importantes y por eso no tecnologizadas, brindan una base para resistir la comprensión tecnológica del ser. Heidegger también ofrece una versión cultural de un ser ejemplar o héroe. Algunas cosas específicas, como el templo griego, han servido de modelos o paradigmas culturales, que Heidegger denomina dioses, reuniendo prácticas diseminadas y así estructurando y estabilizando un mundo significativo diferenciado:

El trabajo-en-el-templo es el que primero hace coincidir y unifica esos caminos y relaciones en que nacimiento y muerte, desastre y bendición, victoria e ignominia, constancia y deterioro, adquieren la forma del destino para el ser humano.⁷⁴

Heidegger sólo a veces considera cómo debiera vivir un individuo en nuestra época nihilista, mientras aguarda la llegada de una cultura no nihilista. Cuando lo hace, no propone el *Entschlossenheit* —con sus engañosas sugerencias de voluntariedad y alegría triunfante— y ni siquiera el *Entschlossenheit* —con su implicación de que la apertura a la falta de sentido es un fin en sí mismo—, sino más bien la *Gelassenheit*, una apertura serena a un posible cambio en nuestra comprensión del ser. En este estado de ánimo, el pensador, mientras utiliza mecanismos tecnológicos, se mantiene apartado de nuestra comprensión tecnológica nihilista de la realidad. Por lo tanto, está abierto a otros tipos de prácticas que aún perduran, y a una nueva comprensión de la realidad, si es que un nuevo paradigma cultural nos la diera. Al igual que el estado de resolución, la *Gelassenheit* es difícil de lograr y mantener, pero la poco convincente historia de que la angustia es insopportable y

por eso el estado de resolución debe resistirse constantemente a la tentación de huir de ella, ha sido reemplazada por la razonable descripción de que ya que la *Gelassenheit* requiere una vida ajena a la comprensión tecnológica imperante del ser en que todo el mundo está socializado, aún sin poder recurrir a ninguna otra comprensión, se necesita luchar para lograrla y sólo se puede mantener reconsiderando constantemente la historia de nuestra comprensión occidental del ser.

En resumen, luego de la profunda pero generalmente poco reconocida influencia de Kierkegaard sobre el Heidegger temprano, descubrimos que Kierkegaard y el Heidegger tardío siguen caminos separados pero paralelos. Concuerdan en que el nihilismo es el asunto más crucial de nuestro tiempo, pero discrepan en sus respuestas a ese problema. Como vimos, a Kierkegaard le interesa cómo los individuos pueden asumir compromisos en una cultura nihilista. Pero no dice nada acerca de cómo o si acaso nuestra cultura se podría transformar de una cultura nihilista a otra no nihilista. Dada la estructura de los seres humanos que él ha delineado, incluso una cultura no nihilista necesitaría el compromiso individual para que un ser humano se convierta en un sí mismo. Así, si bien Kierkegaard piensa que nuestra cultura plantea problemas especiales a los seres humanos, su interés fundamental es el sí mismo individual y cómo se puede salvar.

Por otra parte, el Heidegger tardío tiene escaso interés en cómo un individuo puede encontrar que la vida valga la pena vivirse incluso en una cultura nihilista. Más bien, le interesa diagnosticar cómo la filosofía propaga el nihilismo, y preservar aquellas prácticas culturales que aún no han sucumbido a la nivelación de la tecnología. El interés central de su obra tardía es la posibilidad de salvar a la cultura en conjunto, y no a los individuos.

Pero Kierkegaard y el Heidegger tardío sí concuerdan en que sólo un dios encarnado nos puede salvar. En *Training in Christianity*, el análisis de Kierkegaard del hombre-Dios como paradigma del compromiso individual relata a qué se parecería la salvación individual. La descripción de Heidegger del templo griego como paradigma que define lo que es importante para toda una cultura, relata qué sería la salvación cultural. Al igual que el resto de sus obras, las descripciones de Kierkegaard y Heidegger sobre los paradigmas y cómo funcionan, tienen sorprendentes semejanzas y diferencias. Un análisis de sus proposiciones complementarias para superar el nihilismo deberá aguardar otra oportunidad.

Notas

Obras de Martin Heidegger citadas en las notas

- Basic Problems of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1982); citado como BP en el texto
- Basic Writings* (New York: Harper & Row, 1977)
- Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962) (*Ser y Tiempo* [México: F.C.E., 1989])
- Discourse on Thinking* (New York: Harper & Row, 1959) (*¿Qué Significa Pensar?* [Buenos Aires: Nova, 1968])
- Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975)
- The End of Philosophy* (New York: Harper & Row, 1973) (*El Final de la Filosofía*, publicado junto con *La Tarea del Pensar*)
- The Essence of Reasons* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)
- Gesamtausgabe*, vols. 1, 2, 15, 25, 29/30, 39, 45, 61, 63 (Frankfurt: Klostermann, 1972-1988)
- History of the Concept of Time* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); citado como HCT en el texto (*Historia del Concepto de Tiempo*)
- Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (*Introducción a la Metafísica* [Barcelona: Gedisa, 1992])
- Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962) (*Kant y el Problema de la Metafísica* [México: F.C.E., 1954])
- Metaphysical Foundations of Logic* (Bloomington: Indiana University Press, 1984); citado como MFL en el texto
- Nietzsche*, vol. 4: *Nihilism* (New York: Harper & Row, 1982)
- On the Way to Language* (New York: Harper & Row, 1982) (*De Camino al Habla* [Madrid: Serbal, 1990])
- On Time and Being* (New York: Harper Torchbooks, 1972) (*Tiempo y Ser*)
- Poetry, Language, Thought* (New York: Harper & Row, 1971)
- The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1977) (“La Pregunta por la Técnica”, en *Ciencia y Técnica* [Santiago: Universidad de Chile, 1984])
- Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio State University Press, 1985)
- Zollikonner Seminare*, Medard Boss, ed. (Frankfurt: Klostermann, 1987)

Introducción

1. Las referencias de páginas entre paréntesis son de la edición en inglés de *Ser y Tiempo*; las referencias en corchetes se refieren a la edición original en alemán.
2. Heidegger, "The Origin of the Work of Art", en *Poetry, Language, Thought*, 55.
3. Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenal* (México: F.C.E., 1985).
4. John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) (*Intencionalidad* [Madrid: Tecnos, 1992]). Para una comparación de la descripción de la intencionalidad según Husserl y Searle, ver Hubert L. Dreyfus, ed., *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* (Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1982).
5. Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 237 (*Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* [Barcelona: Crítica, 1991]); de aquí en adelante citado como *Crisis*.
6. Peter Strawson, Comentario de Martin Heidegger por George Steiner, *New York Review of Books*, 19 abril 1979; mis cursivas.
7. Hans-Georg Gadamer me sugirió esto. Heidegger agradece a Lask la introvisión de que nuestras categorías corresponden a funciones que "brotan del uso de expresiones en el pensamiento y saber vivientes" (*Gesamtausgabe*, vol. 1, 227). En sus conferencias de 1921, menciona el pragmatismo y apoya su relativización de estructuras del conocimiento a estilos de vida (*Gesamtausgabe*, vol. 61, 135).
8. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, editado por G.H. von Wright y Heikki Nyman (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 108, #629 (*Ultimos Escritos en Filosofía de la Psicología* [Madrid: Tecnos, 1987]).
9. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 97, #509.
10. Searle, *Intentionality*, 156-157.
11. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, de aquí en adelante citado como BP. Este libro se basa en el curso que Heidegger dictó en 1927, el mismo año de la publicación de *Ser y Tiempo*. En todas las citas cambié la traducción original para respetar las convenciones indicadas en el prefacio.
12. H. Dreyfus y M. Zimmerman, eds., *Applied Heidegger* (Evanston: Northwestern University Press, 1991).
13. Michel Foucault, "Final Interview", *Raritan*, verano 1985, 8. "Le Retour de la Morale", entrevista de Gilles Barbadette, *Les Nouvelles*, 28 junio 1984.
14. Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective", en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* (Cambridge: MIT Press, 1990).

Capítulo 1

1. Recientes ediciones de *Sein und Zeit* contienen notas al margen de uno de los ejemplares de Heidegger. Yo cito estos comentarios donde sea pertinente, po-

niendo en llaves la página de referencia a *Sein und Zeit*, vol. 2 de *Gesamtausgabe* de Heidegger.

2. Joseph J. Kockelmans, *On The Truth of Being* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), x.

3. En un seminario posterior sobre Heráclito publicado en *Gesamtausgabe*, vol. 15, se aprecia claramente que Heidegger iguala la comprensión del ser con el trasfondo. Heidegger dice:

Ser es aquello que no es un ser y no pertenece a los seres... Lo que no es accesible a la representación y significado directos: ése es el trasfondo genuino. (125)

En una obra posterior sobre Anaximandro donde Heidegger traza su descripción de la comprensión del ser en las prácticas cotidianas de vuelta al primer filósofo, se insinúa que este trasfondo consiste en nuestras *destrezas* cotidianas para tratar con las cosas y personas. En su interpretación de un fragmento de la obra de Anaximandro, Heidegger traduce la palabra griega *Creon* como costumbre o usanza (*der Brauch*) y como un nombre para el ser. Procede a comentar que “la usanza se considera la presencia esencial del ser mismo... La usanza que impone el orden y así limita lo presente, establece límites” (ibid., 53-54). Enseguida, al comentar el uso que da Heráclito a *sophon* (sabiduría), Heidegger relaciona destrezas y destino para sugerir una relación de las destrezas con las costumbres o prácticas que constituyen el destino de la comprensión del ser en Occidente.

[Cuando] es adecuada (*schickliches*)... la conducta se torna diestra (*geschickt*). Cuando queremos decir que alguien es particularmente diestro para algo, empleamos giros del lenguaje tales como “tiene un don para eso y está destinado a ello”. Así descubrimos el significado genuino de *sophon*, que traducimos como “irrevocable” (*geschicklich*). (ibid., 68)

Quizás estas ideas también estén relacionadas con la afirmación hecha en *De Camino al Habla*: el ser necesita (*braucht*) al hombre. Sería natural interpretarla como el planteamiento —fundamental en *Ser y Tiempo*— de que la inteligibilidad es correlativa con aquellas destrezas que constituyen las prácticas o costumbres humanas de trasfondo y que por lo tanto el ser necesita a los seres humanos.

4. Apéndice en Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (The Hague: Nijhoff, 1962), 601.

5. Martin Heidegger, “The Way Back Into the Ground of Metaphysics”, en Walter Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1957), 270, 271.

6. John Haugeland, “Heidegger on Being a Person”, *Noûs*, XVI, 1982.

7. Heidegger, “The Way Back”, 272.

8. W. Caudill y H. Weinstein, “Maternal Care and Infant Behavior in Japan and in America”, en C.S. Lavatelli y F. Stendler, eds., *Readings in Child Behavior and Development* (New York: Harcourt Brace, 1972), 78.

9. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 87.

10. *Ibid.*, 94.

11. *Ibid.*, 2.

12. Heidegger, *History of the Concept of Time* (de aquí en adelante citado como HCT), 246.

13. De la misma forma en que las categorías de Kant nos revelan las características generales de un objeto, así también los existenciales de Heidegger nos revelan las características generales del Dasein. Sin embargo, no debemos considerar los existenciales como la estructura general de los *sujetos*, análogo al modo como las categorías son la estructura general de los *objetos*. Más bien, ya que el Dasein es esencialmente un ser auto-interpretante, los existenciales nos dan la estructura general de la existencia.

Es tentador suponer que en *Ser y Tiempo*, Heidegger realiza un análisis trascendental (en el sentido kantiano del término), donde el Dasein es la *condición de la posibilidad* de la experiencia de los objetos, y ciertamente Heidegger a veces usa este lenguaje kantiano. Pero esto es demasiado tradicional, porque implica que el Dasein como la condición de *posibilidad* se puede comprender separadamente de la pregunta de si acaso los objetos *en efecto* existen, y que la estructura categorial que posibilita la experiencia de los objetos se puede explicitar totalmente como en la deducción trascendental de Kant o en la reducción eidética de Husserl. Por lo tanto, Heidegger denomina su investigación un análisis *existencial* en oposición a uno *trascendental*. Según el análisis existencial de Heidegger, el Dasein debe existir fácticamente —es decir, el Dasein (a diferencia del ego trascendental) necesariamente está involucrado en y depende del mundo que abre, y jamás puede llegar a tener claridad acerca del mundo en que está. Sólo así es la condición de algo que se manifiesta ante nosotros como algo.

14. Por ejemplo, ver Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 207.

15. En el idealismo trascendental defendido por Kant y Husserl, el hombre es demasiado sujeto y demasiado objeto —lo que Foucault llama un doble trascendental/empírico. El hombre es el origen trascendental de todos los significados del idealista y, al mismo tiempo, una persona constituida con determinados atributos sociales y naturales objetivos.

