



«La ontología solo es posible como fenomenología». En torno a la fenomenología de Martin Heidegger*

Jorge Enrique Pulido Blanco**

Para citar este artículo: Pulido Blanco, Jorge Enrique. «La ontología solo es posible como fenomenología». En torno a la fenomenología de Martin Heidegger». *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015): 87-123.

Resumen

El propósito de esta investigación consiste en resaltar el papel central que cumple la fenomenología en el planteamiento de la pregunta ontológica fundamental. El que la relevancia de la fenomenología se mantenga *oculta* es incluso auspiciada por Martin Heidegger al presentar en la introducción a *Ser y tiempo* solo un concepto provisional del método y, junto con ello, al no mostrar su rendimiento concreto en el desarrollo de la obra. Con todo, resulta enigmático que el filósofo asevere sin mayores reservas que *La ontología solo es posible como fenomenología*¹. Para alcanzar el propósito, se analiza la manera en la que la fenomenología opera en la resolución de tres

* Este trabajo surge dentro del proyecto de investigación titulado «Antihumanismo contemporáneo: la crítica de Heidegger al humanismo» (FIL 007-002), que desarrolla la Línea de Investigación en «Filosofía Contemporánea» y pertenece al Grupo de Investigación DEVENIR, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

** Magíster en Filosofía y Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia. Profesor asistente de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Ha sido profesor auxiliar de la Universidad Industrial de Santander y de la Universidad Santo Tomás, concentrando su trabajo académico especialmente en la interpretación de la historia de la filosofía griega y en la hermenéutica y la fenomenología. Ha participado en grupos de investigación acerca de pensadores de la filosofía contemporánea (M. Heidegger, J. Derrida y G. Deleuze). Actualmente es miembro del grupo de investigación DEVENIR. Contacto: jpulido@usbog.edu.co.

1 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009), §7C, 55.

problemas inaplazables en la lectura del *opus magnum*, a saber: conexión ontología fundamental-fenomenología, conexión ontología fundamental-analítica existencial y conexión ontología fundamental-fenomenología-y-analítica existencial.

Palabras clave

Heidegger, ser, dinámica óntico-ontológica, dinámica ontofenomenológica, *Dasein*.

The Ontology is Possible Only as Phenomenology. Around the Phenomenology of Martin Heidegger

Abstract

The purpose of this research is to highlight the central role that phenomenology in the approach of the fundamental ontological question. On the relevance of phenomenology remains hidden is even sponsored by introducing Martin Heidegger in the introduction to Being and Time only provisional concept of the method and, along with it, not show your specific performance of the work development. However, it is puzzling that the philosopher asserts without major reservations «Ontology is possible only as phenomenology»². To achieve my goal, I analyze the way in which phenomenology operates resolution three unpostponable problems in reading the *opus magnum*, namely connecting critical-phenomenological ontology, connecting fundamental ontology-analytic existential and free-key-ontology phenomenology -and existential-analytic.

Keywords

Heidegger, being, ontic-ontological dynamic, onto-fenomenological dynamic, *Dasein*.

.....
2 Ídem.

El propósito de esta investigación consiste en resaltar el papel central que cumple la fenomenología en el planteamiento de la pregunta ontológica fundamental. El que la relevancia de la fenomenología se mantenga *oculta* es incluso auspiciada por Martin Heidegger al presentar en la introducción a *Ser y tiempo* solo un concepto provisional del método y, junto con ello, al no mostrar su rendimiento concreto en el desarrollo de la obra. Con todo, resulta enigmático que el filósofo asevere sin mayores reservas que «*La ontología solo es posible como fenomenología*»³. Para alcanzar el propósito, se analiza la manera en la que la fenomenología opera en la resolución de tres problemas inaplazables en la lectura del *opus magnum*, a saber: 1. El problema de la conexión entre ontología fundamental y fenomenología; 2. El problema de la conexión entre ontología fundamental y analítica existencial; 3. El problema de la conexión entre ontología fundamental, fenomenología y analítica existencial. Pero si el proyecto de la ontología fundamental como analítica de la existencia requiere ser puesto a la luz de la idea de fenómeno(logía), esto indica que el tratado *Sein und Zeit* es una obra esencialmente problemática, y no tan solo formal o conceptualmente difícil de entender.

Además de la singularidad del lenguaje que Heidegger prefiere para elaborar sus cuestiones, la dificultad a la hora de una comprensión productiva del tratado se debe, entre otras, a dos razones dignas de mención. La primera de ellas tiene que ver con aspectos extrínsecos y editoriales que sin embargo, determinaron el horizonte en el que se leyó a Heidegger durante la primera mitad del siglo XX, y que aún hoy no ha sido abandonado del todo.

La primera recepción filosófica del tratado *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, se caracteriza por comprender esta obra en términos de *filosofía existencial*. El existencialismo, que después de la Gran Guerra Europea empezó a tomar fuerza particularmente en Alemania y Francia, cada vez logró hacerse más dominante, hasta llegar a una de sus formulaciones más concretas y radicales en la obra *El ser y la nada* (1943) de J. P. Sartre y en la conferencia, del mismo autor,

3 Ídem.

pronunciada el 29 de octubre de 1945 en el club «Maintenant», *El existencialismo es un humanismo*. Este último trabajo de Sartre es el documento que por antonomasia identifica al filósofo alemán con un peculiar tipo de existencialismo (el «existencialismo ateo»). Semejante interpretación existencialista de *Ser y tiempo* no es simplemente casual, sino que obedece también al contexto en el que se publicó la obra en 1927. En este mismo año aparece el libro de Gabriel Marcel titulado *Journal Métaphysique* y, pocos años después, se publica la segunda obra importante de Karl Jaspers, después de *Psychologie der Weltanschauungen*, titulada *Philosophie*. Además de esto, el *pathos* de Kierkegaard, Nietzsche y de la filosofía de la vida se sentía en la atmósfera intelectual europea. La confluencia de estos factores, así como también del lenguaje y ciertas formulaciones de Heidegger, hicieron fácil, y casi necesario, vincular la reflexión de *Ser y tiempo* con el trabajo de autores tales como Sartre, Marcel o Jaspers⁴. Conceptos tales como «existencia», «cuidado», «angustia», «condición de arrojado», «caída», «propiedad-impropiedad», «tentación», etc., pronto fueron interpretados como una crítica de la cultura, de la sociedad burguesa, o como una reivindicación del primado de la fragmentación propia de la existencia humana. A todo esto hay que agregar, por si fuera poco, el hecho de que la obra principal de Heidegger quedó inconclusa y se publicó solo un fragmento; dicho fragmento consiste y se agota en una analítica del ser (existir) del *Dasein* humano.

Esta segunda razón intrínseca de la obra de Heidegger (que consiste en que la «Introducción» del tratado se propone un despliegue del problema en dos partes y seis secciones, de las cuales solo se publicaron dos de las tres secciones que constituirían la Primera parte) también puede considerarse hasta cierto punto como una vicisitud editorial adicional. Pero no tan solo a los ojos de un lector promedio, sino que

4 Una discusión de la relación entre Heidegger y el existencialismo, hecha al hilo de la relación Heidegger-Jaspers, se encuentra en: Hans-Georg Gadamer, «Existencialismo y filosofía existencial», en *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder, 2002), 67-72. Véase también: Martin Heidegger, «Anotaciones a la «Psicología de las visiones del mundo» de Karl Jaspers», en *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000), 15-47. Una contextualización del *pathos* de la época puede verse en prólogo de Escudero a su traducción de Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica)* (Madrid: Trotta, 2002), 9-26.

también uno de los últimos discípulos del filósofo alemán y editor de la edición de sus obras completas (*Gesamtausgabe*), Friedrich-Wilhelm von Herrmann, describe, apoyándose en documentos editoriales y en alusiones de Heidegger respecto del tema en sus cartas a Jaspers, en qué sentido la decisión de Heidegger de, primero, enviar a la imprenta *solo y precisamente* esa parte del texto, en virtud de que por su extensión no podía publicarse todo *Ser y tiempo* en un solo tomo, y segundo, abandonar la publicación de la sección faltante de la Primera parte y toda la Segunda parte, ciertamente fue deliberada, pero cuyos motivos originales se explican desde las circunstancias anecdóticas que rodearon el trabajo editorial⁵.