Heidegger desea apreciar debidamente las posturas idealista y naturalista sin cometer el error de ninguna de las dos. Así, el Dasein en su facticidad no es como el ego trascendental (auto-constituyente) de Husserl, ni como su persona social (constituida). El Dasein social es la fuente de interpretaciones y, como veremos, en definitiva la fuente de aquello que se considerará un hecho. Así, el Dasein social, tal como el ego trascendental, no es factual. Sin embargo, el Dasein siempre es *fáctico*; adopta interpretaciones siempre ya provistas por la cultura. Entonces, el ser humano social es la fuente de significado para el mundo, pero está siempre de antemano en el mundo al que le da significado.

16. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, 7.

Capítulo 2

1. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967).
2. Ver especialmente Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Harper & Row, 1973).
4. Thomas Kuhn, *La Tensión Esencial* (México: F.C.E., 1983).
5. Richard Rorty, *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1989).
6. Heidegger, *On the Way to Language*, 11.
7. *Ibid.*
8. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Primera Parte (Barcelona: Crítica, 1988), #129.
9. Paul Ricoeur empaña su clasificación al incluir a Nietzsche —quien no toma al pie de la letra nuestras prácticas— entre aquellos que practican la hermenéutica de la sospecha. Sin embargo, según la clasificación más iluminadora de Michel Foucault, si bien Nietzsche cuestiona nuestra auto-interpretación cultural, no practica una hermenéutica de la sospecha porque no supone que la interpretación distorsionada de nuestras prácticas culturales sea el resultado de un encubrimiento deliberado de una interpretación no distorsionada. *La Genealogía de la Moral de Nietzsche*, por ejemplo, cuestiona la moral y la metafísica occidentales, pero no remonta estas prácticas hasta una negativa a enfrentar una verdad profunda (como en Freud) o siquiera la negativa a enfrentar el hecho de que no hay una verdad profunda (como en Heidegger). Foucault señala que, para Nietzsche, nuestra auto-interpretación vigente no está al servicio de un encubrimiento deliberado, sino que más bien es el resultado de numerosas luchas de poder locales. Ver Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", en Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), y Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, eds., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Capítulo 3

1. Ver Mark Johnson, *El Cuerpo en la Mente* (Barcelona: Debate, 1991).
2. Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), capítulo 4.
3. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970) (*La Estructura de las Revoluciones Científicas* [México: F.C.E., 1971]).
4. Para un completo análisis de este tema, ver capítulo 15.
5. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1960), 39 (*Meditaciones Cartesianas* [Madrid: Tecnos, 1986]).
6. Dagfinn Føllesdal, "Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World", en E. Saarinen et al., eds., *Essays in Honour of Jaakko Hintikka* (Dordrecht: Reidel, 1979), 371. En *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca:

Cornell University Press, 1988) de Mark Okrent, se detalla una similar reducción trivializadora de la obra de Heidegger a una variación práctica de la obra de Husserl. Okrent declara: “Las analogías estructurales entre las estrategias argumentales de Husserl y Heidegger se evidencian en cuanto uno ve que, para Heidegger, la intencionalidad es siempre práctica en lugar de cognitiva y que la forma primaria de intención es hacer algo con un propósito en vez de estar consciente de algo” (10).

7. *Ibid.*, 372.

8. *Ibid.*, 376.

9. Para una descripción de la reducción fenomenológica de Husserl —es decir, cómo la teoría de Husserl y Searle del contenido intencional los lleva a lo que Jerry Fodor llama “solipsismo metodológico”—, ver introducción de Dreyfus, ed., *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*.

10. Paul Grice, “The Causal Theory of Perception”, en Robert Swartz, ed., *Perceiving, Sensing, and Knowing* (New York: Anchor Books, 1965).

11. Searle, *Intentionality*, 107.

12. William James, “The Feeling of Effort”, en *Collected Essays and Reviews* (New York: Longmans, Green & Co., 1920), 151-152.

13. Heidegger, *Zollikonner Seminare*, 284-285.

14. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Random House, 1974), #354.

15. En *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962) de Maurice Merleau-Ponty, se presenta una fenomenología no mentalista de la percepción que va paralela a la fenomenología de la acción de Heidegger en la búsqueda de un quiebre radical con el pensamiento sujeto/objeto. (Teniendo en cuenta que Merleau-Ponty asistió a las charlas de Aron Gurwitsch en París donde explicaba la descripción de Heidegger del comportamiento en función de la percepción gestáltica, es muy posible que aquí haya una línea directa de influencia). Merleau-Ponty desarrolla la idea de la percepción como apertura pura hacia el mundo:

La percepción de otras personas y el mundo intersubjetivo son problemáticos sólo para los adultos. El niño vive en un mundo que, según él, es accesible a todos los que lo rodean. No tiene conciencia de sí mismo ni de los demás como subjetividades privadas, ni sospecha que todos nosotros, incluyéndolo a él, estamos limitados a un punto de vista específico del mundo... No conoce ningún punto de vista. Para él, los hombres son cabezas huecas dirigidas hacia un solo mundo auto-evidente donde ocurren todas las cosas... Piaget coloca al niño en una perspectiva madura como si los pensamientos del adulto fueran auto-suficientes y no contradictorios. Pero, en la realidad, el caso debe ser que la perspectiva del niño de alguna manera va en contra de la del adulto y en contra de Piaget, y que el pensamiento no sofisticado de nuestros primeros años permanece como una indispensable adquisición subyacente al pensamiento de la madurez, si es que para el adulto ha de haber un solo mundo intersubjetivo. (355)

Capítulo 4

1. El pasaje “das ist gegen Heidegger” se puede encontrar en forma de manuscrito original bajo la signatura B I 32, p. 30aff; la transcripción aparece catalogada como B I 32 II, pp. 21ff. Citado en Hubert Dreyfus y John Haugeland, “Husserl and Heidegger: Philosophy’s Last Stand”, en Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1978).

2. Heidegger no usa en forma consecuente el término *circumspección* (*Umsicht*). Aquí claramente significa percatación no temática del ambiente; pero en *Ser y Tiempo*, Heidegger restringe *circumspección* al enfrentar transparente directo y utiliza *revelación* (*disclosure*) para nombrar nuestra percatación no temática del contexto:

[El ambiente] es inaccesible a la circumspección, en tanto que la circumspección siempre está dirigida hacia las entidades... (105) [75]

Yo usaré *circumspección* para estas dos formas de percatación (o toma de conciencia), ya que se trata de contrastarlas con la intencionalidad temática estudiada por Husserl y Searle.

3. Richard Mitchell, *Mountain Experience. The Psychology and Sociology of Adventure* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

4. Aron Gurwitsch, *Human Encounters in the Social World* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979), 67.

5. John Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (London: George Allen & Unwin, 1922), 177-178. Dewey también afirma: “El conocimiento... vive en los músculos, no en la conciencia” (177). Esto se puede puntualizar concretamente; ver Jerome Wakefield y Hubert Dreyfus, “Intentionality and the Phenomenology of Action”, en *John Searle and His Critics* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

6. Dewey, *Human Nature*, 178.

7. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, vol. 1 (Madrid: Alianza, 1985), Investigación I, capítulo 1.

8. Cuando se acepta que la relación mente/objeto surge primero sólo a nivel de lo no disponible —idea que Searle desde luego objetaría—, la teoría de Searle de la intencionalidad confluye con la de Heidegger en este punto. Tanto Searle como Heidegger están de acuerdo en que: (1) Un estado mental no es una relación con una representación (como sostiene, por ejemplo, Jerry Fodor), pero puede ser una relación directa con un objeto. (2) La intencionalidad sólo tiene sentido en un trasfondo que no se puede analizar en función de más estados mentales; o sea, el trasfondo no es un sistema de creencias. Por estas razones se puede decir que tanto Searle como Heidegger rechazan la tradicional distinción sujeto-objeto, en la cual se considera que los sujetos son sustancias mentales auto-suficientes y se supone que las representaciones son entidades auto-suficientes de estos sujetos. La diferencia básica entre las descripciones de Heidegger y Searle de la intencionalidad es que, para Heidegger, la relación de los contenidos mentales

con los objetos (trascendencia óptica) presupone un modo de ser (trascendencia originaria) que no es en absoluto una relación, mientras que Searle considera esencial la relación entre el contenido mental y las cosas, afirmando que en cierto sentido incluso el trasfondo, a pesar de no ser un sistema de creencias, sigue siendo mental. (Ver Searle, *Intencionalidad*, capítulos 2 y 5).

9. Uno bien podría preguntarse por qué hay sólo tres formas de quiebre o disturbio. De hecho, en la Primera División, la lista parece bastante arbitraria. Pero en la Segunda División quizás se pueda interpretar que Heidegger representa las tres formas de perturbación dentro de las tres dimensiones del tiempo. La *conspicuidad* o *notoriedad* (disfunción) se asocia con la sorpresa como nuestro fallido presionar o apremiar hacia el *futuro*.

Cuando hacemos presente algo disponible mediante el *aguardar*, la posibilidad de *sorprendernos* con algo se basa en *no aguardar* otra cosa que esté en un posible nexo de involucramiento con lo que aguardamos. (407) [355]

La *obstinación* revelada en un quiebre se asocia con el *pasado*. Al carecer del apoyo equipamental con que contábamos para nuestro proyecto, tenemos que resignarnos a hacer lo que estamos haciendo de una manera más difícil.

Aquello con lo que uno “no cuenta” no se olvida; se retiene, de modo que *en su misma inservicialidad* sigue estando disponible. (407) [356]

Cuando falta algo, se detiene nuestra absorción en curso en nuestra tarea. Las cosas se revelan como *intrusivas*. Esta es una transformación del *presente*.

Ese faltar de ninguna manera es un no-hacer-presente, sino más bien un modo deficiente del presente en el sentido del hacer-inpresente. (406-407) [355]

10. Heidegger, *On Time and Being*, 7.

11. Dewey afirma algo similar y observa que tenemos suerte de que nuestro mundo no esté perfectamente sintonizado con nuestros hábitos. Dice que podríamos considerar la conciencia “como una especie de enfermedad, ya que no tenemos conciencia de nuestros órganos corporales o mentales mientras funcionan bien en perfecta salud”. Agrega: “Sin embargo, la idea de la enfermedad es otra cosa, a menos que seamos lo suficientemente pesimistas como para considerar anormal cada desliz de una persona en su adaptación a su ambiente —un punto de vista que... identificaría el bienestar con un automatismo perfecto. La verdad es que, en cada momento de vigilia, constantemente se pierde y se recobra el equilibrio completo del organismo y su ambiente” (*Human Nature*, 178-179).

12. Nuevamente Dewey estaría de acuerdo. Luego de analizar cómo las cosas siempre se estropean, agrega: “Normalmente, el ambiente armoniza con el cuerpo de actividades organizadas, para mantener la mayoría de ellas en función activa” (*Human Nature*, 179).

13. G.W. Leibniz, *Selections*, editado por Philip Wiener (New York: Scribners, 1951), 48.
14. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I (Boston: Beacon Press, 1981), 8 (*Teoría de la Acción Comunicativa* [Madrid: Taurus, 1992]).
15. Seymour Papert, *Mindstorms* (New York: Basic Books, 1980), 99.
16. Daniel Dennett, "Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI", en Zenon Pylyshyn, ed., *The Robot's Dilemma* (Norwood, NJ: Ablex, 1987), 46.
17. Ver H. y S. Dreyfus, *Mind Over Machine* (New York: Free Press, 1986).

Capítulo 5

1. En *Basic Problems*, Heidegger distingue el universo del mundo de la siguiente manera:

La naturaleza —aun cuando la entendamos en el sentido del cosmos completo como aquello que corrientemente también llamamos el *universo*... —todas estas entidades tomadas en conjunto, animales, plantas y humanos, tampoco son el mundo, visto filosóficamente. (BP, 165, mis cursivas)

2. En rigor, según Heidegger, los organismos *viven* en su *ambiente*, que no es lo mismo que un mundo o un universo. El Dasein *habita* en el *mundo*.
3. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, 175.
4. Heidegger introduce este sentido de un *a priori* a propósito del espacio. "Aquí 'una prioridad' significa la antelación con que se ha encontrado el espacio (como una región) cada vez que lo disponible se encuentra ambientalmente" (146) [111].
5. La *inteligibilidad* de un trozo de tiza es que se usa para escribir en pizarrones; el *propósito* de escribir en el pizarrón con un trozo de tiza está ligado a prácticas necesarias para una auto-interpretación, tal como ser profesor. Ambos deben distinguirse del *importar*. Casi todos los días el enseñar y por lo tanto también la tiza me importan mucho; sin embargo, hay días en que me dejan indiferente. En el capítulo 10 se abordará el hecho de que las cosas pueden importarle al Dasein en diversas formas y grados.
6. Citado en L.D. Levine, *Bird: The Making of an American Sports Legend* (New York: McGraw-Hill, 1988).
7. Para un completo análisis del ejemplo del ajedrez, ver Dreyfus y Dreyfus, *Mind Over Machine*.
8. Ver Roger Schank y Robert Abelson, *Scripts, Plans, Goals and Understanding* (Hillsdale, NJ: Erlbaum 1977). Al intentar introducir en un computador suficiente comprensión para permitirle entender historias, es fascinante constatar cómo el fenómeno lleva a Schank a descubrir una versión objetivada de la estructura del mundo. Schank encuentra que en la actividad cotidiana tiene que haber algo que uno esté tratando de hacer; y que esa actividad sólo cobra sentido en un contexto más amplio en que debe haber alguna meta; y finalmente todas las metas tienen sentido en función de algún tema vital.

9. Generalmente cada organismo humano es un Dasein, un ser humano, porque ha adoptado un conjunto de modos sociales disponibles de organizar sus actividades. Sin embargo, en el caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde, un organismo alterna entre dos subpautas más o menos integradas de prácticas sociales. Otros organismos, catatónicos o con daño cerebral, pueden seguir viviendo sin Daseinar, es decir, sin ser en absoluto humanos.

10. En un difícil pasaje de *The Essence of Reasons*, Heidegger nuevamente subraya que nuestras destrezas *generales* para enfrentar permiten que cosas *específicas* se manifiesten ante nosotros:

La proyección del mundo posibilita una comprensión preliminar del ser de los seres, pero no es una relación del Dasein con los seres. Debido a su *preocupación* por los seres, el Dasein puede verse afectado por y en medio de los seres, aunque nunca sin una revelación del mundo. Pero su preocupación no es un modo de *comportamiento* hacia los seres. Al contrario, *tanto* su comprensión de los seres *como* su preocupación por ellos —en su unidad caracterizada más arriba— hacen que la intencionalidad sea trascendentalmente posible. (113)

11. El traducir *worauflin* como *para lo cual* en éste y otros pasajes relacionados, oscurece por completo el uso heideggereano de *worauflin* para denotar el trasfondo que permite que ciertas cosas se manifiesten y sean inteligibles. Yo traduciré *worauflin* como *aquello en base a lo cual*. Los traductores también insertan “acto de” antes de “comprensión”. Esto es engañoso para quienes sean sensibles a estas disquisiciones, porque “acto mental” es el nombre que da Husserl a la intencionalidad representacional que supuestamente debe ser suplantada por la noción de Heidegger de la comprensión.

Incluso hoy en día la intencionalidad se considera como una mera estructura de la conciencia o de los actos... Yo señalo esto porque veremos cómo la fenomenología, con este análisis de la intencionalidad, requiere un desarrollo... más radical. (HCT, 46)

12. Para Husserl, el *noema*, el contenido intencional que posibilita toda relación con los objetos, también está oculto —vemos a través de él, por así decirlo, al dirigirnos hacia los objetos. El fenomenólogo trascendental convierte al *noema* en el objeto de un acto especial de reflexión. Sin embargo, Heidegger sostiene que el mundo, la precondition para tratar con los objetos, no es en sí una variedad especial de objeto (como afirma Husserl que el *noema* es), ni se puede descubrir en la reflexión desapegada (como dice Husserl que el *noema* puede).

13. A estas alturas no queda claro por qué Heidegger habla de *nuestra* orientación. ¿Por qué no decir que es *mi* orientación y *mi* disposición? Respuesta: Heidegger sostiene que el ser capaz de enfrentar entidades públicas como salas y sillas es una capacidad que comparto con todas las personas socializadas dentro de mi cultura. Es nuestra destreza. También podría tener algunas destrezas más especiales para encarar las sillas si yo fuera, digamos, un probador

profesional de sillas, e incluso algunas destrezas únicas si fuera un fetichista de sillas, pero ello no es pertinente al interés de Heidegger aquí. Esto se aclarará en el capítulo 8 sobre inteligibilidad *compartida*.

14. Aquí y en muchas otras partes, Heidegger pone entre comillas la palabra mundo, lo cual es engañoso; según la convención establecida en la página 93 de *Ser y Tiempo*, se supone que las comillas indican la totalidad de objetos (universo), y no aquello en que habita el Dasein. En lugar de señalar esto cada vez que Heidegger lo haga, pondré un asterisco cuando no respete su propia convención.

15. Tiempo después, Heidegger se dio cuenta que hablar de “someterse” aún suena demasiado intencionalista. Parecería como si hubiera aceptado el carácter auto-referencial de la experiencia de actuar. De modo que escribió al margen: “Pero no como un acto tipo-ego (*ichhafte Tathandlung*) de un sujeto” {117}.

16. Heidegger debe estar hablando del encontrar *cualquier* entidad, ya sea disponible o presente. Se corrige en una nota al margen: “El permitir-ser... completamente amplio para *toda* entidad” {113}.

Capítulo 6

1. Ver Allen Newell y Herbert Simon, “The Physical Symbol System Hypothesis”, en John Haugeland, ed., *Mind Design* (Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1981), y John Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1985).

2. Para más detalles, ver H. Dreyfus, “Between Techné and Technology: The Ambiguous Place of Equipment in *Being and Time*”, en H. Dreyfus y H. Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

3. Ver, por ejemplo, Heidegger, “The Thing”, en *Poetry, Language, Thought*.

4. Para más detalles sobre la confiabilidad, ver Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, en *Poetry, Language, Thought*, 34-35.

5. La versión de Husserl de esta afirmación (*Cartesian Meditations*, 78), que obviamente se refiere a Heidegger y su martillo, dice así:

Cualquier cosa construida por la actividad necesariamente presupone, como el nivel más bajo, una pasividad que da algo de antemano... El objeto “ya hecho” que nos confronta en la vida como una mera cosa física existente (cuando pasamos por alto todas las características “culturales” o “espirituales” que lo hacen conocible como, digamos, un martillo...) se da, con la originalidad del “él mismo”, en la síntesis de una experiencia pasiva. Como tal cosa, está dado de antemano a actividades “espirituales”, que empiezan con un captar activo.

6. Ver H. Dreyfus, “Husserl’s Epiphenomenology”, en H.R. Otto y J.A. Tuedio, eds., *Perspectives on Mind* (Dordrecht: Reidel, 1988).

7. Daniel G. Bobrow y Terry Winograd, “An Overview of KRL, A Knowledge Representation Language”, *Cognitive Science*, vol. 1, no. 1, 1977: 32.

8. Terry Winograd, “Towards a Procedural Understanding of Semantics”, *Revue Internationale de Philosophie* (Foundation Universitaire de Belgique), no. 117-118, 1976: 283.

9. T. Winograd, "Computer Software for Working with Language", *Scientific American*, septiembre 1984: 142. Para un análisis de mi contribución heideggeriana al debate, ver *Scientific American*, enero 1990, 33.
10. Para un enfoque heideggereano actual de la IA según Winograd, ver Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design* (Norwood, NJ: Ablex, 1986).
11. Ver H. y S. Dreyfus, "How to Stop Worrying about the Frame Problem Even Though It's Computationally Insoluble", en Zenon Pylyshyn, ed., *The Robot's Dilemma* (Norwood, NJ: Ablex, 1987).
12. "Escoger" (*pick out*) es más coloquial que "liberar" (*free*), pero tiene sus desventajas, como todos los intentos de reemplazar la terminología especial de Heidegger. Escoger algo, por ejemplo una lámpara, parece demasiado intencionalista. Heidegger quiere sugerir que uno puede liberar objetos durante el enfrentar transparente, por ejemplo, al encender una lámpara en la actividad en curso de entrar a una sala. Para Heidegger, "liberar" es simplemente lo que le ocurre al objeto cuando lo dejamos manifestarse ante nosotros.
13. El Heidegger tardío interpreta a Parménides de una manera diferente y atribuye a Platón el origen de nuestra tradición ontológica. Ver su *Early Greek Thinking*.
14. Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 4: *Nihilism*, 211-212.
15. Heidegger, *The End of Philosophy*, 15.

Capítulo 7

1. Esto no quiere decir que un objeto con forma de mesa esté presente en el universo físico. Eso también es cierto, pero aquí Heidegger describe cómo la mesa como equipo se manifiesta como presente para usarla en el mundo, un mundo que no depende ni de usted ni de mí, pero que, a diferencia del universo, dejaría de existir si no hubiera ningún Dasein.
2. "En *Ser y Tiempo*, Sección 70, es insostenible el intento de derivar la espacialidad humana a partir de la temporalidad" (Heidegger, *On Time and Being*, 23).
3. Para una descripción más satisfactoria, ver Samuel Todes, *The Human Body as Material Subject of the World* (New York: Garland Press, 1990).

Capítulo 8

1. Heidegger, *Der Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, 301. Incluso Husserl admite que el significado de "Dasein" o "persona humana" ya está fuera de la esfera de la propio-idad (*ownness*). Pero Husserl piensa que puede descifrar una fuente de significados —es decir, la conciencia trascendental individual— que *no* hace ninguna referencia intrínseca a otras, mientras que Heidegger, como veremos, sostiene que esa fuente de significados privada no tiene sentido, ya que el significado es en sí un fenómeno público.
2. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, 301.
3. Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Philosophy of Mind* (New Haven: Yale University Press, 1987), 146.

4. *Ibid.*, 147.

5. John Searle, "Collective Intentions and Action", en P.R. Cohen, J. Morgan y M.E. Pollack, eds., *Intentions in Communication* (Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1990), 401-415.

6. Para una descripción naturalista de esta tendencia a ajustarse, ver John Haugeland, "Heidegger on Being a Person", *Noûs*, vol. 16, no. 1: 15-28.

7. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, #241; mi glosa entre paréntesis.

8. Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper & Row, 1969), #110, 17e (*Sobre la Certeza* [Barcelona: Gedisa, 1987]).

9. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 2-3.

10. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 85.

11. *Ibid.*, 86.

12. Cuando la suprema fuente del significado se remonta hasta la intersubjetividad trascendental como en Husserl, o hasta el espíritu absoluto como en Hegel, los Dasein individuales se convierten en "sujetos" sobre los cuales ronda un "sujeto universal". "Se interpreta que el ser de tales 'sujetos' posee un carácter distinto al del Dasein... como casos de un género de presentes —casos factualmente presentes" (166) [128]. Tales "sujetos" son realmente objetos con atributos *factuales*. Lo que falta es la *facticidad* del Dasein.

Heidegger enfrenta el mismo problema. Si recalca la función positiva del uno como origen de los en-bien-a del Dasein, si el "quién" del Dasein es el uno, entonces parecería que Heidegger salvó el carácter *fáctico* auto-interpretante del Dasein en general reduciendo los Dasein individuales a los organismos sociales *factuales* constituidos pasivamente por la sociedad, como en la teoría de Bourdieu.

En la Segunda División, Heidegger responde a la reducción de los hombres y mujeres cotidianos a objetos sociales pasivos según Husserl, Hegel y Bourdieu, argumentando que el Dasein *individual* no es pasivo, como debe serlo la persona social en las descripciones anteriores; más bien, como afirmara Kierkegaard, el sí mismo individual debe *adoptar* los significados provistos por el uno en forma tal de manifestar, en lugar de encubrir, su esencial falta de sentido. Así, un Dasein en particular es constituido (por el uno) y auto-constituyente (adopta significaciones del uno para manifestar el modo de ser primordial del Dasein). Esta es la introvisión de Heidegger (y Kierkegaard) sobre la relación de lo individual con lo universal —una relación que ni Hegel (con su énfasis exclusivo en lo universal y social) ni Husserl (con su énfasis exclusivo en la subjetividad individual cartesiana) pudieron apreciar debidamente. (Ver Apéndice).

13. El descubrimiento de la importancia crucial del uno es el último paso de Heidegger para superar la fenomenología trascendental de Husserl. En Husserl, el dar-significado va desde la conciencia trascendental individual hasta el mundo público, mientras que en Heidegger va desde el mundo público hasta el Dasein individual.

Después de leer *Ser y Tiempo*, Husserl intentó incorporar las introvisiones de Heidegger en *Meditaciones Cartesianas*. La impersonal actividad dadora-de-signi-

ficado que Heidegger atribuye al uno, Husserl la atribuye a la *intersubjetividad trascendental*. Según Husserl, el ego trascendental individual primero constituye o comprende otras mentes. Luego, en base a lo que necesita compartir con otras mentes, constituye la intersubjetividad trascendental, que a su vez da significado a la naturaleza, al mundo objetivo, a la sociedad y finalmente a los “hombres” (comprensión de Husserl del Dasein).