En este mismo contexto, Arturo Leyte ha realizado la distinción entre el «proyecto *Ser y tiempo*» y la parte escrita de dicho proyecto, esto es, el texto publicado en 1927. Lo que se entiende por la primera de las distinciones se contiene básicamente en la «Introducción» al tratado («Exposición de la pregunta por el sentido de ser»). Los capítulos que la conforman, primero, «Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser», y segundo, «La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser. El método de la investigación y su plan», exponen el proyecto de la ontología fundamental que deberá desarrollarse por medio del cumplimiento de dos tareas: una analítica ontológica del *Dasein* y una destrucción de la historia de la ontología. Leyte afirma, además, que esta distinción no debe entenderse de modo absoluto, como si se tratara de dos cosas diferentes, sino que ante todo dicho proyecto llegó a cumplirse en la parte escrita y que precisamente se

5 Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger* (Madrid: Trotta, 1997), 29-36, especialmente 31 y 32. «(...) Heidegger descubre que en su desarrollo textual, *Ser y tiempo* «se le ha vuelto más amplio» de lo que aún creía en su carta de 24 de abril [a Jaspers], en la que había hablado de cerca de 34 pliegos [de imprenta]. Ahora presume que en total, es decir, en el conjunto de ambas partes previstas, *Ser y tiempo* tendrá unos 50 pliegos (o sea, 800 páginas impresas). Ya no es posible publicarlas en un único volumen, una vez que está previsto que el volumen VIII del *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung]* de Husserl incluya también tratados de otros autores. Por ello, Heidegger se decide a dividir la publicación de tal manera que ambas mitades se compongan de unos 25 pliegos cada una. Así, pues, fue por estas fechas cuando Heidegger tomó la decisión de hacer que *Ser y tiempo* apareciera en dos mitades.». *Ibid.*, 31-32.

interrumpió para dar lugar a la exposición del proyecto⁶. Sin querer entrar en esta discusión, puesto que no es la finalidad explícita de la presente investigación, es preciso señalar que la propuesta de Leyte resulta problemática en la medida en la que Heidegger, por lo menos formalmente, conservó la idea de completar *Ser y tiempo*. Así lo atestigua el hecho de que solo en la séptima edición de 1953, Heidegger haya decidido omitir la especificación «Primera mitad». En la nota preliminar a la edición señalada el filósofo afirma que:

La especificación «Primera mitad» de las ediciones precedentes ha sido suprimida. Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que esta recibiese una nueva exposición. Sin embargo, su camino sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia⁷.

No tan solo esto; por un error editorial en la quinta edición de 1941 fue omitida la especificación «Primera mitad», que había permanecido incólume desde 1927 en las ediciones anteriores. En la sexta edición de 1949, la aclaración fue restituida, para finalmente ser omitida definitivamente por decisión de Heidegger en 1953⁸.

La propuesta de Leyte aparentemente resuelve la dificultad inicial de leer una obra que se propone un objetivo concreto y sin embargo no acaba de desarrollarlo a cabalidad, o por lo menos no lo desarrolla tal y como explícitamente se lo propone. Decimos «aparentemente» en la medida en la que la mencionada distinción traslada más bien la problemática al fragmento publicado y exige que se la resuelva apelando a este mismo. En el propio tratado *Sein und Zeit* de alguna manera se encuentran, pues, las claves que permiten dar razón de su estructura problemática y de la aparente contingencia editorial que rodeó su salida a la luz.

Bien se entienda la obra en cuestión como fragmento de un proyecto inacabado, bien se la interprete como el momento crítico donde

6 * * * Cf. Arturo Leyte, *Heidegger* (Madrid: Alianza, 2005), 63.

7 Martin Heidegger, *op. cit.*, 19.

8 Cf. Franco Volpi, «Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*», en *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ed. Sylvia Eyzaguirre (Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, Chile, 2008), 43-63, especialmente 44 y ss.

el proyecto de la ontología fundamental tiene que reconocer su esencial fracaso y con esto su cumplimiento (Leyte), o bien se la entienda como el primer momento de un camino que Heidegger en los escritos posteriores seguirá desarrollando, lo que en todo caso no permanece oculto es que *Ser y tiempo* presenta una serie de dificultades *sui generis*.

En la «Introducción» al tratado *Sein und Zeit* resulta patente que la aspiración esencial de Heidegger es plantear la pregunta por el sentido de ser en general, sentido que debe buscarse en la fijación del concepto de tiempo como horizonte de la posibilidad de toda comprensión de ser. Sin embargo, ya desde el §2 de la obra se pone sobre la mesa la dificultad de una tal ontología en la medida en la que en cualquier caso *tiene por destino* ponerse en ejecución a partir de lo que es, del ente. *Ser y tiempo*, en efecto, solo desarrollará el análisis de tal ente (del *Dasein*) sin que quede suficientemente clara su relevancia para la problemática ontológica fundamental y, tampoco, las razones por las cuales la pregunta por el sentido de ser en general deba ponerse en ejecución a través del análisis de un ente en particular. En consecuencia, al parecer, el tratado no alcanzaría a dar respuesta a la problemática que asume explícitamente y se queda en el análisis de la existencia (*Existenz, Dasein*), con lo cual, a lo sumo, *Ser y tiempo* habría puesto las bases de una antropología filosófica, mas no las de una ontología que desarrolle la cuestión del ser.

Además de no existir suficiente claridad en la conexión entre ontología fundamental y analítica existencial, tampoco la hay a propósito del paso de la Primera mitad a la Segunda y de los desarrollos que deberían contener cada una de ellas. En efecto, a la Primera mitad, que debería desarrollar, como su título lo indica, «La interpretación del *Dasein* por la temporalidad [*Zeitlichkeit*] y la explicitación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser», debería seguirle una que pusiese a la luz los «Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad [*Temporalität*]». En los §§ 5 y 6, párrafos en donde Heidegger bosqueja las investigaciones que deberían acometerse en cada una de las dos partes, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología simplemente es caracterizada como una

ilustración de la problemática del ser en tanto que en la Primera mitad se ha descubierto su carácter temporario. Leamos el pasaje en cuestión:

Puesto que el ser solo es captable, en cada caso, desde la perspectiva del tiempo, la respuesta a la pregunta por el ser no puede consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta será incomprensible si nos limitamos a la repetición de lo que en ella se dice en forma de proposición, especialmente si se la hace circular a la manera de un resultado que flote en el vacío y que solo requiere ser registrado como un simple «punto de vista», quizás discrepante de la manera usual de abordar las cosas. Si la respuesta es «nueva», es algo carente de importancia y no pasa de ser una pura exterioridad. Lo positivo en ella debe estar en ser lo suficientemente *antigua* como para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los «antiguos». El sentido más propio de la respuesta consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta que dé comienzo a la interrogación investigante dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto. La respuesta no da más que esto⁹.

Por otra parte, es propia del tratado una oscuridad metódica. Si bien es cierto que el concepto de fenomenología que hará las veces de método de la ontología fundamental es presentado como un concepto *preliminar* que debe ser abordado nuevamente con el avance de la investigación, también lo es que dicho concepto, así como la dilucidación de lo que quiere decir «fenómeno» que se halla en su base, no es aclarado explícitamente en su conexión con la ontología fundamental y, además, ni del término fenomenología, ni del concepto de fenómeno, se vuelve a hacer referencia. Así las cosas, el §7, que desarrolla la idea de fenomenología, se encuentra desligado del resto de *Sein und Zeit*. Desde un punto de vista externo todo esto podría parecer sutileza filológica; salvo que Heidegger ha afirmado que:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde este *surge* y en el que, a su vez, *repercute*¹⁰.

9 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 40.

10 *Ibid.*, 58.

Esas dificultades *sui generis* de las que hemos hecho mención pueden resumirse, entonces, así: 1. El problema de la conexión entre ontología fundamental y fenomenología; 2. El problema de la conexión entre ontología fundamental y analítica existencial; 3. El problema de la conexión entre ontología fundamental, fenomenología y analítica existencial. En el conjunto de esta situación problemática se inserta la hipótesis de lectura que será desarrollada en la investigación que ahora se inicia. Dicha hipótesis consiste en aclarar el carácter central de la concepción de fenómeno(logía) como momento articulador de todo el proyecto heideggeriano tal y como este se expresa en *Ser y tiempo*. Dicho con otras palabras: solo a través de una correcta comprensión de lo que Heidegger entiende por concepto fenomenológico de fenómeno es posible acceder a una comprensión de la interna vinculación entre ontología y analítica existencial y, en consecuencia, solo de este modo se puede dar respuesta a la situación problemática que acabamos de exponer. Esta hipótesis general exige la postulación de tres hipótesis particulares que se intentarán ganar y demostrar en lo que sigue. Primera: la pregunta ontológica fundamental solo se gana al hilo del reconocimiento de una diferencia y conexión, de un juego de parte y parte, de una dinámica insalvable entre ser y ente. Segunda: tal dinámica o juego es el mismo que hay que reconocer en el concepto fenomenológico de fenómeno en cuanto movimiento ambivalente de lo que se muestra (como otra cosa), de lo que se hace manifiesto (en su ocultación). Y tercera: dicha conjunción, que en adelante denominaré dinámica onto-fenomenológica, solo puede desarrollarse a través del análisis ontológico del *Dasein* en la medida en la que es propia de la estructura de este ente una bivalencia que consiste en mostrarse a sí mismo y en ocultarse, en ganarse para sí y en encontrarse perdido ya desde siempre; en concreto: en tanto que es estructuralmente constitutiva de este ente la doble posibilidad de propiedad e impropiidad. Al final, esperamos haber proyectado una luz tal que nos permita comprender, por una parte, por qué según Heidegger *La ontología solo es posible como fenomenología*¹¹, y también, por otra parte, por qué

11 *Ibid.*, §7C, 55.

Heidegger afirma que «se nos ha mostrado que la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental»¹².

1

Afirmar que la distinción y conexión entre ser y ente es la columna vertebral en el planteamiento de la pregunta por el ser, esto es, lo que se conoce técnicamente como *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*), puede, en principio, resultar cuestionable desde el punto de vista del uso que del concepto de diferencia ontológica hace Heidegger. En efecto, el término en cuestión solo aparece dos veces al interior del tratado y, además de esto, en ninguno de los casos se lo emplea para hacer referencia a la distinción ser-ente, sino para distinguir al *Dasein* (un ente en particular) de cualquier otro tipo de ente. A esto hay que agregar, asimismo, que el concepto no aparece en la «Introducción» al tratado, que es el punto en el que Heidegger expone su pregunta por el sentido de ser, sino, curiosamente, al interior de la analítica existencial¹³. Pese a estas restricciones meramente formales, es claro que Heidegger toma la diferencia ontológica como hilo conductor en la presentación de la pregunta por lo que quiere decir ser y en la exposición de su necesidad y primariedad. Para traer a colación la evidencia de un único ejemplo, observemos el siguiente texto:

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no «es», él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no μῦθόν τινα δηγεῖσθαι, en «no contar un mito», es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente¹⁴.