Una comunidad-de-Ego, que me incluya a mí, se constituye (en mi esfera de propio-idad, naturalmente) como una comunidad de Egos... que, además (en su intencionalidad comunalizada), constituye el *único mundo idéntico*. En este mundo, todos los Egos se vuelven a presentar, pero en una apercepción Objetivante con el sentido de “hombres” u “hombres psicofísicos como Objetos mundanos”. (*Cartesian Meditations*, 107)

Así, al igualar la intersubjetividad trascendental y el uno, Husserl podría concordar con Heidegger en que un sujeto social anónimo es el “sujeto más real” de la cotidianidad”, y al mismo tiempo sostener que la sola subjetividad trascendental individual es plenamente inteligible y por lo tanto el supremo fundamento de ese sujeto anónimo y de todo lo demás.

Todos estos asuntos están regidos por necesidades esenciales; se ajustan a un estilo esencial, que deriva su necesidad del ego trascendental y luego de la intersubjetividad trascendental que se revela en ese ego... Si logramos descubrir estas formas, el estilo a priori ya mencionado adquiere una clarificación racional que tiene la máxima dignidad, la dignidad de una esencia, una inteligibilidad trascendental. (*Cartesian Meditations*, 136)

Husserl sostiene que, si para Heidegger el Dasein depende del uno de la misma forma en que la persona social es derivada de la intersubjetividad trascendental, entonces Heidegger está ante un dilema: o la actividad de lo público se considera fundamental, en cuyo caso (como objeto Husserl en sus notas al margen de *Ser y Tiempo*) Heidegger debe estar haciendo sociología o antropología en lugar de filosofía, o bien Heidegger está haciendo filosofía, en cuyo caso el uno debe tener algún tipo de fuente trascendental auto-inteligible.

En *Ser y Tiempo*, la respuesta de Heidegger al dilema es poco clara. Por una parte, siente que debe encontrar algún tipo de fuente trascendental para responder a Husserl, y en la Segunda División parece sugerir tal fuente para el mundo cotidiano y el sí mismo en la temporalidad originaria. Pero por otra parte, en la Primera División, su descripción del fenómeno de la cotidianidad ratifica al uno como *ens realissimum* —como el final de las explicaciones de la inteligibilidad.

Capítulo 9

1. El texto jamás dice que el Dasein es *su* claro. “El ahí”, como a veces emplea Heidegger el término, usualmente es el nombre genérico para los ahí individuales; sin embargo, Heidegger a veces utiliza confusamente “el ahí” como sinónimo de “el claro”.

2. En el Apéndice tendremos que diferenciar Situación (*Situation*) de situación (*Lage*), pero tal distinción no es pertinente aquí.
3. Heidegger, *Heraclitus Seminar (1951-1973)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 15, 205.

Capítulo 10

1. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 45, 197.
2. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (1934/35)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 39, 140-141.
3. Heidegger, *Der Grundbegriffe der Metaphysik (1929/30)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, 100.
4. *Ibid.*, 101-102.
5. Desde luego, puedo estar asustado aun cuando no esté en un estado de ánimo atemorizado. Esto es así porque la capacidad de estar asustado pertenece a mi sensibilidad.
6. Aquí y en la cita siguiente, otra vez comillas engañosas. El Dasein no está absorto en el universo.
7. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (Paris: Les Editions de Minuit, 1982).

Capítulo 11

1. Heidegger, "Letter on Humanism", en *Basic Writings*, 212.
2. El enfoque de Husserl plantea el tradicional (pseudo) problema de cómo llegamos desde nuestra percepción de los meros objetos a nuestra comprensión del equipo. La última versión de este problema aparece en el trabajo en Inteligencia Artificial sobre la visión. David Marr ha introducido la idea de que el sistema de la vista produce una descripción bidimensional de un objeto que luego ciertos procesos superiores deben interpretar que posee algún tipo de significación. Ver David Marr, *Visión* (Madrid: Alianza, 1985). Pero nadie en el campo de la IA ha explicado por qué el sistema produce una *descripción* en lugar de una *imagen*, ni cómo tal descripción se *considera como* una descripción de algo para utilizar.
3. Esta es la versión de Heidegger sobre el concepto de Husserl de la evidencia original.
4. Ver Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
5. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 5.
6. *Ibid.*, 6.
7. John Searle, *Mentes, Cerebros y Ciencia* (Madrid: Cátedra, 1985).
8. Ver Richard Rorty, *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1989), capítulo 7.
9. Edmund Husserl, *Experience and Judgment* (Evanston: Northwestern University Press, 1973). Ver también introducción de Dreyfus, ed., *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*.
10. Ver John Searle, *Actos de Habla* (Madrid: Cátedra, 1986). El engañoso e ilógico uso de comillas por parte de Heidegger para distinguir el acto de *afirmar* de lo afirmado —la *afirmación*— quizás proviene de la artificialidad de expresar

esta distinción en alemán. Cuando Heidegger se quiere referir explícitamente al acto de afirmar, se ve obligado a usar la locución “*aussagen machen*” (hacer afirmaciones) [161].

11. Ver comentario de Heidegger sobre Russell y *Principia Mathematica* de Whitehead, reimpreso en su *Gesamtausgabe*, vol. 1.

Capítulo 12

1. El Heidegger tardío encuentra que esta idea es uno de los pocos errores graves de *Ser y Tiempo*. Al margen de su ejemplar, escribe: “No es cierto. El lenguaje no es escalonado. Más bien, es la esencia primordial de la verdad como el ahí” {117}. Este comentario expresa la cuestionable idea del Heidegger tardío de que el lenguaje *posibilita* la significación —no sólo que toda significación es decible, que es la idea más plausible defendida en *Ser y Tiempo*.

2. Recientemente, David Rumelhart y James McClelland demostraron que un computador usado para simular un modelo hipotético de procesamiento cerebral que no utiliza reglas ni rasgos puede aprender a asociar una versión simplificada de las representaciones fonéticas del infinitivo de verbos en inglés con la representación fonética de su tiempo pasado. Si se le presentan estos pares de verbos con la misma frecuencia oída por los niños, el programa incluso sobregeneraliza en cierta etapa de su aprendizaje y forma todos los pasados agregando “*ed*”, aun cuando en el sistema no se representen reglas tales como “forme el pasado agregando ‘*ed*’”. Luego de un mayor entrenamiento, el sistema a la larga forma correctamente las terminaciones regulares e irregulares. Ver David E. Rumelhart, James L. McClelland y el PDP Research Group, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, vol. 1 (Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1986).

Capítulo 13

1. Para ser auténtico, el Dasein debe aceptar la necesidad estructural de la absorción sin perderse en ella. Esto habría quedado claro a no ser por un desafortunado pasaje donde Heidegger dice: “El Dasein se mantiene abierto para su *constante* extravío [*lostness*] en la irresolución del uno” (356, mis cursivas) [308]. Pero si el Dasein se *extraviara constantemente* en el uno, no podría haber una existencia auténtica. Felizmente, esta cita es una mala traducción. Heidegger sólo dice que hay un *posible* extravío constante.

2. Se podría tratar de completar esa descripción estructural, pero en *Ser y Tiempo*, Heidegger recurre a una descripción motivacional y entonces jamás enfrenta el problema. Sin embargo, dos años más tarde, en “What Is Metaphysics?” (en *Gesamtausgabe*, vol. 9), Heidegger propone lo que bien podría ser la historia estructural que faltaba. Nos dice que “En la angustia hay un apartarse [*drawing back*]... que ciertamente no es una huida”. Y explica que “[La nada] es esencialmente deflectora” (114). “La nada en su nada nos remite directamente a los seres” (116). Al parecer, esto significa que el Dasein *no puede* relacionarse directamente con el claro, es decir, con la nada (ninguna-cosa), sino que únicamente con cosas en el claro. Por lo tanto, el Dasein debe dirigirse *hacia* lo

revelado —seres y normas públicas— y así *alejarse de* la revelabilidad y de sí mismo como revelado. Entonces, este giro explica la tendencia del Dasein a permanecer en la publicidad. “Mientras más nos dirigimos a los seres... más nos alejamos de la nada. Y así con mayor seguridad presionamos hacia la superficialidad pública” (116).

En *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty propone una similar descripción estructural. Los seres humanos como ser-hacia-el-mundo tienden naturalmente a absorberse en las cosas, pasando por alto el proceso mediante el cual se constituyen continuamente los objetos y sus propios sí mismos. Cuesta resistir esta tendencia, porque el considerar a las cosas y personas como entidades estables y completas aumenta la capacidad de enfrentar y controlar. Nietzsche tiene una idea similar; el usar categorías como causa y sustancia falsea el fenómeno pero incrementa el poder.

3. Nótese que aquí *encubrir* sugiere un resultado pasivo de la reflexión y no un acto de encubrimiento. El término no sugiere un disfraz motivado, sino más bien la auto-marginación del Dasein.

4. Aquí “inauténtico” probablemente significa lo mismo que “indiferenciado”; ver Apéndice, nota 58.

Capítulo 14

1. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, 7.

2. Para un sutil, original y convincente desarrollo de todo esto, ver tesis de doctorado de William David Blattner, “Temporal Synthesis and Temporality in Kant and Heidegger”, University of Pittsburgh, 1989.

Capítulo 15

1. Evelyn Fox Keller, “The Gender/Science System: or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science?”, *Hypatia*, vol 2, no. 3, 1987: 45.

2. Andrew Pickering, *Constructing Quarks* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

3. Arthur Fine, *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 140. Ver Joseph Rouse, *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science* (Ithaca: Cornell University Press, 1987), y Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Al parecer, ambos autores piensan que Heidegger sostiene o debiera sostener que las entidades descubiertas por los científicos dependen de las prácticas que las revelan.

4. Heidegger, *Phänomenological Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (1927/28)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 25, 26.

5. Heidegger, “Science and Reflection”, en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 173.

6. Fine, *The Shaky Game*, 130.

7. *Ibid.*, 126ff.

8. *Ibid.*, 133.

9. Ver Heidegger, *The Essence of Reasons*, 83, y “What Is Metaphysics?”, en *Basic Writings*, 105, citado por Joseph Fell en “The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger”, en Dreyfus y Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader*.
10. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, 187-188.
11. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 71.
12. Heidegger, *Metaphysical Foundations of Logic*, 167.
13. Heidegger, “Science and Reflection”, 173-174.
14. Heidegger, “The Age of the World Picture”, en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 117.
15. El modo de ser de lo sagrado no es ni el modo de ser del equipo definido por el todo equipamental, ni el modo de ser de lo presente definido por su no-relación con las prácticas culturales. Heidegger apunta en esta dirección cuando señala, “tal vez incluso la disponibilidad y el equipo no contribuyan en nada como claves ontológicas para interpretar el mundo primitivo; y ciertamente la ontología del cosismo [*thinghood*] aun menos” (113) [82]. El Heidegger tardío desarrolla esta idea cuando describe el modo de ser de las obras de arte y su rol en revelar un mundo. (Ver Apéndice).
16. En *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), Alexander Nehamas dice encontrar en Nietzsche lo que yo considero es la visión de Heidegger sobre la ciencia: “[Nietzsche] no se opone a la ciencia... sino a una interpretación que se niega a reconocer que la ciencia es una interpretación en el sentido de que presenta una descripción revisable de una parte del mundo que no es más [esencialmente] real que cualquier otra. El problema es que se ha supuesto que los métodos de la ciencia son mejores que cualquier otro, y se ha considerado que sus objetos son más reales o esenciales que cualquier otra cosa. Nietzsche sólo ataca este privilegiar a los métodos y objetos de la ciencia, y no sus métodos u objetos en sí” (65).
17. En *Investigaciones Filosóficas*, #46, Wittgenstein plantea algo similar: “Tanto los ‘individuos’ de Russell como mis ‘objetos’ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) estaban [destinados a ser] elementos primarios. ¿Pero cuáles son las simples partes componentes que constituyen la realidad?... No tiene sentido hablar de las ‘simples partes de una silla’” (21).
18. Ver Donald Davidson, “Mental Events”, en *Essays on Action and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
19. John Searle, “Literal Meaning”, en *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Apéndice

1. Søren Kierkegaard, *The Present Age* (New York: Harper & Row, 1962), 43.
2. *Ibid.*, 43.
3. *Ibid.*, 45.
4. *Ibid.*, 42.
5. Kierkegaard no afirma ser el autor de la definición del sí mismo (*self*). Más bien, la atribuye al seudónimo Anti-Climacus. Aunque para entender la obra de

Kierkegaard en su totalidad sea crucial comprender el rol del seudónimo, para nuestros propósitos inmediatos nos referiremos a Kierkegaard como el autor de todas las obras en estudio. Para un análisis del uso kierkegaardiano de los seudónimos, ver Jane Rubin, "Too Much of Nothing: Modern Culture, The Self and Salvation in Kierkegaard's Thought", tesis de doctorado, University of California, Berkeley, 1984.

6. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death (Enfermedad de Muerte)*, trad. Alasdair Hannay (London: Penguin Books, 1989), 43; trad. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), 146. Hicimos varios cambios en el texto para aclarar su significado. Primero, en la definición del sí mismo, reemplazamos "términos" (Hannay) por "factores" (Lowrie), ya que es una buena abreviatura para describir los componentes de la síntesis. Segundo, cambiamos la palabra "libertad" por "posibilidad". En otros pasajes de *Enfermedad de Muerte* y *El Concepto de la Angustia*, Kierkegaard usa la palabra "libertad" para referirse a la naturaleza auto-definitoria de los seres humanos. Utiliza la palabra "posibilidad" para referirse a un factor de la síntesis que define un ser humano. Aunque Kierkegaard no usa en forma consecuyente la terminología, la distinción entre ambos conceptos es clara; así, para que siga siéndolo, modificamos la terminología. Finalmente, invertimos el orden de los factores posibilidad/necesidad y eterno/temporal, ya que Kierkegaard los analiza de esta manera en lo que resta de *Enfermedad de Muerte*, y cambiamos el orden de temporal/eterno a eterno/temporal, para hacerlo simétrico con la presentación de Kierkegaard de los otros conjuntos de factores.

7. Aquí no cabe defender la idea de que las esferas de existencia de Kierkegaard son una respuesta a la nivelación de la época actual. Jane Rubin lo hace en extenso en "Too Much of Nothing".

8. Para las definiciones de Kierkegaard de infinito y finito, ver *The Sickness Unto Death*, 59-65.

9. Para las definiciones de Kierkegaard de posibilidad y necesidad, ver *The Sickness Unto Death*, 65-72.

10. Para las definiciones de Kierkegaard de lo eterno y lo temporal, ver Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 81-93.

11. *Ibid.*, 44.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, 42.

14. *Ibid.*, 41.

15. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, 63.

16. *Ibid.*, 71-72.

17. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, 94. Un aspecto extremadamente interesante del análisis que hace Kierkegaard de la época actual es su descripción de cómo esta época no sólo nivela las distinciones, sino que crea versiones engañosas de ellas. En la primera sección de *La Época Actual*, Kierkegaard describe las formas en que la época actual crea y a la vez nivela las ilusiones de infinito y finito, posibilidad y necesidad y lo eterno y lo temporal. En una sección

posterior, Kierkegaard hace un premonitorio análisis del modo en que la prensa —o, como diríamos nosotros, los medios de información— crea la ilusión de la existencia de cuatro distinciones cualitativas: público y privado, forma y contenido, revelación y ocultamiento, y subjetividad y objetividad. Al adoptar estas ilusiones, las personas encubren la nivelación de la época actual. Ver Kierkegaard, *The Present Age*, 33-41, 69-77. Para un análisis de estas secciones de *The Present Age*, ver Rubin, "Too Much of Nothing". Esta introvisión se refleja en la descripción de Heidegger sobre la ambigüedad (*Ser y Tiempo*, Sección 37).

18. La distinción entre lo estético inmediato y lo estético reflexivo la tomamos de Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 128. Si bien compartimos la distinción general, no aceptamos las categorizaciones específicas de Taylor de las etapas de la esfera estética.

19. Para la descripción de Kierkegaard de la esfera estética inmediata, ver Søren Kierkegaard, *Either/Or*, vol. II (Princeton: Princeton University Press, 1987), 180-194. Es importante volver a recalcar que una esfera de existencia no es un concepto filosófico sino una manera de actuar. Así, aunque es fácil reconocer las contradicciones en las esferas inferiores cuando éstas se describen directamente, una persona que intenta vivir en una de las esferas inferiores encubre constantemente sus contradicciones. El uso kierkegaardiano del discurso indirecto en las esferas inferiores es un modo de describir las esferas como de hecho se viven. Nuestra descripción necesariamente directa de las esferas y sus quiebres no puede apreciar debidamente la admisibilidad de las esferas inferiores para quienes intentan existir en ellas.

20. Kierkegaard, *Either/Or*, vol. I, 282-300.

21. Søren Kierkegaard, *Edifying Discourses*, editado por Paul L. Holmer (New York: Harper & Row, 1958), 155.

22. *Ibid.*, 150-151.

23. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941), 347.

24. Kierkegaard, *Edifying Discourses*, 42-43.

25. *Ibid.*, 39.

26. *Ibid.*, 41-42.

27. *Ibid.*, 145.

28. *Ibid.*, 139.

29. *Ibid.*, 26.

30. *Ibid.*, 22.

31. *Ibid.*, 260.

32. *Ibid.*, 262.

33. *Ibid.*

34. Ver Kierkegaard, *Either/Or*, vol. I, 17-43, 217-230.

35. Ver Kierkegaard, *Either/Or*, vol. II, 190. Las observaciones de Kierkegaard en las páginas 329 y 332 de que cada ser humano es una excepción a la universalidad de lo ético, se pueden considerar una reformulación de este punto.

36. Aquellos lectores familiarizados con el uso kierkegaardiano de los seudónimos y del discurso indirecto quizás objetan la idea de que las obras que Kierkegaard escribió en discurso directo con su propio nombre podrían contener un encubrimiento de la desesperación de la postura que dicen defender. Para una defensa de esta posición, ver Rubin, "Too Much of Nothing".
37. Kierkegaard, *Edifying Discourses*, 213.
38. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 386.
39. Kierkegaard, *Edifying Discourses*, 214; el énfasis es de Kierkegaard.
40. *Ibid.*, 244-245.
41. *Ibid.*, 247.
42. *Ibid.*, 134.
43. Søren Kierkegaard, *Training in Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1941), 109.
44. Para un completo análisis de las ideas de Kierkegaard sobre el rol de los paradigmas en la constitución del sí mismo y un argumento de que estas ideas no implican un compromiso con el cristianismo, ver el próximo libro de Jane Rubin.
45. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, 44.
46. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (New York: Penguin Books, 1985), 79 (*Temor y Temblor* [Orbis, 1988]).
47. *Ibid.*, 57.
48. Cuesta ver a la comunidad cristiana premoderna como exigiendo algún tipo de individualismo; sin embargo, quizás se pueda afirmar que el cristianismo siempre ha exigido un compromiso, si no individual, definitorio-del-mundo.
49. En *Ser y Tiempo*, Heidegger denomina "existencia" el existencial que es la contrapartida de la facticidad. Pero este término es desorientador, ya que, como vimos, Heidegger estipula que "existencia" debe aplicarse al total modo de ser del Dasein en que su ser es un problema para él. Entonces, existencia debiera ser la forma en que la relación completa se relaciona consigo misma, no con un solo aspecto de ella. En *The Basic Problems of Phenomenology*, Heidegger denomina "trascendencia" la capacidad de proyectarse del Dasein. Este término husserliano sugiere que la mente se extiende más allá de sí misma, y por eso también es engañoso; sin embargo, a fin de evitar el doble significado de "existencia", nosotros usamos "trascendencia" para indicar el presionar del Dasein hacia las posibilidades.
50. Para una descripción heideggereana de una ética basada en el cuidado y una crítica de la ética cognitivista reflexiva, ver Hubert Dreyfus y Stuart Dreyfus, "What Is Moral Maturity? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise", en David Rasmussen, ed., *Universalism vs. Communitarianism* (Cambridge: MIT Press, 1990).
51. Kierkegaard, *Either/Or*, 328-333.
52. *Ibid.*, 335-354.
54. Para una versión particularmente convincente de tal lectura, ver Piotr Hoffman, *Doubt, Time, Violence* (Chicago: Chicago University Press, 1986).

55. Heidegger rara vez habla de “pasión”. Cuando lo hace, ella describe la intensidad de la absorción del Dasein; por ejemplo, “El Dasein se entrega... apasionadamente al mundo” (BP, 159).

56. Kierkegaard diferencia la “inmediatez inferior” que caracteriza a lo estético, lo ético y la Religiosidad A, de la “inmediatez superior” de la Religiosidad B. La *inmediatez inferior* es todo el contenido concreto de una vida individual: los deseos, talentos, características físicas, etc., de una persona. La *inmediatez superior* es el compromiso particular definitorio-del-mundo que una persona tiene y recibe cuando acepta un compromiso concreto definitorio-del-mundo. En la lógica de las esferas de Kierkegaard, una persona en la Religiosidad A definitivamente debe “morir a toda inmediatez” para estar en condiciones de aceptar la inmediatez superior de la Religiosidad B.

56. En este punto, Heidegger ni siquiera incluye la habitual referencia a Kierkegaard como habiendo visto un fenómeno importante pero únicamente en un contexto religioso. Heidegger no sólo no agradece a Kierkegaard en *Ser y Tiempo*, sino que en sus charlas protesta con extraña vehemencia contra cualquier idea que plantee asociaciones religiosas o psicológicas sobre la caibilidad:

Aquí cabría señalar que la explicación de estas estructuras del Dasein no tiene nada que ver con ninguna... teoría del *pecado original*. Lo implicado aquí es una mera consideración de estructuras, que *precede* a todas esas consideraciones... Es posible, y tal vez necesario, que todas estas estructuras se repitan en una antropología teológica. No estoy en condiciones de juzgar en qué forma, ya que no entiendo nada de esas cosas. (HCT, 283)

Pero Heidegger, al rechazar explícitamente la idea de un estado caído de antemano, parece aceptar que su punto de vista se considere una versión secularizada de la pecaminosidad. Afirma que no debemos “interpretar la caibilidad del Dasein como una ‘caída’ desde una ‘condición primal’ más pura y superior” (220) (176). En su descripción de la pecaminosidad, Kierkegaard también rechaza la idea de un estado caído de antemano.

57. Nótese que la caída psicológica como un sumergirse profundo difiere bastante de la caída estructural, que se define como ceder a una atracción. (Ver capítulo 13).

58. Como vimos en el capítulo 1, Heidegger no siempre hace la distinción entre los modos indiferenciado e inauténtico del Dasein. En efecto, cuando opone ambos a la autenticidad del Dasein, a menudo escribe como si el Dasein viniera sólo en dos modalidades. Sin embargo, a veces claramente considera tres posibilidades:

Definimos la idea de la existencia como una capacidad-de-ser —una capacidad que comprende, y para la cual su propio ser es un problema. Pero esta capacidad-de-ser, como una que en cada caso es mía, es libre para la autenticidad o inautenticidad, o para una modalidad en que no se ha diferenciado ninguna de éstas. (275) [232]

El hecho de que Heidegger con frecuencia omite el modo indiferenciado se hace un poco más comprensible, dada su versión secularizada de la pecaminosidad. En esa interpretación kierkegaardiana, la huida activa de la angustia se incluye directamente en el uno. En *Ser y Tiempo*, la condición incierta del modo indiferenciado refleja lo precario de la descripción estructural de Heidegger y la forma en que sigue siendo invadido por la historia kierkegaardiana secularizada.

59. Kierkegaard, *Either/Or*, 150.

60. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 17.

61. Heidegger, "The Origin of the Work of Art", en *Poetry, Language, Thought*, 67.

62. "Todos seremos transformados en un momento, en un abrir y cerrar de ojos". 1 Cor. 15:52.

63. Ver Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, editado por Martin Heidegger (Bloomington: Indiana University Press, 1966).

64. Ya que "repetición" parece usarse principalmente para denotar la recuperación *explícita* del legado, en lugar de la adopción irreflexiva (por no mencionar la mera versión formal del manifestar constantemente arrojo), tal vez podamos entender por qué Heidegger a menudo usa la fórmula "prever-resuelto" como si fuera la temporalidad auténtica completa —por ejemplo, "La temporalidad se experimenta de una manera fenomenalmente primordial en el auténtico ser-una-totalidad del Dasein, en el fenómeno de prever el estado de resolución" (351) [304]—, pero usa una sola vez la fórmula que se esperaría dada la igual importancia de la muerte y la culpa: "El momento de *prever la repetición priva* al "hoy" de su carácter de presente y nos aparta de los convencionalismos del uno" (443-444) [391].

65. Tal vez aquí se pueda ver la justificación filosófica de Heidegger de su compromiso político en apoyo de los nacionalsocialistas en 1933. Sin embargo, aun cuando se creyera que el problema para la generación de Heidegger era si acaso apoyar o no a los nazis, en *Ser y Tiempo* no hay nada que sugiera que la Situación exigía una respuesta positiva. Desde luego, tampoco hay nada que sugiera que exigía una respuesta negativa.

66. Ver *Sickness Unto Death*, capítulo 2: The Socratic Definition of Sin.

67. Heidegger, "The Way Back Into the Ground of Metaphysics", en Walter Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1957), 211.

68. Heidegger, "What Are Poets For?", en *Poetry, Language, Thought*.

69. Heidegger, *Discourse on Thinking*, 55.

70. Heidegger, "The Age of the World Picture", en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 131.

71. Para más información sobre estas etapas, ver H. Dreyfus, *Heidegger and Foucault on the Ordering of Things* (Berkeley: University of California Press, 1991).