Sobre el fondo de estas afirmaciones resulta transparente el particular papel metódico que desempeña la distinción y conexión ente-ser en el planteamiento de la pregunta ontológica fundamental. Por consiguiente, es solo a través del empuñamiento de esta diferencia como puede accederse a la pregunta en cuestión. Por lo demás, esto gana

12 *Ibid.*, §4, 14.

13 Cf. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 12, 56 y § 26, 121.

14 *Ibid.*, 27.

una claridad mucho más contundente si tenemos en cuenta la crítica a la metafísica tradicional que Heidegger inserta en su planteamiento desde la primera línea de *Sein und Zeit*. «Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la "metafísica"»¹⁵. La razón de dicho olvido se debe, según Heidegger, a que la metafísica de cuño griego ha confundido el ser con el ente y lo ha identificado tradicionalmente con un particular tipo de ente (la idea, el ente supremo: Dios, el *ego cogito*, la Razón, etc.). Por tal motivo, se requieren particulares precauciones en el abordaje de la cuestión, en tanto que, a menos de querer entrar en confusión, ya no es posible plantear la pregunta por el «ser», sino que debe plantearse el problema en términos de pregunta por el *sentido* de «ser»¹⁶.

2

La pregunta por el sentido de ser, lo hemos visto, es el tema de la ontología fundamental. Pero, en efecto, surge la pregunta acerca del

15 *Ibid.*, 2.

16 El uso que de comillas y cursivas hace Heidegger en el *opus magnum* es de difícil desciframiento, aunque no por esto menos determinante para una adecuada comprensión de los distintos matices a los que alude el característico proceder heideggeriano de formular dos pensamientos, o más, en una única expresión. La mirada hermenéuticamente atenta debe aprender a hacerse bifocal, o incluso, si se permite el neologismo, trifocal, como lo es el pensamiento que pretende conquistar. En lo que concierne al concepto en cuestión, Heidegger introduce súbitamente desde la primera página del tratado (el «Prólogo en el cielo», como lo denomina R. Safranski), la distinción terminológica entre «ser», sentido del ser y sentido del «ser», sin que en este momento, ni en ningún otro de *Ser y tiempo*, haga explícitas las razones de la distinción gráfica. Es conocida la incomodidad de Ernst Tugendhat frente a la peculiaridad del estilo heideggeriano. «El uso que Heidegger hace de las comillas no es uniforme. Por ejemplo, dos frases después [en el mismo pasaje al que nos estamos remitiendo] vuelve a emplear «ser» entre comillas, pero ya aquí es discutible si se mienta la expresión (la palabra) o no. En la segunda de las frases citadas no hay ambigüedad alguna sobre que se trata de la expresión; Heidegger mismo lo dice. No hay, por tanto, dificultad alguna para comprender la pregunta por el sentido. La pregunta por el sentido de X tiene un sentido claro si con «X» se mienta una expresión. En consecuencia, la pregunta heideggeriana por el ser no ofrecería ninguna dificultad si se entendiera como pregunta por el sentido de «ser» [...]. Pero Heidegger, inmediatamente, para dejar las comillas, va más allá, y dice: «y así es cosa de plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser», y es claro para todo experto que Heidegger no habla aquí del sentido de una expresión» Ernst Tugendhat, «La pregunta de Heidegger por el ser», *Revista de filosofía* 11 (1994): 4. Nuestra hipótesis dista mucho de la posición de Tugendhat; aunque aquí no pueda ser desarrollada con suficiencia, sí debemos señalar que (1) «sentido del ser» es la forma en la que Heidegger comprende su apropiación de la pregunta metafísica; (2) «ser» es la manera metafísica de comprender aquello a lo que Heidegger alude e intenta desentrañar (1), a decir: el olvido del ser y la confusión del ser con el ente; sin embargo, (3), la forma heideggeriana de comprender la pregunta (1), no puede dejar de reconocer su carácter temporario y, en consecuencia, debe emprender una destrucción fenomenológico-hermenéutica de la historia de la ontología (2). Los tres matices se condensan en una única expresión, justamente aquella que dirige todo el proyecto *Ser y tiempo*: «replanteamiento de la pregunta por el sentido del «ser»». Cf. Ernst Tugendhat, *op. cit.*, 3-26.

modo en que semejante tarea puede ponerse en ejecución y, sobre todo, alcanzar su cometido. La pregunta por el método, se dirá, evidentemente es de crucial importancia para toda investigación científica. Con lo cual no es ninguna novedad que el tratado *Ser y tiempo* se pregunte por la forma de tematización de su «objeto» y que escoja el método fenomenológico para lograr el propósito que se ha impuesto. Así, pues, parecería que el proceder de Heidegger a la hora de señalar explícitamente la manera en la que podrá accederse a la pregunta ontológica fundamental, es, no tan solo predecible, sino obligatorio de acuerdo a las reglas básicas de una exposición científica.

De momento, mandemos de paseo a esta interpretación tópica e ingenua del papel del «método» en la investigación filosófica. Nuestra intención se dirige a mostrar, por el contrario, que en el caso de la pregunta por lo que signifique ser, el núcleo de toda la cuestión reside justamente en la caracterización de la forma de acceso que le es propia y, además, *exclusiva*.

La pregunta por el ser es, hasta cierto punto, una aporía radical, una pregunta que no tiene una respuesta y que, además, no puede ser, en sentido estricto, una pregunta. La razón nuclear de esta constitución aporética de la pregunta ontológica fundamental reside en que, en efecto, del ser no podemos tener en ningún caso una «experiencia» directa. Y esto no solo en el sentido de que el ser no sea pasible de una percepción física-material-y-corpórea, cosa que por lo demás es una trivialidad evidente, sino porque el ser no se «da» de ninguna manera. En todo caso, el ser nunca se hace presente de una forma expresa. Lo que se da, lo que está ahí, es el ente. Frente a lo que nos comportamos, pensamos y deseamos es ante el ente. En este sentido, si la pregunta por el ser *debe y puede* ser planteada, no tan solo es preciso *leer* el sentido de ser a través del ente¹⁷; sobre todo es preciso mostrar cómo es posible que el ser se dé, cómo tiene lugar la donación. Esta difícil cuestión, en la que Heidegger en

17 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 27. Del mismo autor: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Madrid: Alianza, 2003), 423.

ningún caso se la pone fácil dejándola de lado, es discutida en el párrafo siete de *Ser y tiempo*. Así, luego de exponer el concepto de ontología fundamental, y de la doble tarea de analítica y destrucción (*Destruktion*) en la que se despliega, Heidegger afirma que:

Con la pregunta conductora por el sentido de ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un «punto de vista» ni a una «corriente» filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión «fenomenología» significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el *qué* [Was] de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* [Wie] de esta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación de las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas¹⁸.

Con ello se resaltan dos aspectos que, como tendremos oportunidad de sostener, se coimplican mutuamente. En primera instancia resulta significativo el paso que opera Heidegger en el concepto de fenomenología del *Was* al *Wie*. Por contraposición a la primera etapa de la fenomenología, en la que con Husserl esta era determinada como descripción imparcial de los contenidos de la conciencia (objetos) o como fenomenología trascendental del Yo absoluto¹⁹, Heidegger concibe lo esencial de la fenomenología no en la tematización y determinación de un contenido quiditativo, sino ante todo como el concepto de un método y, en este sentido, como explicitación del cómo de la investigación filosófica. La fenomenología, en tanto que método *de la* ontología, no consiste en otra cosa sino en ese *Wie*. ¿Qué significado tiene el paso fenomenológico del *Was* al *Wie*? ¿Qué tiene que ver esto con la cuestión del ser y de su accesibilidad? ¿Qué conexión hay entre *Wie* y ser (*Sein*)? Seguramente con el concepto de ser sucede también que este no puede ser explicado desde un

18 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 48.

19 Cf. Otto Pöggeler, «Fenomenología-filosofía trascendental-metafísica», en *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid: Alianza, 1986), 72-92. Véase también: Daniel Herrera Restrepo, «Husserl y el mundo de la vida», *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 153, Vol. 52 (2010): 247-274.

contenido quiditativo, sino que su explicación debe buscarse en otro lugar, pues además en tal contenido ya está puesto previamente como el fondo de su posibilidad (en este sentido: pre-sub-puesto). Lo segundo que cabe resaltar de manera indicativa antes de ir al detalle de la cuestión, tiene que ver con la convicción de Heidegger según la cual la concepción del método fenomenológico debe hallarse de tal suerte arraigada en la ontología fundamental, que sea la que determine el cauce fundamental de sus indagaciones. ¿Cuál es, pues, esa señalada vinculación estructural entre fenomenología y ontología?²⁰

2.1

Del concepto griego de fenómeno, *phainómenon*, es propia una doble significación por vía de la cual es posible una interpretación originaria del mismo. Cabe resaltar que se trata de una doble significación y no, por ejemplo, de dos acepciones de una palabra cualquiera. Justamente en la comprensión de la sinergia entre estas dos significaciones, reside todo el problema (de la ontología). En primera instancia, *phainómenon* significa lo que se muestra en sí mismo, lo autoestrante. En virtud de su conexión con *pháino* (llevar a la luz, traer a la claridad), dice Heidegger, «Los φαινόμενα, «fenómenos», son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)»²¹. Ahora bien, el concepto de fenómeno de esta manera concebido contiene en sí la posibilidad de que lo que se muestra se muestre como lo que él no es en sí mismo; el «ente», ateniéndose a esta forma de mostrarse, puede tan solo parecer (*scheinen*). En consecuencia, también en el concepto griego de fenómeno reside la significación de lo aparente, de apariencia (*Schein*), de parecer²². Tenemos, entonces, que «fenómeno» puede significar: «lo que se muestra en sí mismo», pero también «lo que

20 Para la respuesta a esta pregunta, también debe consultarse Pulido, Jorge Enrique, «Ser-aparecer-comprender», *Praxis filosófica* 36 (2013): 225-249.