72. En sus notas sobre la historia de la metafísica, Heidegger recalca la diferencia entre *Ser y Tiempo* y la exigencia cristiana de Kierkegaard de un compromiso apasionado, que él ya no dice haber secularizado y ontologizado. También reconoce la equívoca relación de *Ser y Tiempo* con la metafísica, que él ahora con-

sidera nihilista. El asunto en *Ser y Tiempo* “difiere profundamente de la pasión de Kierkegaard que en el fondo es teológica. Pero no permanece en el esencial diálogo crítico con la metafísica” (Heidegger, *The End of Philosophy*, 71).

73. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, 33. Nosotros leemos “*im Geringen*” como “en las cosas humildes” en lugar de “en las cosas pequeñas”, como aparece en la traducción publicada. La idea es: en las cosas insignificantes, teniendo en cuenta nuestra comprensión tecnológica de la realidad.

74. Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, en *Poetry, Language, Thought*, 42.

Índice

- A-fin-de, 71-72, 73, 82, 103-104, 107, 110, 134, 170, 266-267
- Absorción, 37, 76-77, 79-80, 84, 86, 118, 199, 247-249, 266, 358
- Acción, 61-63, 64-65, 97, 342
deliberada o atenta, 64, 65, 77-79, 80, 82, 83-86, 96, 342
- Aclarar, 182-184, 192, 193, 261, 266
- Actitud Ontológica Natural (AON), 277
- Actividad, 64-65, 103-104
- Adoptar/Asumir/Tomar una actitud/
posición/postura, 16, 25, 29-30, 48, 70, 107, 110, 141, 193, 206-208, 219, 323-324, 344, 347, 349
- Afirmación(es)/Aseveración(es), 155, 214, 215, 230-233, 240, 243-244, 289-293, 295-305
apofántica(s), 229, 231, 296
hermenéutica(s), 228-231
teórica(s), 228, 229, 295-297
- Ahí, el, 182-185, 193, 203, 237, 259, 266, 378n
- Aletheia*, 294. *Ver también* Verdad
- Anaximandro, 367n
- Angustia, 28, Angustia, 93, 195-202, 213, 219, 243, 246, 281-282, 310-311, 323, 327-328, 332-335, 336, 337, 343, 344, 351-363, 380n
aferrarse a, 339
- Apertura, 342, 346, 349, 363. *Ver también* Estado de resolución
- Aristóteles, 1, 8, 11, 37, 65, 97, 104, 232, 284-285, 288, 303-304, 328
- Articulación (A mayúscula: *Artikulation*), 228, 232, 235-237, 244
- Articulación (a minúscula: *Gliederung*), 228, 235-237, 244
- Asignación/Tarea, 72, 79, 82, 112, 134
- Aspectos, 78, 88-89, 91, 95, 126, 153, 232, 233, 290-291. *Ver también* Características/Rasgos, Atributos
- Atributos, 70, 74, 75, 81, 87-92, 95, 123, 126, 129, 134, 231-232, 279, 288, 291, 300-301. *Ver también* Aspectos, Características/Rasgos
- Autenticidad (*Eigentlichkeit*), 9, 30-31, 39, 174, 178, 211-213, 225-226, 247, 248, 249, 252, 255, 256, 257, 264, 322, 327, 332, 336, 337, 340, 341, 343-359
- Bourdieu, Pierre, 9, 18, 19, 21, 176, 200, 210, 223-224, 377n
- Brentano, Franz, 55, 57
- Buber, Martin, 181, 273
- Budismo, 317
- Caballero de la Fe, 322, 349
- Caer/Caída, 28, 185, 245-249, 252-254, 270, 323-324, 329, 337, 338, 339, 344-346, 349, 352, 357, 359-360
alejarse, 245, 247
caer-en, 255
caer-en-la-trampa, 255, 256
caer-fuera, 245-247, 249-250, 254-257, 358

- excluir(se), 246-248, 251, 256, 266
- Caibilidad, 246, 251, 253-255, 257, 337, 339, 358, 360, 362
- Características/Rasgos, 2, 88, 95, 107, 121, 207-208, 223, 226. *Ver también* Aspectos, Atributos
- Cartesianismo, 14, 15, 19, 70, 88, 129, 130, 133-134, 137, 140, 147, 150, 158, 160, 163, 175, 188, 189, 191, 240, 241
- Categorías, 22, 45-46, 207, 368n
 categórico, 45-46, 100, 127
 teoría de, 84
- Cercanía, 146-150, 153
- Ciencia (ciencia natural, física), 16, 17, 22, 125, 129, 134-136, 214, 222-225, 226-227, 274-280, 347, 382n
 auténtica, 226
 concepción existencial de la, 90
- Ciencia natural. *Ver* Ciencia
- Ciencias humanas, 1-3, 9, 17, 214, 222-225, 226, 227
- Ciencias sociales. *Ver* Ciencias humanas
- Científico(a) proyección (*ver* Proyección)
 realismo, 274-278, 288-289
 teorías, 225-227
- Científicos, 92-94, 221-222
- Circunspección (*Umsicht*), 75-77, 79-84, 87, 90-91, 94, 116, 128, 134, 149, 154-155, 198, 209, 270, 276, 295
- Claro (*Lichtung*), 43, 181-184, 209, 210, 261, 266, 280, 294, 295, 304, 342, 362
- Cognición, 69, 71, 193, 203
- Cognitivismo, 2, 5-6, 20, 39, 96-97, 128-131, 133-134, 195
 modelos formales de, 2-3, 9, 92, 134
- Comportamiento(s) (*Verhalten*), 16, 29-30, 57-60, 65, 69, 71, 77-78, 85-86, 105, 161, 163, 192, 204
- Comprender/Entender, 4, 8, 9, 15, 27-32, 38, 39, 41, 47, 52, 85, 94, 108, 110, 137, 171-173, 185, 203-223, 225, 228, 231, 233, 241-242, 288, 298, 304
 del ser, 3-4, 12-13, 18, 19-21, 23-26, 29, 31-32, 34-36, 38-40, 43, 60, 70, 83, 91-92, 100, 119, 136, 161, 178, 181, 184, 211, 219, 242, 278-280, 286-288, 361, 362, 363, 364, 367n, 374n
 positiva, 73-74, 250
 primordial, 73, 250-251
 privada, 251
 promedio, 31
 versus explicar, 3, 121, 128-129, 134-137, 203, 214-215, 222, 225
Ver también Saber-cómo/-hacer
- Compromiso, 299-300, 307-311, 313, 327, 328, 336-337, 345, 349-350, 353, 357, 359, 360, 364
- Compromiso definitorio de mundo, 309, 312, 321, 322, 336
- Computadores, 5, 131-133, 242
- Comunicación, 230, 240-242, 250-251
- Concepción previa, 218-220, 221-222
- Conciencia, 2-4, 5-6, 14, 15, 16, 21, 51-52, 58-59, 61, 63-66, 77, 78, 79, 83-86, 163, 179, 276, 329, 330, 331-332, 333, 371n, 372n
 llamado de la, 263, 329, 331-332, 342, 358
 temática, 79, 80, 93
- Consideración/Solicitud (*Fürsorge*), 166, 260
- Constancia (continuidad, estabilidad), 347, 348, 349, 350, 356
- Cotidianidad, 77, 172-173, 174, 176, 177
- Cuerpo, 46, 48, 50, 62, 66, 148-149, 153
- Cuidado (*Sorge*), 17, 40, 117-118, 145, 183, 242, 246, 259-262, 264-266, 288, 332. *Ver también* Preocupación, Solicitud
- Culpa (*Schuld*), 41, 328-333, 336, 340-341
- Curiosidad, 90, 94, 212, 251-252, 255, 269, 350, 353

- Davidson, Donald, 56, 62, 65, 70, 97, 104, 238, 240, 286
- Decir (*Rede*), xix, 229, 235-241, 243-244, 250-251
- Deconstrucción, 140
- Deliberación, 64, 65, 75-77, 80, 82-85, 87-89, 93, 96, 105, 107, 153, 214, 229
- Dennett, Daniel, 97
- Derrida, Jacques, 9, 172
- Desarraigo, 245, 247, 249-252, 255
- Desasosiego/Desazón/Inquietud/Perturbación (*Unheimlichkeit*), xx, 28-30, 39, 41, 198-202, 253, 255, 330, 332, 342, 358, 362
- Descartes, René, 2-7, 42, 51-54, 56, 63, 84, 93, 101, 121-122, 129, 135, 143, 162, 164, 167, 173, 271-272, 284, 362
- Descubribilidad, 52, 66-67, 90, 114, 118-119, 134-135, 161, 231
no descubierto, 36, 111
- Desesperación, 311-312, 317-319, 324, 332, 349, 359
- Desmundar/Despojar/Privar de mundo, 144, 155, 225-227, 279
- Destino, 354-356
- Destrezas, 3-6, 19, 23-24, 36, 38, 52, 80, 85, 90, 92, 96-98, 104, 111, 114-116, 130-131, 134, 151, 157, 161, 173, 204, 221, 293, 367n
como teorías, 96-97, 173
- Dewey, John, 77, 80, 372n
- Dilthey, Wilhelm, 2, 7, 79, 159-160
- Direccionalidad, 55, 57-58, 66, 71, 79, 83, 99, 105, 152, 290
- Dis-tancia, xix, 146-147, 150-151, 154
- Distancia(s), xix, 146-149, 150, 153-154
- Distancialidad, 169, 174-175
- Discurso. *Ver* Decir
- Disponibilidad (*Zuhandenheit*), xix, 69, 73-74, 79, 81, 87, 89, 95, 100, 103, 108, 112, 116, 123, 125-126, 146, 382n
- Disponible, lo, 71, 86-87, 91, 95-96, 103, 108-109, 121-122, 126, 134-135, 145, 153, 205, 214, 215, 217, 221, 232, 372n, 373n
- Ellos, el. *Ver* Uno
- Empatía, 167
- En-base-a, 109, 242
- En-bien-a, 104, 106-110, 134, 160, 161, 164, 170, 173-175, 178, 198-200, 202, 204-206, 207-208, 210, 211, 221, 266-267, 279, 325, 328, 333, 339, 351, 377n
- Encubrir, 28-29, 36-37, 39-40, 141, 173-174, 202, 245, 247, 249, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 310-311, 318, 319, 323, 329, 338-339, 352, 358
- Enfrentar/Encarar/Afrontar/Hacer frente a, 3-4, 30, 39, 61, 65, 71, 76-85, 99, 104-105, 149-150, 152-153, 166, 210, 245, 262, 272, 311, 318, 331, 332, 327
- Epistemología, 3, 51-52, 61, 79, 99
- Equipo/Equipamiento (*Zeug*), 32, 43, 50, 53-54, 69-75, 79-82, 84, 86-87, 89, 103-104, 114-115, 135, 144, 146, 147, 149, 154, 216, 250
- Escepticismo, respuesta al, 272-274
- Escoger, 208. *Ver también* Esferas de existencia, éticas
- Esferas de existencia, 308-310, 318
estética, 308-312, 349
ética, 308-309, 312, 318, 326, 331, 340, 345
quiebre de, 321, 325, 340
Ver también Religiosidad A, Religiosidad B
- Espacial, 144-146, 148, 151, 182
- Espacialidad, 376n
centrada, 144, 149
existencial, 143, 153
pública, 144
- Espacio (*res extensa*), 40, 143-148, 153-156, 282, 373n
físico, 143-144, 153
público, 144, 147-148, 150-151
- Espacio para maniobrar (*Spielraum*), 205, 208-211
- Espíritu, 308, 310, 323
- Estado de resolución (*Entschlossen-*