21 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 49.

22 Cf. ídem.

se muestra como lo que no es». ¿Cuál es la conexión de estas dos significaciones, aparentemente incoherentes y yuxtapuestas?

Para abordar adecuadamente esta cuestión realicemos algunas precisiones al fenómeno entendido en tanto que apariencia (*Schein*). Fenómeno como *Schein* no debe ser concebido como si *detrás* del fenómeno existiera algo de lo cual este fuera un *anuncio*, un *síntoma* o un *indicio* de algo que no se muestra, de algo que parcialmente es inaccesible en sí mismo, pero que finalmente terminará por ser desvelado. Pero fenómeno como *Schein* tampoco quiere decir lo que se manifiesta (*Erscheinung*) pero que en su trasfondo presupone algo que en absoluto se muestra, algo a lo cual no concierne el carácter de hacerse patente, como la cosa-en-sí de Kant²³. *Schein* debe ser entendido, antes bien, en el sentido de lo que se muestra como siendo otra cosa, por tanto, como no siendo lo que se muestra en el mostrarse y sin embargo, ninguna otra cosa más. La diferencia con la cosa-en-sí de Kant reside en que de *Scheines* es propio el mostrarse-en-sí-mismo, *pero como lo que no es*; el mostrarse de *Schein* es el ocultarse, sin dejar nada atrás, sin suponer algo que no pueda llegar a mostrarse. La cosa-en-sí, por su parte, *no se muestra jamás*. *Schein* es pura mostración que se da, empero, ocultándose. Su mostrarse se reduce a su ocultación. Detrás de este mostrarse como lo que no es no hay nada (no hay ninguna cosa-en-sí)²⁴. En este orden, la negatividad de *Schein* no es la de lo que se manifiesta escondiendo la raíz de su manifestación, raíz que nunca llegaría a hacerse patente. La negatividad de *Schein* consiste en que su forma de darse consiste en darse como lo que no es, y nada más. *Schein* es el mostrarse que se muestra en tanto que se oculta, en tanto que se nos esconde y se nos escapa, y, en este sentido, nos engaña. Por tanto, *Schein* tampoco supone la aparición de algo que en

.....

23 En este sentido véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2008), B XXVI, B XXVII y ss., B 33 a B 73; la *Estética trascendental* lleva a cabo la dilucidación de los conceptos de espacio y tiempo sobre la base de la distinción fenómeno-cosa en sí.

24 En medio de la abundante bibliografía acerca de la relación Kant-Heidegger, Róbson Ramos dos Reis ha destacado la manera en la que bajo la perspectiva del *Kantbuch* de 1929 la relación mentada se torna en términos de una interpretación *fenomenológica* de la ilusión trascendental, interpretación que ressignifica el papel de la lógica y la dialéctica trascendentales. Véase «Heidegger e la ilusão trascendental», *Studia heideggeriana*, Vol. 1 (2011): 183-218.

absoluto se muestra («fenómeno» en sentido kantiano), sino que ante todo presupone y se funda en el fenómeno entendido como lo que se muestra en sí mismo. Así pues, dicho con Ainsbinder, «la apariencia es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer»²⁵.

Ahora bien, para dar una explicación de la correlación existente entre las dos significaciones de fenómeno, es preciso que pongamos el análisis recién hecho en conjunción con lo que hemos aclarado en la explicación de la primera de nuestras hipótesis. Hasta aquí hemos expuesto tres aspectos inherentes a la problemática ontológica que debemos traer nuevamente a presencia. En primera instancia, mostramos por qué no es lícito confundir el ser con el ente y en qué sentido *hay* una diferencia radical entre ser y ente. En efecto, el concepto de ser está más allá de toda determinación entitativa y, en este orden, el concepto de ser puede ser «definido» formalmente como lo que se distingue de todo ente o, lo que es lo mismo, como una nada de ente. Se hace comprensible, entonces, por qué acerca del ser en cuanto aquello de lo que no se puede hablar, al modo de la lógica y la ontología tradicionales, es mejor «callar», puesto que la experiencia que aquí está en cuestión resulta inexpresable para esta *peculiar* forma de discurso. «El ser del ente no es él mismo un ente», dice Heidegger. Correlativamente observamos que, no obstante esta escisión de principio, el ser ya se encuentra supuesto en todo trato con entes y en toda determinación del ente. En la significación literal del término «ente», «lo que es», «lo siendo», ya se encuentra comprendido eso de ser. «Ser es siempre ser del ente», afirma Heidegger. Y es por esta vía (la vía que pasa a través del ente) por la cual tenemos acceso al ser, ya que, y esto fue lo último que señalamos, del ser no podemos tener una experiencia directa. Todo acceso al ser, si pensamos tal acceso al modo como lo tenemos del ente, el cual se nos da sin más y con el cual

25 Bernardo Ainsbinder, «Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno», *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* 6 (2008): 20.

ya nos las tenemos desde siempre, nos está «cerrado». Y sin embargo el ser es lo *abierto* pues ya en el trato más básico con lo que es el caso, se nos ha anticipado la comprensión de ser²⁶. La reunión indisoluble de estos tres aspectos que solo son escindibles analíticamente, la conceptualizamos a partir del término dinámica óntico-ontológica, con la intención de señalar de la manera más palmaria la estructura que aquí se juega. Pero ahora empieza a insinuárenos que esta dinámica, o diferencia y conexión entre ser y ente, al parecer, no es otra que la que se ha puesto de relieve a propósito del concepto de *Schein*, del insalvable movimiento entre manifestación y 'ocultamiento en el que consiste el fenómeno, y que eso de ser, *Sein*, no consiste en otra cosa sino en dicha dinámica. Con esto parecería que de un modo arbitrario tomamos partido por una determinada significación de «fenómeno», olvidando dogmáticamente la que se ha llamado fundamental en tanto que es aquella sobre la base de la cual puede darse el fenómeno como *Schein*. Vamos a mostrar, entonces, cómo *Schein* es el concepto *fenomenológico de fenómeno* y, desde aquí, en qué sentido la dinámica óntico-ontológica es, de consuno, una dinámica onto-fenomenológica.

Empecemos por esto último. La relación de fundamentación entre fenómeno como lo que se-muestra-en-sí-mismo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), como lo patente (*Offenbare*), y fenómeno como *Schein*, antes que ser un argumento problemático, debe ser interpretado en un sentido positivo. Pues, en efecto, lo que se da, lo que comparece, es el ente, y nunca el ser. Todo lo contrario: el ser solo se da desde y en el trato con el ente. El mismo Heidegger ha identificado, lo hemos visto, este sentido de fenómeno como lo patente con el ente. Recordemos el pasaje que citamos hace un momento: «Los φαινόμενα, «fenómenos», son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identifica-

26 Heidegger afirma en *Introducción a la metafísica*: «Cualquiera sea la forma como se interprete al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como «energeia», o como eterno retorno de lo mismo, en todos estos casos el ente aparece como ente a la luz del ser». Citado en Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 164.

ron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)»²⁷. Pero el fenómeno así entendido, *necesariamente* deja por fuera (dicho con más rigor: lo pre-sub-pone), precisamente aquello en lo que se hace visible: la luz del día, la luz. En este sentido, así como ser, *Sein*, solo nos es dado desde y en la comparecencia del ente, así también *Schein* solo es posible sobre la base del mostrarse-en-sí-mismo, del fenómeno en sentido originario, pero sin reducirse a este. *Schein*, así como *Sein*, no es pura patencia, sino también ocultamiento, opacidad.

Para dar un rodeo explicativo adicional en la demostración de esta segunda hipótesis, podemos enfatizar el asunto desde el símil de la luz. En efecto, así como la luz misma a la vez que pone en la claridad de lo visible las cosas que percibimos ópticamente no es ella misma vista de modo inmediato –en sentido estricto el ojo no puede ver la luz plena dado que cuando lo intenta es enceguecido; la atmósfera es ya un filtro– asimismo el sentido de ser como aquello en cuya claridad todo es alumbrado no es él mismo pasible de una comprensión inmediata. Y sin embargo, en lo iluminado por la luz se encuentra esta de alguna forma presente, aunque nunca como tal luz sino siempre como iluminado, esto es, ocultándose como tal, retirándose como luz para que lo iluminado pueda hacerse visible. El sentido de ser exige, desde su índole más interna y propia, de parte de una investigación que pretenda hacerlo manifiesto que esta emprenda un rodeo a través de lo iluminado por él para que de esta forma sea accesible. Pero accesible no en el sentido en el que, por así decirlo, pudiera alguna vez dotarse al ojo de una capacidad para mirar de frente al sol y a la luz plena, sino en el sentido de un reconocimiento de su carácter fenomenológicamente impenetrable, esto es, como *reconocimiento* de que semejante luz no puede ser captada pero precisamente en tanto que es lo que hace todo visible²⁸.

27 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 49.

28 Sobre la relación de la luz con el ojo y la visión véase: Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1998), L II, 412a – 413a 10 y 418a 25 – 419b 5; L III, 425b 10-25. También: *Del sentido y lo sensible* (Madrid: Aguilar, 1973). Acerca de este tema y, en general, del pensamiento todo de Aristóteles, véase: Alejandro Vigo, *Aristóteles. Una introducción* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), 93-119.

Mas con esta dilucidación de acuerdo a la cosa, se hace problemática la relación de fundamentación que señalamos antes. Tal problematicidad radica en que aquella es una forma *ingenua* de comprender el fenómeno (como lo automostrante). En efecto, con arreglo a la naturaleza de la cosa, se hace precisa una torsión, una inversión, en la significación doblemente articulada de fenómeno, con miras a ganar un concepto fenomenológico de fenómeno. Pues, si en principio hemos visto de acuerdo a un análisis *formal* cómo el concepto de fenómeno en tanto lo patente es supuesto en la segunda de las significaciones de que es pasible el término, ahora, poniendo en conjunción toda la tematización heideggeriana en torno a «fenómeno» con la primera hipótesis, tenemos que es en virtud de la apariencia, *Schein*, que tiene lugar la patencia, *Offenbare*. En efecto, pese a que lo que se nos da a simple vista, lo que se muestra, es el ente, este es en virtud de «algo» que no se muestra, de algo que constitutivamente se mantiene oculto, *el ser del ente*, pero que sin embargo, es «su sentido y fundamento»²⁹. De este modo, el sentido del ser en general por el que inquiere la pregunta de Heidegger no debe ser buscado ni en el ente que simplemente se nos da, ni en el ente en tanto que ente, sino en el *juego*, en la *dinámica* mostración-ocultamiento, propio de *Schein*.

De este modo, *Schein* y *Sein*, lejos de ser lo inaccesible, o lo dado en presencia ya desde siempre, son conceptos que apuntan, más bien, a un movimiento oscilante e insalvable entre lo que se muestra y lo que se oculta. Así pues, como dice Aibinder, «si el ser es lo inaparente, como lo mostrara la tradición, si no es directamente captable, no lo es porque sea lo que se sustrae a toda aparición posible [...], sino porque aparece siempre como otra cosa, es este aparecer como otra cosa, ese no aparecer *leibhaftig*, ese no aparecer sino como apariencia»³⁰. Con esto logramos una determinación del concepto fenomenológico de fenómeno, que no tan solo nos ha permitido ver

29 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 55.

30 Bernardo Aibinder, op. cit., 21.

en qué sentido la dinámica óntico-ontológica es asimismo una dinámica interna de la fenomenología, sino que además nos permite comprender el papel de principio del «método» en filosofía, a la vez que deslindar la fenomenología de Heidegger de otras interpretaciones. En palabras de Leyte:

(...) el fenómeno, lejos de ser lo que se presenta con toda claridad a una conciencia, es ello mismo constitutivamente oculto. Para ser más exactos, el fenómeno es aquello que rehúsa aparecer. Si la llamada de la Fenomenología rezaba «¡a las cosas mismas!», la evocación de Heidegger no varía, lo que ocurre es que reconoce una resistencia insalvable, al menos si se la juzga a la luz del propósito de la Fenomenología. Porque si se la juzga a la luz del propio Heidegger, [...] la máxima «¡a las cosas mismas!» cobra un nuevo y doble sentido: por una parte, la búsqueda de las cosas tiene que pasar por el reconocimiento de su constitución, que reside en su carácter oculto; por otra, tal vez haya que reconocer que ni hay cosas ni son posibles, pero precisamente porque el ideal de la conciencia moderna las ha definido como claras y distintas, según Descartes, o absolutamente descriptibles fenomenológicamente, según Husserl. Y esto último significa que en realidad, cuando Husserl habla de cosas lo está haciendo de «contenidos» de la conciencia o, en un sentido más amplio, de objetos. Pero un objeto no es una cosa, sino, muy al contrario, seguramente su negación³¹.

3

El recorrido adelantado hasta aquí ha mostrado una conexión estructural entre la ontología fundamental y la fenomenología heideggerianas. Sin olvidar los estudios anteriores, nos encontramos ahora en condiciones de elaborar nuestra tercera hipótesis, a través de la cual arribaremos a la comprensión de la unidad originaria entre ser-aparecer-comprender³². En tal sentido, el presente análisis no tan solo pondrá de relieve en el *Dasein* una primariedad óntico-ontológica, sino, también y ante todo, una primariedad onto-fenomenológica, aunque, ciertamente, esta otra primariedad del ente que debe ser analizado en el marco de la pregunta ontológica fundamental, guste de ocultarse.

31 Arturo Leyte, *op. cit.*, 33-34. De este mismo autor véase: «Hegel y Heidegger. «Fenomenología del espíritu» y «fenomenología del tiempo»», en Alfredo Rocha, ed., *Martin Heidegger. El testimonio del pensar* (Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009), 282-308, especialmente 284 y ss.

32 Véase también Pulido, Jorge Enrique, *op. cit.*

3.1

La argumentación ofrecida en la exposición de las hipótesis anteriores, nos permite sostener que la ontología fundamental heideggeriana debe ser interpretada como la elaboración de la pregunta por el sentido de ser en general en términos de una presentación de la situación onto-fenomenológica que le es propia, a través del cumplimiento del destino inherente a la posibilidad del planteamiento de dicha pregunta que como elaboración de un ente en su ser, exige que el *Dasein* sea determinado en su ser *en virtud de que es el ente en que tal situación puede mostrarse fenomenológicamente*. Ahora bien, la dilucidación ontológica de tal ente (del *Dasein*) con miras a la problemática ontológico-fundamental es denominada por Heidegger *analítica existencial (esistenziale Analitik)*. A su luz se mostrará el primer rasgo del carácter doblemente señalado del *Dasein*.

En primera instancia, dice Heidegger, es propia del *Dasein* una primariedad *óptica*. Esta consiste en que el *Dasein* es el ente al que en su ser *le va* su propio ser. El *Dasein* es un ente de tal índole que su ser no le es ajeno, extraño, sino que, antes bien, en todo modo de ser suyo, es siempre su propio ser el que está en juego. El ente que somos en cada caso nosotros mismos es de tal índole que su ser le está entregado a sí mismo y que en cada decisión u omisión arroja los dados de su propio vivir. En efecto, el *Dasein* no es simplemente un ente que está ahí, dado de una vez y para siempre (como la piedra, la silla, etc.). Por el contrario, su modo de ser implica que en toda ejecución de su existencia es él mismo el que está puesto en cuestión. Y esto de tal suerte que no puede realizarlo unas veces sí, y otras no. En esencia, no «puede» ni realizarlo, ni no realizarlo, sino que ya desde siempre tiene que ser su ser como ser suyo; la situación según la cual para el *Dasein* es su propio ser el que siempre está en cuestión, no es una alternativa, sino aquello en lo que para este ente consiste ser.

Esto quiere decir, entonces, que el ser de este ente no puede ser determinado por la ontología desde un contenido quiditativo; tales

determinaciones, al contrario, son propias de todo otro ente que no es el *Dasein*. De ahí que Heidegger emplee una ironía conceptual para poner de relieve este carácter de ser y, a la vez, para señalar que el modo tradicional de determinar el ser del ente no es aplicable a un ente a tal punto señalado: «La "esencia" del *Dasein* consiste en su existencia»³³. Lo cual quiere decir que la dilucidación del ser de este ente debe hacerse en orden a su existencia y a la inherencia de su ser respecto de su propio ser. «Todo ser-tal [todo "qué"] de este ente [-dice Heidegger-] es primariamente ser. Por eso el término "*Dasein*" con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, *sino el ser*»³⁴.

Todo lo anterior no debe entenderse, sin embargo, en el sentido de un carácter de ser que sea propio de un género de entes. Más o menos como si se tratara de una propiedad del género *homo sapiens* de la cual no hiciéramos más que participar en cuanto miembros de ese universal. A la inversa, el ser que le va a este ente es siempre y cada vez el *mío* propio. Sobre la base de este ser-cada-vez-mío (*Je-meinigkeit*) es que el *Dasein* puede ser desde sí mismo o no serlo. Heidegger afirma al respecto:

El *Dasein* es cada vez su posibilidad y no la «tiene» tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse «aparentemente». Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede solo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal–, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser cada-vez-mío³⁵.

De aquí se desprende la segunda primariedad del *Dasein*. En virtud de que este ente siempre tiene una relación de ser con su ser, su existencia siempre le es *abierta*; el *Dasein* comprende su ser ya desde siempre de una determinada manera, el *Dasein* nunca es desconocido para sí mismo. Este carácter del *Dasein*, en cuanto

33 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 63.

34 *Ibid.*, 64. El subrayado no se encuentra en el original.

35 *Idem.*

abierto en su ser para su propio ser, es reconocido en *Ser y tiempo* como una primariedad *ontológica*, ya que revela que «la comprensión de ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*»³⁶. Tal comprensión de ser como carácter de ser del *Dasein*, no se agota, empero, en la comprensión de su propio ser, sino que implica, a su vez, una comprensión del ser de todo otro ente que no es en el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* posee, entonces, para la problemática ontológica una tercera primariedad, a saber, la de ser la condición *óntico-ontológica* de la posibilidad de todas las ontologías³⁷.