- heit, Ent-schlossenheit*), 339, 341-345, 347, 349-358, 363-364. *Ver también* Apertura
- Estado(s) de ánimo (*Stimmung*), 188-195, 205, 207, 209, 210-211, 276
- Estar Arrojado/Arrojo, 192-194, 200, 247, 259, 261, 264-266, 302, 323, 330, 331, 332, 333, 339, 351
- Estructuralismo, 2, 3, 223
- Existencia, 9, 15-17, 25-28, 30-32, 45, 59, 66-70, 90, 110, 119, 162-164, 271, 273, 323, 347, 357, 362
- Existencial(es), 8, 14, 16, 22, 26, 41, 45-46, 48-49, 52, 66, 100, 102-103, 143, 145, 146, 175, 196, 197, 219, 368n
- análisis, 32, 207, 266, 270, 271, 368n
- causalidad, 210
- espacialidad, 153
- estructura, 249, 334, 362
- fenomenología, 14
- Interpretación, 160
- posibilidades, 209-211
- reducción, 196, 202
- solipsismo, 264
- Existencialismo, 297, 300
- Existentiell(e), 22, 26, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 340, 345, 354
- Experiencia de actuar, 61-64, 65, 76, 104-105, 117
- Experiencia objetiva (*Erfahrung*), 5, 22-23, 52-53, 61-62, 77, 150, 197
- Experiencias/Vivencias (conscientes, subjetivas, vida psíquica; *Erlebnisse*), 18-19, 51-52, 56-57, 70, 77-78, 83, 96, 144, 150, 161, 163-164, 167, 177, 183, 190-191, 196-197, 241, 348
- Experto(s), 78, 97-98
- Explicación. *Ver* Comprender/Entender
- Facticidad, 26-28, 50, 208, 256, 323, 344
- Fáctico, 31, 46, 101, 208-209, 349, 352, 368n
- Factualidad, 26-27, 46, 50, 92, 207-208
- Familiaridad, 79, 115-116, 118-119, 131, 145, 152, 153, 157, 160-161, 165-167, 170, 199, 205, 242
- Fascinación, 66, 247, 248, 256
- Fe, 319, 322, 336, 347
- Fell, Joseph, 281
- Fenomenología, 3, 24, 33-39, 57, 84, 129, 130, 136, 141, 179, 241, 276, 300
- de la acción, 63
- de la conciencia, 64
- existencial, 14, 300
- husserliana, 14-15, 54, 129, 184
- trascendental, 2, 41
- Fenomenológica
- derivación, 155
- reducción trascendental, 83, 196, 197, 370n
- Fichte, J.G., 281-282
- Fine, Arthur, 276-277
- Foucault, Michel, 9, 210, 368n, 369n
- Freud, Sigmund, 41-42, 201, 213, 300, 369n
- Fundamento/Cimiento, Falta de fundamento, No fundamento, 30, 172, 173, 199, 202, 243, 249, 250, 251, 255, 332, 338. *Ver también* Nada
- Føllesdal, Dagfinn, 14, 54-55, 60, 222, 227
- Galileo, 285, 288
- Garfinkel, Harold, 37
- Geertz, Clifford, 37, 38
- Gelassenheit*, 363-364
- Goce. *Ver* Esferas de existencia, estéticas
- Grice, Paul, 62, 65, 164
- Gurwitsch, Aron, 76, 370n, 371n
- Habermas, Jürgen, 4, 9, 24, 90, 97
- Habitar/Morar/Residir, 5, 8, 24, 25, 34, 38, 47, 51, 74, 93, 94, 108, 114, 134, 220, 221, 240
- Hacer un problema de sí mismo. *Ver*

- Adoptar/Asumir/Tomar una actitud/posición/postura
- Hacia-esto/lo-cual, 78, 82, 103-104, 106, 109, 112, 266
- Hacia-lo-cual. *Ver* Hacia-esto
- Haugeland, John, 15
- Hegel, G.W.F., 42, 160, 176, 179, 324, 327, 377n
- Hermenéutica de la sospecha, 38, 41, 141, 173, 369n
- Hermenéutico(a), 24, 25, 36-38, 42, 93, 218, 222
- afirmación, 228
- análisis, 40
- círculo, 2, 5, 40, 219-223, 227, 243
- fenomenología, 2-4, 38, 41-42, 141, 179, 361
- método, 2, 4, 37, 43, 47, 93
- ontología, 25, 93
- realismo, 276-278, 288
- Ver también* Interpretación
- Hirsch, E.D., 221
- Historicidad, 352, 354
- Holismo, 5, 24, 130
- Horizonte, 12, 25, 40, 42, 43, 91, 140, 265-266
- Huir/Huida, 28-30, 41, 202, 246, 248-249, 253-254, 262, 331, 332, 337, 339-341, 344, 357-360, 364
- Husserl, Edmund, 2-4, 6-7, 14, 24, 28-30, 33-36, 52-64, 75-79, 81, 83-84, 93-94, 101, 112, 116-117, 121, 131, 144, 157-158, 161-162, 164-165, 167, 177, 196, 197, 216, 224, 227-228, 233, 238-240, 243, 270, 272-274, 290-292, 324, 325, 348, 368n, 374n-378n
- ciencia eidética, 25
- esfera de lo personal/de propio-idad, 28, 158, 161, 325, 378n
- fenomenología, 14-15, 54, 129
- husserliano, 147, 150, 151, 157, 158, 164, 184
- intencionalidad, 61, 78
- poner entre paréntesis, 57, 83, 223
- subjetividad, 81, 324-325
- Identidad, 309, 311, 314, 321, 328, 333-334, 336, 339, 341, 344, 350
- Importar, 50, 187-188, 191, 192-195, 356-357, 373n
- Inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), 30-31, 198-199, 201, 211-213, 246-249, 262, 263, 264, 338-341, 344, 345, 350-352, 357, 358
- Inmediatez dejar morir la, 319, 333, 336, 346, 349, 386n
- inferior, 386n
- superior, 336, 349, 356, 386n
- Instante/Momento (de transformación; *Augenblick*), xviii, 342, 343, 344-347, 359
- Inteligencia Artificial (IA), 97, 107, 129, 131-133, 233, 379n
- Intención(es), 57, 62-63, 106, 163, 241
- en acción, 62-65, 117
- Intencional(es) (mental[es])
- causalidad, 210
- contenido, 3, 5, 6, 33, 52, 55-58, 63-64, 70-71, 80, 83-84, 96, 118, 157, 290, 369n, 370n, 374n
- estados, 5, 6, 60-62, 81, 86, 88, 97, 98, 160, 164-165, 172, 224-225, 239, 241, 272-273, 274
- Intencionalidad, 3-4, 6, 8, 14-15, 52, 55-62, 65-66, 71, 78-80, 83, 86, 96, 99, 104, 115, 117, 119, 157-158, 164-165, 194-195, 210, 272, 374n
- "a qué me dispongo", 78
- comportamiento-hacia, 71
- horizontal, 78
- ser-hacia, 71, 294, 298
- Ver también* Trascendencia
- Interés/Preocupación (*Besorgen*), 39, 53, 69-71, 79, 90-94, 144, 145-146, 148-149, 153, 166, 260, 266, 295
- Interpretación (*I* mayúscula), 40, 214-215, 218
- auto-interpretación, 47, 106-108, 110, 207-208, 252-253, 324
- Ver también* Hermenéutico
- Interpretación(es), 2, 4, 16-21, 23-29,

- 34-43, 46, 53, 108, 128, 145, 163, 193, 208, 214-223, 227, 228, 231-233, 244, 288, 347
estructura(s) previa(s), 218-220, 221-222
oír, ver o usar como, 32, 215-218, 233, 238-239
- Intrusión (quiebre temporal), 80-82, 89, 198, 201, 372n. *Ver también* Notoriedad, No disponibilidad
- Involucramiento (*Bewandtnis*), 6, 14, 46-49, 51-54, 55, 70-72, 103, 106-107, 109, 130-131, 134, 185
- James, William, 63, 78, 209
- Kant, Immanuel, 2, 4, 52, 65, 152, 207, 271, 335, 368n
analítica trascendental, 25
kantiano, 35, 115, 282
- Kierkegaard, Søren, 3, 159, 164, 171, 172-174, 195, 214, 246, 249, 254, 299-300, 307, 313-328, 332, 333, 337-341, 343-350, 351, 352, 356, 358-360, 362-364
kierkegaardiano, 246, 257, 308, 328, 336, 337, 343, 351
- Kuhn, Thomas, 37, 38, 52, 92, 101, 222, 226, 274, 285, 302-304
- Legado/Herencia, 352-356, 363
- Leibniz, G.W., 96, 152, 173
- Lejanía, 146-150, 153
- Lenguaje, 16, 40, 43, 81, 171-172, 228, 236-242, 245, 247, 249-250, 251, 254, 380n
- Lévi-Strauss, Claude, 223-224
- Libertad, 331
- Lo-que-dice-la-gente, 247, 249-251, 255, 338, 339
- Lógico, 227-228, 231-233
- Logos, 229, 236, 238
- Lugar(es), 144-145, 147, 153-156
- Manipulabilidad, 95
- Manipulación, 53, 54, 71, 73, 87, 91, 146, 357
- Marx, Karl, 41-42, 173
- Merleau-Ponty, Maurice, 9, 74, 370n, 381n
- Metáfora, 47, 48, 49-50
- Mi-ismo, 15, 28-30, 161
asumir, 28-31, 327, 346
desconocer/negar, 29-30, 324, 338
- Miedo, 195-196, 197
- Modo indiferenciado de existencia/ser, 30, 31, 213, 255, 262, 339, 360, 386n, 387n
- Muerte, 40, 328, 329, 332-336, 341, 351, 352, 354, 356, 357, 363
- Mundaneidad, 8, 90, 99-100, 102, 109-110, 112, 121, 125, 127-128, 134-136, 141-143, 153, 155, 198, 199, 208, 211
- Mundo, 1, 3, 26, 28-30, 36-37, 39, 46-47, 66-67, 76-78, 79-81, 85, 99-102, 108-113, 117-119, 121-122, 126-127, 129-130, 136-137, 147-148, 163, 176, 184, 187-188, 199, 211-212, 221-222, 252, 265-267, 274, 278, 327, 328, 346
apertura del, 189, 325, 362
comprensión del, 6, 36, 119-122, 211-212, 265, 270
común o compartido, 26, 158, 161, 184
externo, 3, 271-273, 277
fenómeno de, 99-100, 101, 109, 111, 127, 130, 140, 167, 256
mi propio, 101, 157, 158, 161, 171, 321, 345
público, 26, 101, 151, 161, 165, 171, 200, 255, 324, 325, 377n
social, 159, 163, 197, 275
vigente, 205, 208-209
- "Mundo", 127, 129, 143, 148. *Ver también* Universo
- Nacionalsocialismo, 387n
- Nada, 253, 328, 331, 332, 333, 334, 341, 347, 350, 351, 357, 359, 380n-381n
base nula, 253, 335

- nulidad, 253, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 346, 351, 358, 359
- Naturaleza, 37, 38, 93, 121-129, 135, 137, 152, 154, 155, 225-227, 275-289, 304, 373n
 como algo incomprendible, 225-227
physis, 125, 285
 ser de, 278-279
- Nexo equipamental, 72-73, 75-76, 112-113, 133, 144, 170
- Nietzsche, Friedrich, 7, 64, 90, 225, 369n, 382n
- Nihilismo, 307, 356, 362, 363, 364, 388n
- Nivelación, 174, 247, 254-255, 256, 298, 299, 351-353, 355-356, 363, 364
 kierkegaardiana, 307, 310-311, 312-313, 316-317, 320, 358
 reflexión, 307, 311, 319
- No-disponibilidad, 80-81, 83, 85, 87, 89, 93, 95, 122, 123-126, 137, 138, 153, 154, 155, 164, 165, 166, 221, 229.
Ver también Notoriedad, Tenacidad, Intrusión
- No-verdad existencial, 297-298, 300
- Noema*, 83, 243, 374n
- Normas, 107, 160, 168-171, 174-179, 191, 254-256, 330. *Ver también* Uno
- Notoriedad (disfunción), 80-82, 87, 126. *Ver también* Tenacidad, Intrusión, No-disponibilidad
- Okrent, Mark, 370n
- Olafson, Frederick, 158-159, 161, 170
- Ontico(a), 17, 20-23, 39, 100, 108-109, 119, 122, 145, 147, 157, 161, 162, 165, 178, 282
 trascendencia, 58-60, 66, 71, 99, 114, 119, 130, 135, 136, 137, 194
- Ontico-ontológico, 23, 32
- Ontología
 fundacional, 127, 285
 fundamental, 22, 32, 42-43, 122, 137, 148, 196
 tradicional, 94, 95, 99, 121, 127, 128-130, 136-137, 140, 141, 143, 231, 233, 269
- Ontológico(a), 17, 18, 21, 22, 40, 45, 47, 56, 57, 61, 69-70, 86, 90, 99, 100, 102, 108, 119, 135-138, 269, 270, 271
 comprensión, 232, 253
 diferencia, 119
 preontológico, 18, 21, 23, 28, 34, 102, 108, 198, 200, 256, 361
- Orientación espacial, 151-152
- Otras mentes, 166-167. *Ver también* Ser/Estar-con
- Parménides, 52, 140, 141, 270, 376n
- Pecado original, 328, 338-339, 386n
- Pecado, 338-339. *Ver también* Pecado original
- Pecaminosidad, 337, 339, 360, 386n, 387n
- Percatación reflexiva, 64
- Percepción, 5, 53-54, 62, 65-66, 71, 73-74, 87, 116-117, 228, 370n
 pura, 94, 270
- Perturbación/Trastorno, 80-82, 84, 88-89, 93, 111, 153, 166, 195, 199, 272.
Ver también Notoriedad, Tenacidad, Intrusión
- Platón, 1-4, 5-6, 8, 36, 51, 75, 93, 94, 141, 181, 233, 287, 301
- Polanyi, Michael, 51-52, 74
- Posibilidades, 205-207, 331. *Ver también* Existencial
- Práctica, 18-19, 53, 54-56, 108, 259, 293
 ética (*Sittlichkeit*), 160
- Prácticas, 2-5, 7-9, 15-21, 23-27, 32, 37, 38, 40-41, 43, 85, 102, 243, 244
 científicas, 277-278, 303
 como origen de la inteligibilidad, 172
 lingüísticas, 240
 marginales, 353, 355, 363
 públicas o compartidas, 181, 184, 338-339
Ver también Trasfondo