De lo anterior se desprende, como vemos, una coimplicación esencial entre ontología fundamental y analítica existencial. Por una parte, la ontología fundamental debe plantearse como analítica del ser del *Dasein* en la medida en que es propia de este ente, no tan solo una comprensión de su propio ser, sino asimismo una comprensión del ser de todo otro ente que comparece dentro del mundo, de suerte que las ontologías regionales tienen su fundamento *óntico-ontológico* en el *Dasein*. Mas, de otra parte, dicha analítica existencial, en cuanto puesta al descubierto del ser del ente que en su ser ya desde siempre se relaciona con el ser, presupone, y precisa si quiere plantearse de una forma *radical*, la pregunta por lo que quiere decir ser en general, ser en cuanto tal.

3.2

¿Se ha mostrado con esto, suficientemente, la necesidad de la analítica existencial para el desarrollo de la problemática ontológica? Hay algo en la sustentación anterior que no termina de convencernos, que no nos proyecta a la claridad total que debe caracterizar la *aprehensión filosófica* de las cosas primeras. La así llamada por Heidegger «preeminencia *óntico-ontológica*» del ente previamente a interrogar deja entre los lectores un agrídulce sabor de boca, un gusto extraño, que nos hace notar algo extraño, que nos lleva a extrañar algo. No

36 *Ibid.*, 33.

37 *Cf. Ibid.*, 34.

obstante, el tono y el desarrollo ulterior de la indagación del *opus magnum* no disminuye su contundencia ni su búsqueda de radicalidad; y con esto no hace más que afianzar la extrañeza que entonces vuelve al lector consciente de que se le ha quedado algo a la zaga, algo que el desarrollo de la problemática tiene entre manos, pero que paradójicamente no quiere ser entregado libremente al lector. Indicio de ello es el llamativo lugar que en la arquitectónica del tratado ocupa el §3. De acuerdo con la línea expositiva abierta por los dos párrafos anteriores, el mencionado §3 debería continuar desarrollando lo que Heidegger denomina la «referencia retrospectiva o anticipativa» entre la pregunta por el sentido de ser y el *Dasein*, es decir, la primacía de este ente, allende cualquier acusación de un *circulus vitiosus*. Pero no es esto lo que da el tratado, sino una serie de consideraciones acerca del modo en que las ciencias positivas y las ontologías regionales tienen en su base y exigen una ontología fundamental. Se trata, pues, de una especie de velo, de pantalla, de máscara, que retarda la dilucidación de la primariedad del *Dasein*.

Partimos aquí de la convicción según la cual la situación anterior no obedece ni a un descuido expositivo, ni un yerro de la planeación, ni mucho menos a una estrategia retórica de distracción. ¿Cuáles son, entonces, sus motivos fundamentales? El tratado *Ser y tiempo* asume a tal profundidad la problemática fenomenológica, que no puede menos que reflejar en la estructuración de la exposición escrita la dinámica onto-fenomenológica mostrando al ocultar y ocultando al mostrar³⁸. Así pues, observamos que la primariedad óptico-ontológica, por así decirlo, ni oculta ni muestra absolutamente, solo da señales o indica hacia lo fundamental. Por el momento debemos preparar el camino que nos conduzca hacia eso fundamental, haciendo notar que la pre-emiencia del *Dasein* solo se vislumbra plenamente cuando se repara en su carácter onto-fenomenológico, un carácter que, como corresponde con el ocultarse del fenómeno, tiene que resultar el menos evidente.

.....

38 El autor ha desarrollado este tema en el artículo titulado «Fenomenología de «Ser y tiempo» o la obra como fenómeno», en *Temas y problemas en filosofía contemporánea*, José Luis Luna, ed. (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, en prensa).

La manera más idónea de presentar este asunto es retomando dos anticipaciones que ya fueron ofrecidas. La primera de ellas tiene que ver con el sentido fenomenológico del fenómeno en tanto aquello que se muestra (como otra cosa), aquello que se hace manifiesto (en su ocultación). La segunda consiste en el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*, sobre cuya base este ente puede efectuar su ser desde sí mismo o *no hacerlo nunca*. Desarrollar esta última idea en la línea de resaltar la inmediata impropiedad del *Dasein* como la ocultación, la pérdida o la no conquista de su ser, es nuestro siguiente propósito.

En lo que tiene que ver con la dilucidación del ser del ente que somos nosotros mismos (del hombre) el proceder más natural (dominante) consistiría en interrogar *qué es el hombre*. No obstante, se nos ha hecho transparente en los estudios anteriores que una orientación de este tipo es inadecuada para determinar el ser del *Dasein*. Dicho ser no es un estar-ahí dado de una vez y para siempre, no es un ser estático, sino existir y tener-que-ser. En lugar de un *qué* –se dijo también– este ente parece tener que ver, más bien, con un *quién* (existir). Una cosa es un *qué*, no un *quién*; una cosa es un *algo*, no un *alguien*; una cosa es un *esto*, no un «este». Si para determinar el ser del *Dasein* hay que orientar la pregunta hacia el *quién* de este ente se hace evidente y obvio, en la medida en la que el ser de este ente consiste en ser cada vez mío, que la respuesta debe determinarse desde el «yo», desde el «sí mismo», desde el «sujeto», desde el «sí» (*das Selbst*)³⁹. De este modo, el *quién* sería lo que a pesar del cambio de las vivencias se mantiene idéntico a sí mismo y puede de esta suerte relacionarse con la multiplicidad variable y contingente. A pesar de la obviedad de estas determinaciones, Heidegger no deja de señalar que en el fondo esquivan la problemática del ser del *Dasein* determinándolo desde el modo de ser de los entes que no tienen nada que ver con él, esto es, desde una ontología de las cosas. En el fondo, el ser del *Dasein* se piensa aquí como un estar-ahí (*Vorhand-*

39 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 135.

enheit), como una cosa más que comparece dentro del mundo, mas no como existir. La analítica ontológica del *Dasein* debe perseguir el ser de este ente *y*, si quiere ser fenomenológica, debe radicalizar la indagación aún a costa de contravenir al sentido común.

Si en la adquisición de los enunciados óntico-ontológicos la presentación fenoménica del modo de ser del ente mismo ha de mantener la primacía incluso por encima de las más evidentes y usuales respuestas y problemas de ellas derivados, entonces la interpretación fenomenológica del *Dasein* deberá ser *preservada* de una tergiversación de la problemática en lo relativo a la pregunta que ahora planteamos⁴⁰.

La forma en la que se lleva a cabo la preservación y la custodia de la problemática ontológica originaria del *Dasein* se realiza a través de una introducción en el esquema sujeto-objeto –en tanto modo dominante de comprender el problema– para hacerlo estallar desde dentro en esa suerte de *reductio phenomenologiae ad absurdum* que lleva a cabo *Ser y tiempo*. La aparente paradoja de esta forma de encarar el problema del acceso originario al ser del *Dasein* se resuelve si se considera que el punto de vista existencial permite comprender la relación que se da entre una fenomenología formal de la conciencia y una fenomenología existencial del *Dasein* como una relación de fundamentación *y*, en este sentido, el carácter fenomenológicamente derivado de una tal «fenomenología» formal de la conciencia a pesar de que su problemática pueda llegar a tener legitimidad⁴¹. Al respecto pueden señalarse por lo menos tres cosas. En primer lugar, los análisis en torno a la mundaneidad⁴² ponen de manifiesto que jamás se da un sujeto sin mundo *y* que el *Dasein* no tiene que salir a descubrir su mundo en la medida en la que ya desde siempre ha sido arrojado por sí mismo a ser-en-el-mundo. En

40 *Ibid.*, El subrayado no hace parte del texto.

41 Véase, para la forma en la que el modo ontológico fundamental de abordar los problemas modifica, radicalizándolos, la escogencia de los fenómenos, su interpretación *y* los resultados a los que llega la fenomenología formal de la conciencia de Husserl: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «Lógica *y* verdad en la fenomenología de Heidegger *y* de Husserl», en *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, *op. cit.*, 75-90.

42 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §§14-18.

segundo lugar, y de acuerdo a los resultados del análisis del «uno», quizás el Dasein diga de sí mismo «yo soy», «yo soy», precisamente cuando no es él y cuando se ha encubierto a sí mismo su propio sí-mismo sin consideraciones. De este modo, el «yo soy» y, en general, las formas dominantes de comprender el sí-mismo, serían, como dice Heidegger, una tentación y una trampa del Dasein para sí mismo. Desde un punto de vista óntico, en efecto, el Dasein lo soy siempre yo mismo y sin embargo, no es legítimo trasladar esta aparente evidencia al plano de una determinación ontológica del sí-mismo. Así, pues, el «yo» debe ser concebido como una indicación formal sin compromiso de que en su interpretación ontológico fundamental se pueda revelar como su «contrario», esto es, como «no-yo», determinación que, en lugar de significar una carencia de «yoidad» (Ichheit), es por el contrario una forma de ser del propio yo, como sucede en la pérdida de sí (Selbstverlorenheit)⁴³.

Si es cierto que entre el ente que somos nosotros mismos y todo otro ente que comparece dentro del mundo existe una diferencia ontológica radical, o sea, dicho de manera rápida, si es cierto que el hombre se distingue de una piedra, la determinación de su ser debe precaverse de interpretarlo subrepticamente como una cosa que simplemente está-ahí, puesto que la índole existencial de este ente hace volar en pedazos la «ontología» de las cosas así entendidas y, a una con esto, toda la forma tradicional de abordar la determina-

43 Cf. *Ibid.*, 136. Esta crítica de Heidegger afecta a toda la filosofía egológica, desde Descartes a Husserl, en tanto que dicha perspectiva se basa en la ingenua consideración de que la expresión «yo soy» proveería un adecuado hilo conductor para la interpretación del ser del «sujeto». Cf. Alejandro Vigo, «Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del «nosotros»», *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 4 (2006): 47-90. Véase también: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, 139-140. Para una aclaración del concepto de indicación formal (*Formal Anzeige*), véase: Bernardo Aibinder, «Una huella invisible. La indicación formal revisitada», en Martin Heidegger. El testimonio del pensar, *op. cit.*, 61-78. A propósito de la forma en la que el concepto de fenómeno opera como una indicación formal, véase: Francisco de Lara, «El concepto de fenómeno en el joven Heidegger», *Eidos* 8 (2008): 234-256.

ción del ser del hombre⁴⁴. La intención de hacer justicia al ser del *Dasein* y de dar cuenta, desde esta interpretación, de la existencia en común precisa que, sobre lo venerable e inadvertidamente influyente que pueda llegar a resultarnos la ontología clásica, se atienda al carácter singular de su primariedad óntico-ontológica. Este es el horizonte que debe guiar la interpretación del convivir.

El *factum óntico* de la existencia con otros y del carácter compartido del mundo que aparece en la interpretación de la mundaneidad, debe ser interpretado desde un punto de vista *ontológico*. El *factum* del convivir, entonces, solo será llevado a relevancia cuando se lo ponga en el horizonte ontofenomenológico. El fenómeno así interpretado muestra que en la condición respectiva del ente intramundano se acusa la coexistencia de los otros y, sobre esta base, se da la proyección al mundo en común (*Mitwelt*). Los otros no aparecen como una cosa más de la cual hay que ocuparse, sino que aparecen en tanto que comparten conmigo la misma forma de ser, en tanto que se las tienen con el mundo en la misma forma en la que a mi *Dasein* propio le corresponde. Para el *Dasein* los otros aparecen en el modo de ser de la *coexistencia* (*MitDasein*). «Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo *Dasein* que lo deja en libertad –*también existe y existe con él*»⁴⁵. Si este enunciado es interpretado en un sentido ontológico radical, tenemos que nunca se da, como hemos dicho, un sujeto sin mundo, sino que el *Dasein* individual y propio solo es plenamente *Dasein* en la medida

44 A través de su interpretación de Aristóteles, en los primeros cursos que ofrece en Friburgo, Heidegger emprende la tarea de dotar a la investigación filosófica de un nuevo y radical sentido que rompa el estrechamiento conceptual que no permite dar cuenta de la singularidad ontológica de lo que, en su momento, denomina la vida fáctica. Ya desde entonces Heidegger reconoce que la incapacidad de la filosofía tradicional para dar cuenta del fenómeno de la vida fáctica lleva pareja una parcialidad en la idea de ser en general. Véase la forma en la que esto queda recogido en el texto conocido como «Informe Natorp»: Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, *op. cit.*. Véanse también: Alejandro Vigo, «Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del «nosotros»», *op. cit.*, y la presentación del papel jugado por la confrontación con Aristóteles en los cursos que anteceden a la publicación de *Ser y tiempo* en: Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger* (Madrid: Trotta, 2002).

45 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, 138.

en que es coexistencia con otros y en que estos «otros», en un modo que hay que determinar a fondo, constituyen su propio ser. Ahora bien, el ser de este ente que es el *Dasein* es un ser-en-el-mundo. En consecuencia, si es cierto que los otros no son añadidos del «sujeto» sino que constituyen lo más intrínseco de su «subjetividad», ahí, en la mundaneidad del mundo como carácter más propio y constitutivo del *Dasein*, han de hacerse manifiestos. Es cierto que el ser del ente intramundano remite, dependiendo del caso, al portador, al dueño, al destinatario, al comprador, al fabricante, etc. Mi existencia en el mundo no es, por ende, una existencia atómica, sino que por el contrario se juega ya desde siempre en un mundo en común. Sin embargo, estas observaciones no son enunciados ontológicos; se trata de apreciaciones ópticas hasta cierto punto triviales. El *factum* queda ontológicamente interpretado cuando se determinan las consecuencias de su «realidad» en el sentido de una puesta de relieve de su fondo de posibilidad. Para exponer dicho fondo es preciso traer a presencia ciertos aspectos de los análisis sobre la mundaneidad como única vía para comprender la fenomenología de la existencia en común de Heidegger⁴⁶.

46 Cuando los análisis del capítulo IV de *Ser y tiempo* se ponen en directa conexión con los estudios referidos a la mundaneidad del mundo que inmediatamente le anteceden (capítulo III), a la vez que con los que tratan del ser-en (capítulo V), esto es, cuando se ve el carácter intermedio y coyuntural que tienen los análisis de la impropiedad del uno para toda la problemática ontológica, a la vez que su sentido positivo y sobremanera fundamental para comprender de una forma originaria el ser del *Dasein*, se puede apreciar muy a las claras que dichos análisis en modo alguno tienen la intención de elaborar una sociología pesimista o una crítica de la cultura o de la decadencia de la sociedad. La lectura parcial e insular de los análisis del uno conllevan necesariamente esta consecuencia. A juicio del autor, Pierre Bourdieu realiza, sobre esta base, una crítica a Heidegger. Véase: Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger* (Barcelona, Paidós, 1991). El yerro se torna mayor cuando se considera que el autor pretende interpretar el carácter político de los textos de Heidegger desde una lectura que, apartándose de la interpretación por así decirlo externa de Víctor Farías, se atenga a su contenido y que lo interprete como «eufemistatización» de la concreción sociocultural de la que surge y de la que el discurso filosófico jamás logra desprenderse. *Ibid.*, 13-17. Véase también la discusión del libro de Bourdieu en: Hans-Georg Gadamer, «Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas», en *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder, 2003), 341-348. Sobre la crítica que puede realizarse a la filosofía de Heidegger desde la perspectiva de la modernidad resulta importante el texto de Slavoj Žižek, «The dealock of transcendental imagination, or, Martin Heidegger as a reader of Kant», en *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology* (London-New York: Verso, 2000), 9-69. Sobre la posibilidad de plantear una reflexión política en la filosofía de Heidegger, en discusión con las lecturas extremas de acusadores y apologistas, véase: Alfredo Rocha de la Torre, «Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía», *Franciscanum* 162, Vol. LVI (2014): 19-49.

Cuando el análisis heideggeriano del mundo parte del ente intramundano, ello deja ver que el ser de tal ente no se hace comprensible de una forma insular, sino que su ser remite desde siempre a algo otro que no es él. En primera instancia, esta remisión pone de relieve la totalidad remisional desde la que comparece el ente intramundano. Esta remisión interpretada ontológicamente quiere decir que es propia del ente una condición respectiva, un ser-con-respecto-a... Esta determinación ontológica conduce hasta el ser del *Dasein* como aquello en virtud de lo cual es puesto en libertad el ser del ente intramundano. El *Dasein* es el por-mor-del-cual es dejada comparecer la intramundaneidad. La mundaneidad, como horizonte sobre el fondo del cual comparece el ser del ente, es un carácter ontológico del *Dasein*. Ahora bien, siendo el co-*Dasein*, la coexistencia, un carácter ontológico de este estilo, dicha estructura ontológica ha de hacerse presente en la determinación de la mundaneidad, lo cual quiere decir que los «otros» –que así no serían «otros» que se adhieran artificialmente a mi ser– configuran el horizonte desde el cual se abre el mundo propio, el mundo en común y el mundo circundante. El Ahí del *Da-sein* es esencialmente abierto por los «otros»; el Ahí, interpretado con toda rigurosidad ontológica, es *co-Ahí*. La mundaneidad es *co-mundaneidad*. Así las cosas, el *Dasein* no se distingue de los otros que de esta suerte configuran su ser-en-el-mundo. El por-mor-de que abre la mundaneidad, es un por-mor-de-otros⁴⁷.

La conexión que hemos establecido entre coexistencia y mundaneidad arroja como resultado que los otros constituyen ontológicamente el ser del *Dasein*. En virtud del por-mor-de-otros que abre la totalidad de la condición respectiva el ser del *Dasein* es un *ser-con* (*Mit-sein*). No se trata en el caso de esta estructura de ser de una determinación postiza que se adhiera artificiosamente al ser del *Da-sein*, sino de todo lo contrario en tanto que dicho ser debe concebirse como ser-con, y punto. El *Dasein* no es diferente de su ser-con y solo

47 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 143.

es el ente que es en la medida en la que su *Da-sein* se abre como ser-con. En este sentido, podemos afirmar con Vigo que:

Así vistas las cosas, no hay, pues, [en *Ser y tiempo*] por un lado, el problema referido al ser del «sujeto» como tal, y, por otro, el problema referido al problema de la «intersubjetividad». Hay, en rigor, un único problema ontológico de base, el problema de la (inter)subjetividad, que comprende al mismo tiempo, y con igual originariedad, tanto el aspecto referido al «sí mismo» como el aspecto referido al «ser ahí con» o «coexistir»⁴⁸.

La tematización de algunos fenómenos que hacen parte de la facticidad del convivir proyectará luz sobre estas estructuras ontológicas. En todo ello brillará la primariedad onto-fenomenológica del *Dasein*.