- Pragmatismo, 7, 90, 276, 366n
- Predicación, 229
- Predicado(s), 72, 75, 88, 89, 107, 133, 136, 214, 227, 228, 229-231
 cálculo, 91-92, 229, 231-233
 de función, uso o valor, 75, 129-130, 133, 232
- Presencia (*Vorhandenheit*), xix, 13, 45, 46, 50, 69, 79-81, 87, 91, 95, 107, 123, 137, 147-148, 150-151, 184, 232, 233, 280-281, 305, 362
 pura, 81, 95, 124, 130, 137, 271
- Presente, 146-147
- Presente, lo, 81, 89, 125-127, 134-136, 141, 153, 221, 225-226, 382n
- Primordial, 220-221
 evidencia, 219
 interpretación, 220
- Promedianidad, 170-175, 251, 254, 298
- Proyección
 científica o teórica, 92-94, 222-223, 225, 287
 del ser, 242
 existencial, 206-209, 211, 225, 242, 259, 323
- Publicidad, 171-173, 174, 190, 254-256, 337
- Público, 29, 144, 145, 147-148, 149, 150-151, 154, 159, 212, 324-325, 353, 358
- Quiebre. Ver Perturbación
- Realidad, 1, 6, 13, 40, 51, 126-127, 135, 269-274, 276, 278, 281, 283-289, 303-305
 comprensión de la, 288
 física, 303
- Reflexión, 4, 89-90, 94, 155, 253
 teórica, 52, 84, 89-90, 94, 153, 157, 163, 167, 190, 193-194, 229, 231
- Región(es), 145, 146, 147, 151-156
- Reglas/Condiciones *ceteris paribus*, 85, 107, 131
- Relevancia, 103, 131-133
- Religiosidad A, 308, 312, 313-315, 316-322, 325, 326, 327, 339-341, 343-345, 346, 347, 349, 354, 357, 359
- Religiosidad B, 308-309, 320-322, 345, 347-349, 357, 359
- Repetición, 351, 353, 354, 355, 387n
- Representación mental, 3-7, 16, 18, 21, 55-57, 63, 67, 71, 83-85, 87, 98, 104, 121, 137, 184, 189, 239, 272, 290, 291, 297
 formal, 5, 232-233, 380n
 Ver también Contenido intencional "Reserva disponible", 19
- Revelabilidad/Exponibilidad, 41, 53, 66, 100, 109, 114-115, 116-119, 181-185, 187, 203, 205, 211, 215-217, 219, 237, 266, 294-297, 346
- Ricoeur, Paul, 41, 369n
- Rol(es), 29-30, 50, 107-108, 164, 189, 195, 197, 199-200
- Rorty, Richard, 37, 221, 227, 287-288
- Rouse, Joseph, 381n
- Saber-cómo/-hacer, 20, 52, 77, 96-97, 131, 134, 203-205
- Salto, 308, 310-311, 341
- Sartre, Jean-Paul, 7, 14, 30, 53, 54, 88, 101, 157, 159, 167, 172, 177, 199, 217, 282, 343
 sartreano, 151, 158, 172
- Searle, John, 5, 8, 56-57, 62-65, 70, 76, 78-80, 96-97, 104, 115-117, 157, 165, 195, 224, 238-241, 272, 274, 292-293, 371n-372n
- Semiótica, 112-113
- Sensibilidad (*Befindlichkeit*), xviii, 185, 187-202, 241. Ver también Estado de ánimo
- Sentido, xx, 43, 69, 235, 237, 238-244
- Ser, xix, 278-281, 288, 313, 367n
 de los seres, 22-23, 35, 60
 formas/modalidades/modos del, 17, 25, 26, 28-29, 31, 42, 43, 69, 80-81, 94-96, 270-271
 sentido del, 1, 3, 13, 42-43
 Ver también Comprensión del ser

- Ser/Estar-ahí, 14, 15, 67, 182-184, 188
- Ser/Estar-con (*Mitsein*), 102, 157-158, 164-167, 169, 175, 241, 260, 335
- Ser/Estar-en, 45-47, 48-51, 55, 61, 66-67, 143-145, 165, 181, 182, 183-184, 187, 188, 196, 211, 236, 250
- in-clusión, 144
- in-volucramiento, 103, 144
- Ser/Estar-en-el-mundo, 109, 110, 111, 115-119, 127, 130, 145, 148, 150, 151, 152, 157, 160, 163, 165, 166, 167, 177, 181, 182, 184, 191, 192, 194, 197, 199, 201, 205, 211, 212, 213, 214, 220, 231, 245, 246, 248, 249, 252, 253, 255, 256, 260, 264, 265, 266, 269, 270, 272-273, 292, 324, 332
- Ser/Estar-en-medio-de/-entre (*Sein bei*), xx, 39, 50-52, 59, 102, 252, 265-266, 344
- Ser/Estar-hasta-la-muerte (prever), 336, 351-352, 357
- Sí Mismo (concepto kierkegaardiano), 308, 310-312, 321, 322-328, 331, 332, 333, 336, 340-341, 347, 349-350, 359
- eterno/temporal, 308, 309, 311, 315, 318, 320, 345, 347
- infinito/finito, 308, 309, 310, 318
- necesidad/posibilidad, 308, 309, 311, 319, 323
- Sí mismo, 63-64, 76-77, 141, 163-164, 167, 212-214, 260, 261, 262-264
- auténtico, 248, 261-264, 344
- de uno, 177, 261-263
- Significaciones, 114, 235-236, 237, 239, 244, 265
- Significado. *Ver* Sentido
- Significancia, 109-110, 112, 127-131, 133-136, 137, 157, 160, 163, 170, 173, 175, 178, 198, 205, 208, 209, 211, 232, 236-237, 243-244, 261-266, 276, 284
- Signos, 112-114, 128, 362
- Sistema de creencias, 6, 21, 24, 33, 34, 36, 96, 160, 172, 273, 291
- Sistemas expertos, 97-98
- Situación (*S* mayúscula), 344, 346-347, 349-351, 353, 355-358, 387n
- Situación(es) (*s* minúscula), 181-184, 185, 188-189, 209, 224, 344, 351, 356
- actual/imperante/del momento, 131-133
- Sócrates, 360, 361, 362
- Subjetividad, 14, 70, 75, 77, 81, 86
- Sujeto, 5-7, 14, 15, 16, 21, 40, 51, 54-56, 57-58, 69-71, 80, 81, 84-87, 95-96, 99, 101, 110-111, 119, 151, 157, 161, 162, 163, 164, 171, 174-176, 252, 253, 271, 273-274, 368n, 377n
- "yo" desmundado, 220
- Sujeto/objeto, 3-4, 52, 55-57, 58-61, 63-64, 77, 78, 84, 88, 240, 371n
- Taylor, Charles, 37
- Temático, 32, 34, 63, 65, 75, 76, 79, 80, 93, 161, 203, 206, 214, 217-218, 228, 252
- Tematizar, 79, 92-93, 107, 155, 214, 228, 230
- Temporal, 308, 315, 350, 351
- Temporalidad, 1, 15, 25, 42, 103, 148, 207, 219, 220, 242, 265-266, 282-283, 294, 345, 350, 351
- auténtica, 294, 350, 387n
- Ver también* Tiempo
- Tenacidad/Obstinación, 80-82, 372n.
- Ver también* Notoriedad, Intrusión, No-disponibilidad
- Tener previo, 218-221, 232
- Teórico(a), 22, 23, 54, 60, 75, 85, 90-92, 132, 138, 221-223, 226, 276, 291
- conocimiento, 6, 52, 92
- descripción, 297
- entidades, 91, 226, 276, 279, 291
- reflexión (*ver* Reflexión)
- Tiempo, 40, 282-283, 345, 348. *Ver también* Temporalidad
- Todo equipamental (relacional), 72, 79, 91, 103-104, 109, 112-115, 134-135, 170, 182, 244

- Todo involucramental, (*Bewandtnis-ganzheit*), 103, 108-110, 145, 198, 216-218, 266
- Todo o nexo referencial (*Verweisungs-ganzheit*), 80, 109-110, 112, 123, 134-135, 146, 149, 152, 170-171, 178, 197, 198, 199, 217, 225, 235, 236, 237, 253
- Tradición epistemológica, 96, 99
- Trascendencia, 58-61, 66, 70-71, 118-119, 323, 344
 - óntica, 66, 71, 294, 372n
 - originaria, 60, 66, 70, 99, 114, 118-119, 193-194, 210, 372n*Ver también* Intencionalidad
- Trascendental, 38, 284
 - ego, 13, 178, 197, 368n
 - fenomenología hermenéutica, 41, 141
 - horizonte, 42-43
 - solipsismo, 158
 - subjetividad, 162, 378n
 - sujeto, 14, 157, 177, 184
- Trasfondo, 3-6, 7, 8, 24, 25, 35, 42, 70, 84-86, 93, 99, 105, 109, 112, 115-116, 127, 154, 193, 194, 205, 208, 217-219, 243, 244, 272-273, 367n, 371n
 - comprensión de, 219, 221, 223
 - de sentido común, 133
 - familiaridad de, 221, 242
 - prácticas de, 4-6, 11-13, 36, 85, 96, 160, 167, 172, 367n
 - realismo, 277-278
- Tratar con (*Umgang*), 32, 53, 71, 74, 77-78, 81, 86, 87-88, 108-109, 116
- Universo, 1, 100-101, 121, 125, 139, 143, 271, 276, 287, 302, 373n
- Uno, el (*Das Man*), xix, 159, 168-179, 254-256, 330, 335, 336, 337-339, 357-358, 377n-378n
 - como origen de la inteligibilidad, 173, 178*Ver también* Normas
- Verdad, 40, 94, 141, 269, 277-278, 289-302, 304-305, 345, 346
 - científica, 225-226
 - como concordancia, 20-21, 172-173, 289-291, 295-297, 301-303
 - como correspondencia, 289, 291, 296, 300, 301
 - existencial, 299, 340-341
 - fenómeno primordial de la, 294-295, 300, 304
- Visión previa, 218-222, 229, 232
- Winograd, Terry, 132-133
- Wittgenstein, Ludwig, 7, 8, 24, 39, 64, 74, 160, 162-163, 167, 171-172, 192, 207, 216, 221, 382n

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 2003
en los talleres de
Andros Impresores
Santa Elena 1955, Santiago, Chile



Editorial Cuatro Vientos

S*er-en-el-Mundo* es una guía a una de las obras filosóficas más influyentes de este siglo: La División I de *Ser y Tiempo* donde Martin Heidegger expone su original y poderosa descripción de ser-en-el-mundo, la que luego utiliza para basar su profunda crítica a la ontología y la epistemología tradicionales. Esta obra abre el camino para una nueva apreciación de este filósofo, revelando un vocabulario riguroso e iluminador, indispensable para hablar y reflexionar sobre el fenómeno del mundo.

“**E**n 1889, año en que Nietzsche cae en la locura en la plaza de Turín, nacen Wittgenstein en Viena, capital cultural, y Heidegger en un pueblito del Sur de Alemania. A Heidegger sus padres –él, tonelero y sacristán– ‘lo ponen por el cielo’ al decir de Gadamer; a Wittgenstein, hijo de un magnate del acero, por los infiernos (tres de sus cuatro hermanos se suicidan, él bordea el suicidio). En este siglo que acaba, Wittgenstein es El filósofo en el mundo de habla inglesa, Heidegger en el resto del mundo. Ambos ni se conocieron ni reconocieron. En la presente interpretación, estas vidas paralelas se aproximan: un mérito de esta obra. Otro mérito, el último, es ver en el ‘estado de resuelto’ a que llega *Ser y Tiempo* una secularización de la religiosidad de Kierkegaard.”

Fernando Zabala, Valparaíso.

“**N**adie como Hubert Dreyfus puede explicar la filosofía de Heidegger sin distorsionarla. Si Heidegger hubiera sido tan claro para explicitarse a sí mismo como lo consigue Dreyfus, hace mucho que se hubiera establecido como uno de los más grandes filósofos en el mundo de habla inglesa.”

Bryan Magee, Londres.



I.S.B.N 956-242-033-7