Lo primero que resalta Heidegger es la tendencia y necesidad, a veces incluso implícita, del convivir a distanciarse de los demás y a buscar apartarse de lo que es el uso. También en la intención de llegar al nivel de los otros o de mantenerlos sometidos y sumidos al dominio se pone de presente la inclinación a la distancia que impera en la cotidianidad del *Dasein*. Esta tendencia a la distancialidad (*Abständigkeit*) supone que constantemente el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros, que ya se ha entregado a la apertura predemarcada por la existencia en común y que la existencia propia se realiza con miras a los otros. De este modo, mi *Dasein* no es en realidad «mío» sino que ya ha configurado la comprensión interpretativa del mundo desde lo que se dice, se cree, se desea y se espera. La apertura del mundo se ha realizado ya desde siempre desde ese fenómeno que Heidegger llama *el se, el uno (Das Man)*. En palabras del filósofo alemán:

(...) El *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquiera puede reemplazarlos. Lo decisivo es el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo

48 Alejandro Vigo, «Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del «nosotros»», *op. cit.*, 65.

forma parte de los otros y refuerza su poder. «Los otros» –así llamados para ocultar la esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente «*existen*» en la convivencia cotidiana. El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quién» es el impersonal, el «*se*» o el «*uno*»⁴⁹.

El uno, en la medida en la que así regula la apertura del mundo, tiene sus propias formas de ser. En primera instancia hay que señalar que el ser-con es hasta tal punto constitutivo del *Dasein* que este olvida su propio ser para entregarse a lo abierto por los otros y por el ámbito de comprensión que le es inherente. En la producción de artículos de consumo cualquiera es igual a otro y nadie se distingue de nadie. Lo producido está destinado para el término medio de los gustos, las medidas, las apetencias, los intereses y las necesidades, etc. La existencia en común disuelve al *Dasein* propio en lo abierto por los otros, de tal suerte que es ese horizonte compartido el que pone a su disposición la totalidad de su ser-en-el-mundo. Así, no se trata simplemente de «los otros», sino cada vez de mí mismo en la medida en la que mi propio sí-mismo es el estar entregado a la comprensibilidad custodiada por los otros. Dicha custodia es tal, que el uno se da en el modo de ser de la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*) en el sentido en el que procura mantener neutralizado todo conato de excepción, todo lo no-familiar, todo lo que le es ajeno. En virtud de esta tendencia a hacer valer el término medio y a establecerlo como última palabra en todo y para todo, el uno revela una tendencia más, a saber, una tendencia a la *nivelación* de todas las posibilidades de ser en el sentido en el que pone a disposición de mi propio *Dasein* el circuito de posibilidades más allá de cuyas fronteras nadie se atrevería a llegar, ni se espera de nadie un tal riesgo.

En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio

49 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., 146.

pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser⁵⁰.

Ahora bien, los fenómenos recién descritos constituyen, en su articulación, esa estructura de ser que en el tratado es reconocida como la *publicidad* (*die Öffentlichkeit*) del uno a través de la que este aligera el ser del Dasein propio y, con esto, lo excusa de la posibilidad y necesidad de empuñarlo por sí mismo. En la publicidad es en donde se juega la apertura del co-Ahí y de la co-mundaneidad y, por tal razón, esta estructura debe reconocerse como ontofenomenológica.

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como «la publicidad». *Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las «cosas», ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va «al fondo de las cosas», porque es insensible para todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera⁵¹.

En la medida en la que configura la interpretación que lleva a concreción la apertura estructural del co-Ahí del *Da-sein*, la publicidad es un fenómeno *positivo* y altamente importante para comprender de una manera ontológica adecuada la constitución de ser del ente que somos nosotros mismos y, a una con esto, la problemática pura de ser que desarrolla la ontología fundamental. El uno, como modo de ser del Dasein cotidiano en el que es llevado a realización el ser-con-en-el-mundo, es, asimismo, un fenómeno *positivo* que contribuye a una comprensión plena y concreta del ser de este ente. El uno no es en absoluto un fenómeno negativo con el que Heidegger critique la decadencia del convivir humano, sino que ante todo debe decirse de él que es el «sujeto más real», el «*ens realissimum*». La publicidad del uno es, así, un fenómeno plenamente fenomenológico, y esto quiere decir que por medio suyo puede traerse a luz esa dinámica en la que consiste ser cuando se lo diferencia radicalmente del ente,

50 *Ibid.*, 146-147.

51 *Ibid.*, 147. El texto es resaltado por nosotros.

esto es, cuando se lo entiende en el juego constante que mantiene con este. En el uno se da un movimiento originario de mostración-ocultamiento. En este sentido podemos leer el siguiente texto de Heidegger:

Ciertamente que el uno, de la misma manera que el *Dasein* en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. *Mientras más ostensiblemente se comporta el uno, más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada.* A una «visión» óntico-ontológica imparcial, el uno se revela como el «sujeto más real» de la cotidianidad. Y si no es accesible al modo de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínimo acerca de su modo de ser. No debe decretarse precipitadamente de este uno que no es «propriamente» nada, ni se debe abrigar la opinión de que el fenómeno queda ontológicamente interpretado cuando se lo «explica», por ejemplo, como la consecuencia del estar-ahí de varios sujetos reunidos. Sino que, por el contrario, *la elaboración de los conceptos de ser debe regirse por estos irrecusables fenómenos*⁵².

En el uno, como forma primaria de darse del *Da-sein*, tiene lugar un contramovimiento a la ocultación, de igual originariedad ontológica, en la que este ente se da como otra cosa, a saber, en enajenación de su ser más propio; el *Dasein* se esconde a sí mismo este darse como otra cosa: de la constitución ontológica del *Da-sein* es propia una tendencia a ocultar el ocultamiento en el que se mantiene su propio ser. El *Da-sein* es el fenómeno en sentido fenomenológico, su primariedad es *ontofenomenológica*. De suerte que, recordando las palabras de Heidegger ya citadas, «se nos ha mostrado que la analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental»⁵³.

Con lo anterior, ha sido especificada de un modo conciso la primariedad del *Dasein* para la ontología. De lo que se trataba era, pues, de mostrar la raíz de esta primariedad. Dicha radicalidad se alcanza señalando que la primariedad del *Dasein* para la problemática ontológica fundamental consiste en que el *Da-sein* se encuentra «instalado» ya desde siempre en la dinámica ontofenomenológica de mostración y ocultamiento y que tiene dicha «instalación» como

52 *Ibid.*, 148. El subrayado no se encuentra en el original.

53 *Ibid.*, §4, 14.

el destino más propio de su ser, de tal suerte que eso de *Da-sein* no quiere poner de relieve otra cosa sino aquella situación de la existencia humana que consiste en estar referida al ser (y a lo ente). La analítica existencial del *Dasein* permite, así, desplegar la dinámica ontofenomenológica, pues esta en sí misma no puede ser objeto de un discurso que vaya más allá de su reconocimiento.

Bibliografía

Ainbinder, Bernardo. «Una huella invisible. La indicación formal revisitada». En *Martin Heidegger. El testimonio del pensar*, editado por Alfredo Rocha, 61-78. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009.

_____. «Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno». *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 6 (2008): 13-48.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Del sentido y lo sensible*. Madrid: Aguilar, 1973.

Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona, Paidós, 1991.

De Lara, Francisco. «El concepto de fenómeno en el joven Heidegger». *Eidos* 8 (2008): 234-256.

Gadamer, Hans-Georg. «Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas». En *Los caminos de Heidegger*, 341-348. Barcelona: Herder, 2003.

_____. «Existencialismo y filosofía existencial». En *Los caminos de Heidegger*, 67-72. Barcelona: Herder, 2003.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

Heidegger, Martin. «Anotaciones a la «Psicología de las visiones del mundo» de Karl Jaspers», 15-47. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica)*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2003.
- _____. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Herrera Restrepo, Daniel. «Husserl y el mundo de la vida». *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 153, Vol. 52 (2010): 247-274.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2008.
- Leyte, Arturo. «Hegel y Heidegger. «Fenomenología del espíritu» y «fenomenología del tiempo»». En *Martin Heidegger. El testimonio del pensar*, editado por Alfredo Rocha, 282-308. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009.
- _____. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.
- Pöggeler, Otto. «Fenomenología-filosofía trascendental-metafísica». En *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 72-92. Madrid: Alianza, 1986.
- Pulido, Jorge Enrique. «Fenomenología de «Ser y tiempo» o la obra como fenómeno». En *Temas y problemas en filosofía contemporánea*, José Luis Luna. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, en prensa.
- _____. «Ser-aparecer-comprender». *Praxis filosófica* 36 (2013): 225-249.
- Ramos dos Reis, Róbson. «Heidegger e la ilusão transcendental». *Studia heideggeriana* Vol. 1 (2011): 183-218.
- Rocha de la Torre, Alfredo. «Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía». *Franciscanum* 162, Vol. LVI (2014): 19-49.
- Segura Peraita, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.

Tugendhat, Ernst. «La pregunta de Heidegger por el ser». *Revista de Filosofía* 11 (1994): 3-26.

Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.

_____. «Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del «nosotros»». *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 4 (2006): 47-90.

Volpi, Franco. «Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*». En *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editado por Sylvia Eyzaguirre. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2008.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1997.

Žižek, Slavoj. «The Deadlock of Transcendental Imagination, or, Martin Heidegger as a Reader of Kant». En *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, 9-69. London-New York: 2000.

Recibido: 22 de julio de 2014
Aceptado: 18 de agosto de 2014